

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Karolina Ćwik

Nr albumu 57827

TEOLOGIA

**PRZYRODZONA I NADPRZYRODZONA WIZJA SZCZĘŚCIA W UJĘCIU
ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

Praca magisterska napisana pod
kierunkiem ks. dra hab. Tomasza Stępnia

WARSZAWA 2011

Spis treści

Wstęp	4
1. Podstawowe źródła Tomaszowej koncepcji szczęścia	8
1.1. Ujęcie Arystotelesa	8
1.1.1. Określenie istoty szczęścia	10
1.1.2. Dobre życie podstawą odczuwania szczęścia	10
1.1.3. Pomyślność jako sprzyjający los	12
1.1.4. Szczęście jako najwyższe dobro	13
1.1.5. Cnota jako nieodzowny element szczęśliwości	14
1.1.6. Przyjaźń jako sposób realizacji szczęścia	15
1.1.7. Kontemplacja teoretyczna najwyższym szczęściem człowieka	16
1.2. Ujęcie św. Augustyna	19
1.2.1. Powszechne pragnienie szczęścia i rola szczęścia w filozofii	19
1.2.2. Poznanie Boga i duszy najwyższą wartością	23
1.2.3. Życie szczęśliwe	25
2. Możliwość osiągnięcia szczęścia na Ziemi przez człowieka	30
2.1. Szczęście jako cel ostateczny człowieka	30
2.2. Warunki szczęśliwości	32
2.3. Niewystarczalność dóbr stworzonych	36
2.4. Łaska wiary jako zapoczątkowanie życia wiecznego	38

3. Wieczne przebywanie z Bogiem najwyższą formą szczęśliwości	42
3.1. Bóg najwyższym dobrem	44
3.2. Widzenie istoty Boga szczęściem pełnym	46
Zakończenie	50
Bibliografia	54

WSTĘP

Szczęście, jakkolwiek przez ogół i poszczególne jednostki rozumiane, będąc dobrem upragnionym, staje się najwyższym priorytetem, celem życia. Każdy z nas chce odczuwać zadowolenie, przyjemność, unikając bólu, cierpienia, bezsensu życia. „Szczęście jest czymś, co przychodzi pod wieloma postaciami, więc któż je może rozpoznać? A jednak chętnie bym wziął go trochę pod każdą postacią i zapłacił, co by żądano”¹. Widzimy więc, że mimo iż może być ono rozumiane wielopłaszczyznowo, to każdy z nas, podejmując różne działania, dąży do osiągnięcia przychylności losu. Jak napisał Seneka w jednym z dialogów: „(...) wybierać zło zamiast dobra jest prawdziwym szaleństwem”². Mimo że pragniemy je osiągnąć, to nie każdy upatruje je w tej samej materii. Różnorakie cele – źródła radości, pragnienia, sądy o tym, co wartościowe itd. – które zamierza zawsze w sobie pojęcie szczęścia, często zdarzają się sobie przeciwstawiać. Wydaje się, że pozostają one ze sobą w konflikcie do tego stopnia, że nie sposób ich nawet razem zestawić i ocenić. Być może nie ma zatem żadnego sposobu, by połączyć je w jedno spójne pojęcie, unikając arbitralności. Próby stworzenia koncepcji szczęścia mogą się zatem okazać po prostu wyrazem uporczywej, lecz niespełnionej nadziei na osiągnięcie jakiegoś precyzyjnego ujęcia różnych ludzkich celów³.

Władysław Tatarkiewicz w swoim dziele *O szczęściu* zauważa, że można wyróżnić aż cztery pojęcia szczęścia⁴. Za jedno z nich można uznać pomyślność lub

¹ E. Hemingway, *Stary człowiek i morze*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 1987, s. 66.

² Seneka, *O życiu szczęśliwym*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 186.

³ N. White, *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 7.

⁴ Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Kraków 1962, s. 15-16.

powodzenie, gdzie powodem szczęścia jest dodatnio oceniane przeżycie, lub wydarzenie. Jest to zazwyczaj jednostkowa sytuacja, która poprzez swoją intensywność oddziałuje na odczuwanie jakości życia. Drugie to subiektywna, intensywna radość, na którą składa się również stan błogości i upojenia⁵. Innym z kolei określeniem szczęścia będzie postrzeganie go jako ideału, celu życia. Gdy Boecjusz pisał, że szczęście to stan doskonały, a doskonały przez to, że łączy w sobie wszelkie dobra⁶, ukazywał myśl, której uznawanie było aktualne zarówno w starożytności jak i średniowieczu. Miarą tak rozumianego szczęścia (*εὐδαιμονία*) nie była pomyślność zdarzeń, ani intensywność radości, lecz wysokość posiadanych dóbr. Jedni byli zdania, że o szczęściu stanowią dobra moralne, bo są z wszystkich najwyższe; inni, że hedoniczne, jeszcze inni, że tylko równomierny zespół wszelkich dóbr⁷. Natomiast współcześnie odchodzi się od takiego rozpatrywania szczęścia, upatrując je w zadowoleniu⁸. Zadowolenie to powinno być zupełne, dotyczące całości życia, również powinno być stałe. To uczucia są decydujące, nieustanne zmysłowe odczuwanie przyjemności jest kluczowe. A ponieważ emocje są zmienne, aby móc doznawać owego spełnienia, trzeba nieustannie szukać nowych form zaspokojenia. W tej wizji, nie ma odniesienia do moralności, wyższych wartości. Jest natomiast widoczne nawiązanie do hedonizmu, który próbuje wyeliminować ból, cierpienie, upatrując zaspokojenie w rozkoszy. Subiektywne zadowolenie, które ma mieć nadrzędną rolę, nie tyle poucza nas o pielęgnowaniu cnót, pomocy bliźnim, czy o godnym, dobrym życiu, ale to jednostkowym odczuciu przyjemności.

Również gdy rozmawiamy o szczęściu i próbujemy definiować je napotykaemy na przeszkody. W. Tatarkiewicz ukazując niejednoznaczność lingwistyczną w odniesieniu do szczęścia podaje językowe rozróżnienia, które

⁵ „Tu, wprost przeciwnie niż w pierwszym wypadku, chodzi o to, co człowiek przeżył, a względnie obojętne jest, jakie zewnętrzne warunki przeżycie to spowodowały. Chodzi tu o szczęście w znaczeniu psychologicznym.” W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 17.

⁶ Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, III, 2.

⁷ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 20.

⁸ Tamże, s. 22.

opisują ten stan: *fortuna* a *beatitudo* w j. łacińskim, *suerte* a *felicidad* w j. hiszpańskim, *chance* czy *bonheur* we francuskim, *luck* czy *happiness* w j. angielskim⁹. Widzimy więc, że w tej materii nawet nazewnictwo przysparza nam trudności. Ukazanie i proste rozróżnienie terminów, często ze sobą utożsamianych, wymaga nie lada precyzji.

Trzeba również podkreślić, że wyżej wymieniony podział nie jest sztywnym schematem. Te cztery pojęcia mają tendencje do wzajemnego przenikania się. Nie możemy do końca rozdzielić np. odczuwania radości od posiadanych dóbr (które ze swojej natury, powinny, będąc naszymi narzędziami, wywoływać radość). Również jednostkowe odniesienie tego pojęcia do życia pojedynczego człowieka, wskazuje, że nie jest łatwo wpisać ten model w codzienne zmagania. Człowiek będąc bytem na tyle skomplikowanym i złożonym nie jest prosty w ujęciu w ramy wyżej ukazanego podziału. Zadowolenie z poszczególnych rzeczy, nawet tych bardzo ważnych: ze zdrowia, czy czystego sumienia, z powodzenia czy stanowiska, nie jest jeszcze szczęściem, jeśli nie towarzyszą mu inne aspekty. Do szczęścia potrzebne jest bowiem zadowolenie z życia – jako całości¹⁰. Niemniej jednak nie wszystkie elementy muszą być spełnione aby móc powiedzieć, że jest się człowiekiem szczęśliwym. Czasami, na pozór sytuacje graniczne¹¹, które przynoszą ból i cierpienie, zakreślając większą perspektywę naszego życia, prowadzą nas do bardziej autentycznego przeżywania naszej egzystencji. Niepowodzenie może spowodować przewartościowanie dotychczasowego życia, aby móc skupić się na tym, co istotnie ważne i znaczące.

Na przestrzeni wielu tysięcy lat filozofii, temat eudajmonizmu pojawiał się nierzadko. Było to zagadnienie bliskie myślicielom, ponieważ bezpośrednio odnosiło się do praktycznego aspektu życia. Kwestia ta była podejmowana w zasadzie przez każdego znaczącego myśliciela.

⁹ Zob. Tamże, s. 17.

¹⁰ Por. Tamże, s. 30.

¹¹ Błąd, samotność, śmierć, porażka, cyt. za: P. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastrzewska, Kęty 2005, s. 11.

W mojej niniejszej pracy skupię się na koncepcji szczęścia podjętej przez św. Tomasza z Akwinu, odnosząc się jednocześnie do tych myślicieli, którzy wywarli wpływ na Akwinatę. W pierwszym rozdziale przedstawię poglądy Arystotelesa oraz św. Augustyna oraz ich wizję eudajmonizmu. Wybrałam właśnie tych dwóch poprzedników Akwinaty, ponieważ ich myśli miały odzwierciedlenie w tekstach św. Tomasza. W drugim rozdziale ukażę pogląd Akwinaty na temat przyrodzonej wizji szczęścia. Podążając za nim, zastanowię się, czy istnieje możliwość osiągnięcia szczęścia przez człowieka, już tutaj na Ziemi. Uwidocznę, że szczęście jest ostatecznym celem człowieka, podając warunki, które powinny być spełnione, aby móc go doświadczyć. Poprzez uwidocznienie niewystarczalności dóbr materialnych oraz stworzonych, skieruję uwagę czytelnika na wiarę, która będąc nakierowana na Boga - byt wieczny i niezmienny, stanowi podstawę życia szczęśliwego. W ostatnim, trzecim rozdziale, pokażę, że to właśnie wieczne przebywanie z Bogiem stanowi najwyższą formę szczęśliwości, ponieważ tylko On jako najwyższe dobro stanowi wypełnienie wszystkich pragnień człowieka.

W mojej pracy posłużę się metodą analityczną, która umożliwi krytyczne zbadanie tekstów wymienionych autorów oraz metodą porównawczą, pozwalającą na dostrzeżenie wzajemnych zależności pomiędzy nimi.

Rozdział 1

Podstawowe źródła Tomaszowej koncepcji szczęścia

Pragnienie szczęścia, zakorzenione w duszy każdego człowieka, unaocznia nam, że ciągle posiadamy jeszcze jakieś braki. Dlatego też osiągnięcie szczęścia będzie wyrażało się w zaspokojeniu jednego z najbardziej podstawowych pragnień egzystencjalnych człowieka. W jaki sposób zaspokoić owe pragnienia i uczynić życie człowieka szczęśliwym? Na tak sformułowane pytanie spróbuje odpowiedzieć dokonując analizy wybranych tekstów Arystotelesa i św. Augustyna, którzy mieli ogromny wpływ na myśl św. Tomasza z Akwinu.

1.1. Ujęcie Arystotelesa

Arystoteles uważał, że osiągnięcie szczęścia jest głównym celem każdego człowieka, dlatego temat ten był przez niego poruszany zarówno w jego etykach: *Etyce nikomachejskiej*, *Etyce wielkiej*, *Etyce eudemejskiej* jak i pismach politycznych¹².

Filozof uważał, że aby być szczęśliwym, należy „*dobrze żyć i dobrze się mieć*”¹³, był to stan posiadania największej miary dóbr, która jest dostępna człowiekowi¹⁴. Jednakże nie była to powierzchowna pomyślność ani jednorazowa radość. Arystoteles był zdania, że do pełnego odczuwania szczęścia konieczne jest

¹² Gdzie szczęście łączyło się z pojęciem *pólis*.

¹³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, I, 2, 1095a 20.

¹⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1962, s. 20.

zadowolenie z życia. Nie może być to tylko krótka, ulotna chwila przyjemności. „*Jedna jaskółka nie stanowi o wiosnie, ani jeden dzień, i tak samo jeden dzień czy krótki przeciąg czasu nie dają człowiekowi zadowolenia ani szczęścia*”¹⁵. Przez szczęście rozumie się zadowolenie niezmienne. Ponieważ największym stałym stanem zadowolenia jest posiadanie tego, co najcenniejsze, a dla Arystotelesa, najcenniejsza była wiedza, szczęśliwy jest ten, kto ową wiedzę posiada¹⁶. Tak ujęte szczęście, oznaczające skumulowanie w człowieku największych dostępnych mu dóbr, stało się podstawą definicji szczęścia w etyce greckiej¹⁷. Pojęcie to było utożsamiane z pomyślnością, z opatrnością (πρόνοια), dobrym, sprzyjającym losem¹⁸.

Również u Arystotelesa możemy odnaleźć elementy tego myślenia. Jednakże to nie tylko otaczająca rzeczywistość miała wpływ na człowieka, ponieważ szczęście będące celem każdego, dojrzewa poprzez wysiłek moralny, ćwiczenie się w cnocie: „Szczęście (...) przychodzi przez doskonałość (...), dojrzewa się do niego doskonaląc się, stając się coraz lepszym, coraz pełniejszym człowiekiem”¹⁹. Arystoteles był przekonany, że skoro do szczęścia potrzebne jest posiadanie wszystkich dóbr, to należy ćwiczyć wszystkie ludzkie zdolności²⁰. Potrzeba nieustannego zdobywania wiedzy i umiejętności była elementem naturalnym i koniecznym na drodze do eudajmonizmu. Człowiek pragnie szczęścia stale i we wszystkim, jakkolwiek nie zawsze nazywa po imieniu przedmiot swoich pragnień²¹.

¹⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* I, 7.

¹⁶ Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 61.

¹⁷ „Spory o szczęście, jakie wiedli Grecy w dobie poarystotelesowskiej, miały za przedmiot szczęście już w tym nowym rozumieniu; przede wszystkim spór o to, jakie dobra są niezbędne do szczęścia.” Tamże, s. 62.

¹⁸ Zob. Ks. T. Stępień, *Opatrzność Boża w nauce filozofów*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne* XIX/2006, s. 109-120.

¹⁹ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 68.

²⁰ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, s. 63.

²¹ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 66.

1.1.1. Określenie istoty szczęścia

Grecy rozumieli przez szczęście fakt, iż człowiek posiada maksymalną miarę dóbr jemu dostępnych²². Termin szczęście (*εὐδαιμονία*) oznaczał los człowieka znajdującego się pod opieką dobrych bogów.

W pierwszej księdze *Etyki nikomachejskiej* Stagiryta stwierdza, że człowiek szczęśliwy to ten, który żyje dobrze i komu dobrze się wiedzie²³, natomiast w *Polityce* pisze, że szczęście „polega (...) na doskonałości w rozwijaniu działalności i uprawianiu cnoty, przy czym doskonałość rozumie się bezwzględnie, a nie w zależności od pewnych okoliczności. Względnie doskonałe są czyny dokonane z konieczności, bezwzględnie – czyny piękne”²⁴. W innym fragmencie *Etyki nikomachejskiej* filozof podkreśla, że szczęście człowieka jest najwyższym dobrem, a najwyższe dobro jest ostateczną rzeczą, jaką poszukuje człowiek. „do szczęścia bowiem dążymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego (...)”²⁵.

1.1.2. Dobre życie podstawą odczuwania szczęścia

Jest faktem oczywistym, że każdy człowiek pragnie dobra, ale każdy może je upatrywać w innej materii. W *Etyce Nikomachejskiej* pisząc o różnorodnych widzeniach szczęścia, Stagiryta przytacza taki podział:

²² Por. Hasło *eudajmonia* w: *Słownik Wyrządów Obcych*, pod red. prof. I. Kamińskiej-Szmaj, Wrocław 2001.

²³ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1095a.

²⁴ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, 1332a.

²⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1097b.

1. Niewykształcony ogół i prostacy widzą je w rozkoszy
2. Ludzie natomiast o wyższej kulturze i żyjący życiem czynnym [upatrują szczęście] w zaszczytach
3. Trzecim rodzajem życia jest życie poświęcone teoretycznej kontemplacji²⁶.

Niektórzy od początku szukają spełnienia na błędnej drodze, używając nieodpowiednich środków. Jednakże do ostatecznego celu, nie doprowadzą nas nieumiejętnie wykorzystane środki. W *Polityce*, filozof stwierdza: „*Skoro są trzy rodzaje dóbr, a mianowicie: dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duchowe, to koniecznym warunkiem szczęścia jest łączne posiadanie ich wszystkich*”²⁷. Wiemy, że najwyższym dobrem są dobra duchowe, czyli działania rozumne i czynności duszy. Nie można więc być szczęśliwym, jeśli nie odznaczmy się roztropnością, umiarkowaniem, sprawiedliwością i męstwem. Arystoteles podkreślał, że szczęście przysługuje tylko ludziom, ponieważ tylko oni wśród bytów materialnych odznaczają się rozumnością: „*trzeba się urodzić człowiekiem, a nie jakąś inną istotą żyjącą, z odpowiednimi właściwościami ciała i duszy*”²⁸. Możemy wyciągnąć z tego wniosek, że trzeba zharmonizować naturę, przyzwyczajenie i rozum. Stagiryta ukazując, że to sposób życia warunkuje realizację ostatecznego celu, podaje jego różne modele: dla niektórych przyjemność i rozkosz są najważniejsze, ich dni polegają na używaniu. Inni poświęcają życie działalności czynnej, oczekując na pochlebstwa, jeszcze inni oddają się teoretycznej kontemplacji. Ten ostatni rodzaj jest najwyżej ceniony przez filozofa. Element ten będzie znaczący dla rozumienia szczęścia przez św. Tomasza z Akwinu, gdyż uważał on, że człowiek, ze swojej natury jest skierowany na poszukiwanie prawdy²⁹. Odkrywanie prawdy przez

²⁶ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1095b-1096a.

²⁷ Arystoteles, *Polityka*, 1323a.

²⁸ Tamże, 1332b.

²⁹ É. Gilson podkreśla, że Akwinatę zainspirował Arystoteles: „Tomasz (...) wcześniej już pisząc o naturze życia kontemplatywnego, za jego pierwszorzędny przedmiot uznał dociekanie prawdy

intelekt sprawia, że wola czyni dobro, wypracowując doskonałość moralną, czyli cnotę. Można zatem stwierdzić, że człowiek szczęśliwy to ten, który poznając prawdę znajduje przyjemność w czynach cnotliwych. Zadowolenia bowiem łączy się z działaniem. „Pomiędzy tymi trzema faktami: dobrze żyć, dobrze działać i być szczęśliwym, dostrzega Arystoteles prawie tożsamość. Żyć dobrze i żyć szczęśliwie – wszakże to cel najusilniejszego dążenia człowieka”³⁰.

1.1.3. Pomyślność jako sprzyjający los

Oprócz dobrego życia, tym, co wpływa na szczęście jest pomyślność, czyli powodzenie. Arystoteles rozumie je jako sprzyjający los, opieka dobrych bogów. Ludzkie powodzenie nie jest dziełem przypadku, ale natury, która warunkuje nasze życie. To talenty oraz ludzkie zdolności wpływają na przeżywanie naszej egzystencji.

Oдноśnie do życia pełnego przyjemności, Arystoteles uważa, że dobra zewnętrzne są niezbędne do życia szczęśliwego. „*Pomińmy tu kwestię, czy pragniemy przyjemności dla życia, czy też odwrotnie – życia dla przyjemności. Te dwie bowiem rzeczy zdają się być ściśle z sobą związane i nie dają się rozdzielić, jako że nie ma przyjemności bez działania, a wszelkie działanie uwieńczone jest przyjemnością*”³¹. Widzimy, że szczęście jest działaniem, które z przyjemnością pozostaje związane, ale nieutożsamione. Przyjemność wypływająca ze szlachetnego

Bożej, ponieważ kontemplacja jest celem całego życia ludzkiego”. É. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 13.

³⁰ K. Wojtyła, *Dobro i wartość. Arystoteles – Analiza dzieł etycznych*, w: *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność III*, pod red. T. Stycznia, J. W. Gałkowskiego, A. Rodzińskiego, A. Szostka, Lublin 1986, s. 99.

³¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1175a.

postępowania, jest dobra, powoduje właściwe skutki³². Jednakże nie można przeceniać odczuwania przyjemności, ponieważ wtedy odróżnienie jej od szczęścia byłoby niemożliwe. Chociaż pełnia szczęścia jest naznaczona przyjemnością, to nawet wtedy gdy jej zabraknie istota eudajmonii nie zostaje zmałona.

Człowiek obdarzony pomyślnością losu pragnie poznać dobro i żyć cnotliwie. Ma to również wpływ na postrzeganie rzeczywistości, ponieważ można wtedy ze spokojem znosić rozmaite trudności w poczuciu własnej wartości³³. Widzimy, że owa pomyślność jest elementem niezbędnym w rozpatrywaniu istoty szczęścia. Jednakże nie należy – zdaniem Arystotelesa – całkowicie utożsamiać pomyślnego losu ze szczęściem, „ponieważ zbytnia pomyślność losu jest nawet przeszkodą w szczęśliwości i może nie należy jej już nazywać pomyślnością; granice bowiem pomyślności określa jej stosunek do szczęśliwości”³⁴.

1.1.4. Szczęście jako najwyższe dobro

Najwyższym dobrem człowieka jest osiągnięcie celu ostatecznego, do którego staramy się dotrzeć poprzez roztropny dobór środków. Musi być to cel realny, ostateczny, osiągalny dla człowieka. Nasze działania powinny być nastawione na spełnienie tego pragnienia. „Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego, to oczywiste, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym”³⁵. Tym celem jest – dla Arystotelesa – szczęście³⁶. Stagiryta nie

³² Zob. Tamże, 1176a.

³³ Zob. Tamże, 1100b.

³⁴ Tamże, 1153b.

³⁵ Tamże, 1094a.

³⁶ Por. Tamże, 1097a.

zakładał, że może ono polegać na wielu rzeczach na raz³⁷, twierdził, że szczęście „jest działaniem duszy zgodnie z wymogami (...) dzielności, o ile zaś istnienie więcej rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju”³⁸.

1.1.5. Cnota jako nieodzowny element szczęśliwości

Arystoteles w swoich Etykach rozwinął naukę o cnocie, która jest niezbędna na drodze dążenia do szczęścia.

Wyraz arete (ἀρετή) oznacza cnotę, doskonałość, dzielność. Jest to stałe przysposobienie do czynienia dobra, określenie duchowej doskonałości człowieka. Rozróżniamy doskonałość etyczną (wolitywną) i intelektualną. „Dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny”³⁹. Najdoskonalszą formą doskonałości etycznej jest sprawiedliwość, „bo kto ją posiadał, może ją wykonywać nie tylko w stosunku do siebie samego, lecz także w stosunku do drugich”⁴⁰. Cnoty intelektualne, usprawniające intelekt to rozsądek i mądrość. Rozum praktyczny poznając rzeczy przygodne i zmienne, odkrywa dobro oraz zło, a kierując się roztropnością może prawidłowo wybierać poprzez odpowiedni dobór środków, prowadzących do celu. Mądrość natomiast jest wiedzą, która rozpoznaje rzeczy konieczne i wieczne, jest to rzeczywistość metafizyczna, która jest najwyższym rodzajem wiedzy. Trzeba podkreślić, że cnoty nie są wrodzone, lecz są wynikiem

³⁷ N. White, *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, s. 24.

³⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1098a.

³⁹ Tamże, 1106b-1107a.

⁴⁰ Tamże, 1129b.

wysiłku, zmagania, pracy nad sobą. Jest to forma stałej dyspozycji, czyli pewnego przyzwyczajenia.

W *Etyce nikomachejskiej* autor stwierdza, że „*nic nie daje takiej trwałości jak działanie zgodne z nakazami dzielności, a przecież trwałość jest cechą szczęścia*”⁴¹. W *Polityce* natomiast czytamy, że „*szczęście polega na doskonałości w rozwijaniu działalności i uprawianiu cnoty*”⁴².

W związku z tym życie cnotliwe, opierające się na działaniu⁴³, jest cechą szczęścia.

1.1.6. Przyjaźń jako sposób realizacji szczęścia

Człowiek żyjący w społeczeństwie, nie jest w stanie izolować się od ludzi. Wchodząc w relacje, musi cechować się odpowiednim odniesieniem do innych. Dlatego przyjaźń wiąże się zarówno z cnotą jak i ze szczęściem. Z samej natury człowiek potrzebuje drugiego, aby móc wyświadczać mu dobro oraz dzielić się z nim swoją mądrością. „Skoro człowiek jest istotą społeczną, to byłoby niedorzecznością czynić człowieka szczęśliwego samotnikiem i pozbawić go posiadania przyjaciół, co wydaje się być największym z dóbr zewnętrznych. Ta argumentacja związana jest organicznie z (...) problemem czynu jako racji istnienia człowieka. (...) Tylko czynna postawa zapewnia człowiekowi szczęście”⁴⁴. W *Etyce*

⁴¹ Tamże, 1100b.

⁴² Arystoteles, *Polityka*, 1332a9.

⁴³ We śnie bowiem, np. jeśliby ktoś przespał życie, takiego człowieka nie bardzo mamy ochotę nazywać szczęśliwym. On wprawdzie żyje, lecz jego życie nie jest zgodne z cnotami, z to znaczy: nie jest oparte na działaniu”. Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1996, 1185a.

⁴⁴ J. Niemirska-Pliszczyńska, *Czar przyjaźni. Z rozmyślań nad VIII i IX księgą Etyki nikomachejskiej Arystotelesa*, w: *Roczniki Humanistyczne*, XVI (1968), z. 3, s. 65.

eudejmejskiej Arystoteles stwierdza, że przyjaźń jest stanem umiaru pomiędzy wrogością a pochlebstwem. Nie mogą być przyjaciółmi ci, którzy postępują względem siebie niesprawiedliwie; prawdziwi przyjaciele są ludźmi sprawiedliwymi. Przyjaciela zaliczamy do największych dóbr, a brak przyjaźni i samotność są czymś strasznym, gdyż całe życie opiera się na przyjaciółach⁴⁵. Widzimy, że to drugi człowiek weryfikuje naszą postawę i osądza nasze działanie, a tylko poprawny i prawdziwy osąd, może być światłem w naszych zmaganiach na drodze ku osiągnięcia doskonałości.

1.1.7. Kontemplacja teoretyczna najwyższym szczęściem człowieka

Człowiek posiadający rozum, jest najdoskonalszym bytem materialnym. Korzystanie z niego jest ogromnym darem, gdyż, to ono odróżnia nas od innych stworzeń na ziemi. Filozof podkreśla, że to właśnie umiejętne korzystanie z odpowiednich władz powoduje działanie zgodne z naturą. W *Etyce nikomachejskiej* autor podzielił działanie ludzkie na trzy rodzaje: poietyczne (wytwórcze), które jest skierowane na wytwarzanie, na dzieło; praktyczne, czyli działanie, które jest wartością samą w sobie; teoretyczne, czyli działanie, które ma na celu ogląd prawdy. Do kontemplacji filozof przykładał najważniejszą wagę. „Granica teoretycznej kontemplacji jest też granicą szczęścia, i istoty mające większą możliwość takiej kontemplacji, mają też większą możliwość szczęścia, i to nie przypadkiem, lecz ze względu na ową kontemplację, gdyż posiada ona sama w sobie wartość bezwzględną. Tak więc szczęście jest pewnym rodzajem teoretycznej kontemplacji”⁴⁶.

Kontemplacja teoretyczna (θεωρία), polega na odkrywaniu oraz poznawaniu prawdy. Czynność tą miłuje się dla niej samej, łączy się ona z przyjemnością, będąc

⁴⁵ Por. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. K. Narecki, Warszawa 1977, 1233b, 1234b.

⁴⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1178a.

najbardziej cenionym sposobem życia. Jest ona najważniejsza, ponieważ cechuje się stałością, rozumnością, spokojem oraz najpełniej wykorzystuje władze ludzkie. Myślenie to będzie bliskie św. Tomaszowi, który rozwinie ten temat w *Sumie teologicznej*, utożsamiając kontemplację z prostym oglądaniem prawdy w świetle miłości⁴⁷.

Rozum poprzez kontemplację teoretyczną odkrywa prawdę, dobierając odpowiednie środki na drodze do szczęścia⁴⁸. Jak powiedzieliśmy wcześniej elementem szczęścia jest również życie cnotliwe, które łączy się z życiem aktywnym. Jednakże aby działać dobrze, trzeba uprzednio to dobro rozpoznać. „Dobro prawdziwe to takie dobro, które odpowiadając człowiekowi, jego naturze, prowadzi do osiągnięcia tego celu ostatecznego, jakim dla człowieka jest szczęście”⁴⁹. Stagiryta był zdania, że kontemplacja filozoficzna jest najlepszą odmianą szczęścia, stwierdził, że możemy jej doznawać jedynie przez krótki czas, choć uważał też, że „możemy się oddawać teoretycznej kontemplacji w sposób bardziej ciągły aniżeli jakiegokolwiek innej czynności”⁵⁰. Myśl ta była bliska św. Tomaszowi z Akwinu, który nie uznawał stanu określanego jako oglądanie istoty Boga, za normalny rodzaj szczęścia; można go jednak doświadczyć – uważał Akwinata - w życiu pośmiertnym lub przypisać aniołom⁵¹.

Gdy chodzi o rozpoznanie dobra, to było to zadanie rozumu. Arystoteles rozumem nazywa władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach. Również zbliża go do boga. „Człowiek pozbawiony zdolności postrzegania i rozumu staje się podobny do rośliny, pozbawiony tylko rozumu staje się podobny do zwierzęcia; natomiast człowiek w spełni obdarzony rozumem staje się podobny do boga”⁵².

⁴⁷ Zob. Ks. T. Stępień, *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne* XXII/1/2009, s. 66 – 67.

⁴⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, 993b.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia. Na gruncie dobra godziwego – Arystoteles*, w: *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność III*, pod red. T. stycznia, J. W. Gałkowskiego, A. Rodzińskiego, A. Szostka, Lublin 1986, s. 188.

⁵⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1177a.

⁵¹ N. White, *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, s. 92.

⁵² Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, 28, 108.

Może się wydawać, że Arystotelesowi chodzi o to, aby działanie ludzkie było podobne do działania boskiego, czyli najlepsze. Człowiek, który poszukuje, bada, kontemplanuje prawdę czerpiąc z tego przyjemność może być człowiekiem szczęśliwym.

Skoro kontemplacja teoretyczna jest najmiłsza bogom, to człowiek, który się jej poddaje staje się bogom przyjazny. Zdaniem filozofa bogów cieszy to, co jest z nimi najbardziej spokrewnione. Odplacają oni więc dobrem tym, którzy prawdę i kontemplację cenią⁵³. Upodobnienie się do Boga oznacza kontemplowanie prawdy, tak jak Bóg ją kontemplanuje, albo (...) kontemplowanie samego Boga, który jest najwyższą rozumnością⁵⁴. Intelpekt poprzez rozpoznanie prawdy, przedstawia ją woli, jako właściwe dla niej dobro. Prawidłowo rozpoznane dobro wiąże się ze słusznym działaniem⁵⁵, które poprzez stałe przysposobienie prowadzi do cnoty, która doprowadzając do kontemplacji ma udział w życiu szczęśliwym.

Poprzez ćwiczenia duchowe, zadumę nad rzeczywistością, refleksję nad prawdą, człowiek stale się rozwija. Wierność wobec odkrytej prawdy sprawia, że pielęgnowanie cnoty i życie zgodnie z nią staje się wewnętrznym nakazem.

Widzimy, że dla Arystotelesa na szczęście składa się zarówno: dobre, pomyślne życie, przyjaźń jak i doskonałość oraz kontemplacja prawdy. Elementy te są ściśle ze sobą powiązane, ponieważ życie jest działaniem, które aby było szczęśliwe musi się cechować odpowiednim dobrem środków na drodze do uprzednio wyznaczonego celu.

⁵³ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1179a.

⁵⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, t. 2, Lublin 1997, s. 494.

⁵⁵ Por. N. White, *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, s. 112.

1.2. Ujęcie św. Augustyna

Wszelka myśl św. Augustyna była skierowana na poszukiwanie szczęścia. Silne pragnienie, jakim było odnalezienie trwałej i niezmiennej radości, nieustannie starał się zaspokoić. Uprawianie filozofii, miało dla niego wymiar praktyczny. Nie interesowały go teoretyczne dywagacje, które z życiem codziennym nie miałyby nic wspólnego. Idea szczęścia, która była tematem przewodnim jego rozważań, ukazując nam błędy jego młodości, sprawia, że jeszcze dobitniej możemy się przekonać, że dobre wykształcenie, znaczący zawód, liczne zabawy, czy przygodne miłości nie stanowią o doskonałym szczęściu.

1.2.1. Powszechne pragnienie szczęścia i rola szczęścia w filozofii

Teza o powszechnym pragnieniu szczęścia jest jednym z miejsc wspólnych całej starożytnej refleksji filozoficznej. Tak o tym pisze Augustyn: „czyżby fałszywe było stwierdzenie samego Cycerona, który akademikiem będąc (a przecież akademicy wątpią o wszystkich), a tym nie wątpił. Chcąc przyjąć w swoim dialogu Hortensjusz jako punkt wyjścia do dyskusji jakiś pewnik, co do którego nikt nie ma wątpli, powiada <z pewnością wszyscy chcemy być szczęśliwi>. Dalecy jesteśmy od przypuszczeń, że to błąd”⁵⁶. To wszelkie pragnienie może zrealizować filozofia, której głównym celem jest poszukiwanie mądrości. „Cała filozofia zmierza do

⁵⁶ Św. Augustyn, *O Trójcy św.*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, 13, IV, 7.

szczęśliwego życia, powiada Cyceon, przy czym ludzie zaczęli ją uprawiać poszukując tego jedynie celu”⁵⁷.

Na płaszczyźnie rozważań etycznych, w refleksji filozoficznej św. Augustyna, problematyka związana z istnieniem i naturą szczęścia, zajmuje fundamentalne miejsce. W bliższej perspektywie jest ona owocem jego osobistych poszukiwań szczęścia, a w dalszej próbą stworzenia chrześcijańskiego systemu eudajmonologicznego.

W myśli filozoficznej Doktora z Hippony, centralne miejsce zajmują zagadnienia związane z kondycją etyczną człowieka i poznaniem pierwszej przyczyny wszystkich bytów – Boga: „Chcę poznać Boga i duszę”⁵⁸. Poznanie samego siebie i Tego, który powołał człowieka do istnienia, wyznaczają cały program jego refleksji filozoficznej. Punktem wyjścia dla tak sformułowanego programu filozoficznego jest niewątpliwie „niepokój ludzkiego serca”. Fundamentalną przyczyną ludzkich niepokojów są pytania, które rodzą się w sercu człowieka, i na które człowiek szuka, niekiedy rozpaczliwie i desperacko, odpowiedzi. Zasadniczym zagadnieniem, z którym musi zmierzyć się każdy człowiek, jest problematyka związana z istnieniem i naturą szczęścia.

Wyznania są doskonałym świadectwem wewnętrznych zmagania św. Augustyna, który, jak każdy człowiek, odczuwał w sobie pragnienie osiągnięcia życia szczęśliwego. Podejmując próbę realizacji tego zadania rzuca się w wir ówczesnego świata i tego wszystkiego, co on mu proponuje. Szuka jednak spełnienia i prawdy poza Bogiem, który jest jedynym źródłem ludzkiego szczęścia i pełni całej prawdy. Opanowując zasady retoryczne i sprawne posługiwanie się mową, uważał, że uznanie u innych, podziw staną się sensem jego życia. Szukanie radości i wzniosłości w stworzeniach, w sobie samym i w innych doprowadziły go do pomyłek i błędów⁵⁹. Odczuwał pustkę i wzgardę dla samego siebie⁶⁰. Pragnienie

⁵⁷ Cyceon, *O najwyższym dobru i zlu*, tłum. W. Kornatowski, w: *Cyceon, Pisma filozoficzne* tom III, Warszawa 1961, 27, 86, s. 261.

⁵⁸ Św. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 2010, I, II, 7.

⁵⁹ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2007, I, 19.

⁶⁰ Zob. Tamże, II, 1-2.

kochania i bycia kochanym Augustyn pragnął zaspokoić w romansach i rozpuście, ale i te doznania doprowadziły go do lęków, gniewu, sporów⁶¹. Radość, zadowolenie i przyjemność płynące z przeżywanych doświadczeń okazały się bardzo ulotne i krótkotrwałe. Augustyn podjął kolejną próbę znalezienia prawdziwego szczęścia. Tym razem w miłości i przyjaźni. Jednakże każde kolejne wysiłki okazały się mało owocne, a zamiast oczekiwanych rezultatów pojawiły się nowe rozczarowania. Zbyt duże nadzieje pokładane w człowieku i brak odpowiedniego dystansu sprawiły, że Augustyn upatrywał w drugim spełnienia wszystkich pragnień. Dobitnym przykładem tego jest jego stan emocjonalny w jakim znalazł, po śmierci swojego najlepszego przyjaciela.

„Wtedy ból zamroczył moje serce. Na cokolwiek patrzyłem, wszędzie widziałem tylko śmierć. Rodzinne miasto stało się dla mnie czymś niemożliwym do zniesienia, dom rodzinny – samym nieszczęściem. Wszystko, co przedtem było nam obu wspólne, teraz, bez niego, zmieniło się w straszną mękę. [...] I stałem się dla siebie wielkim problemem. Pytałem mą duszę, dlaczego jest tak smutna i czemu tak strasznie mnie dręczy, a ona nie potrafiła mi na to odpowiedzieć. [...] Po prostu cierpiałem, po prostu płakałem. Bo byłem bardzo biedny, utraciłem szczęście”⁶². Spowodowało to postawę zwątpienia, i utraty nadziei, że jedno z największych pragnień serc ludzkich – pragnienie szczęścia – nie może zostać zaspokojone.

„Dusza moja, rozdarta i skrwawiona, była dla mnie brzemieniem. Znużyła się człowiekiem, który są dźwigał. A nie znajdowałem miejsc, gdzie mógłbym ją złożyć i ukoić. Nie było dla niej ukojenia ani w pięknych gajach, ani wśród zabaw i śpiewu, ani w wonnych ogrodach, ani na ucztach, ani w rozkoszy łoża, ani w książkach i wierszach. Wszystko mnie odpychało, nawet samo światło dzienne”⁶³.

Otoczający świat, ludzie, ziemskie przyjemności nie były w stanie ukoić bólu, ani przynieść pocieszenia. Niemoc wyjścia z ciemności potęgowała poczucie smutku, gdyż świadomość nieprzemijającego cierpienia powoduje rozpacz.

⁶¹ Zob. Tamże, III, 1.

⁶² Tamże, IV, 4-5.

⁶³ Tamże, IV, 7.

Przytoczone powyżej fragmenty wypowiedzi św. Augustyna są świadectwem jego zmagania, które podejmował w celu odszukania drogi prowadzącej do życia szczęśliwego. Rozważania teologa, związane z problematyką eudajmonologiczną nie stanowią zwykłej, teoretycznej dyskusji akademickiej, lecz posiadają swój fundament w jego osobistych przeżyciach i zmaganiach. Posiadają zawsze cel praktyczny – mają służyć człowiekowi w odnalezieniu prawdziwego szczęścia⁶⁴.

Niewątpliwym przełomem w życiu osobistym, a w konsekwencji również w rozważaniach nad problematyką eudajmonologiczną, jest zainteresowanie się św. Augustyna filozofią. Ona to właśnie wyznaczyła nową perspektywę dla poszukiwania odpowiedzi na te pytania, które do tej pory wydawały się nierozwiązalne. Pojawiła się, więc realna nadzieja, że to, co, do tej pory, powodowało jego niepokój serca, znajdzie swoje wytłumaczenie i zaspokojenie na płaszczyźnie filozoficznej.

Według przyszłego biskupa Hippony, jedyna droga na ląd szczęścia prowadzi przez przystań filozofii⁶⁵. Augustyńska doktryna mówi, iż do szczęścia, można dotrzeć, tylko przez mądrość oraz prawdę.

Augustyn nie był zawodowym filozofem w stylu Boecjusza, tym mniej historykiem filozofii, którego interesowałyby oglądy innych dla nich samych⁶⁶. Intelktualna formacja św. Augustyna opierała się na formacji retora „*kogoś nie tyle bardzo wykształconego, lecz także posiadającego dar wymowy*”⁶⁷.

Jak sam napisał w Wyznaniach:

*„(...) przeczytałem ze zrozumieniem wszystkie, do jakich tylko zdołałem dotrzeć, książki dotyczące tzw. Sztuk wyzwolonych”*⁶⁸.

⁶⁴ „U św. Augustyna może więc być, i jest wielka obfitość spekulacji, ale jej cele zawsze są praktyczne, a jej bezpośrednim zastosowaniem jest człowiek”. É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 1.

⁶⁵ Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2006, I, 1-5.

⁶⁶ Zob. W. Seńko, *Filozofia wczesno chrześcijańska*, w: *Katolicyzm wczesnego średniowiecza*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1972.

⁶⁷ Św. Augustyn, *O wielkości duszy* 4, tłum. D. Turkowska, Warszawa 2010, XXXIII, 70.

⁶⁸ Św. Augustyn, *Wyznania* IV, 16.

Jego całościowe wykształcenie, osobiste doświadczenia oraz pragnienie znalezienia prawdy okazały się być kluczowe dla powstawania jego koncepcji eudajmonistycznej, którą definiuje się jako „*fakt, że ktoś posiada największą miarę dóbr dostępną człowiekowi*”⁶⁹.

1.2.2. Poznanie Boga i duszy najwyższą wartością⁷⁰

Najważniejszą sprawą dla Augustyna było poznanie siebie, aby się dowiedzieć, co należy czynić, aby być lepszym i o ile to możliwe – być dobrym. Szczęśliwość zawiera w sobie istotny warunek jakim jest poznanie prawdy⁷¹. Zasada poznania samego siebie jest potrzebna aby poprzez tę wiedzę, dusza mogła żyć w zgodzie ze swoją naturą, to znaczy, by zajęła to miejsce, jakie jej przystoi: poniżej Tego, któremu powinna się poddać, a powyżej tego, nad czym powinna panować; powyżej ciała, a poniżej Boga⁷².

Tak ujęty program filozoficzny (mądrość oraz prawda) posiada swoje dwojake uzasadnienie, które ostatecznie stanowi jedną koherentną całość. Po pierwsze jest on konsekwencją odejścia św. Augustyna od manicheizmu i sceptycyzmu ku refleksji typu platońskiego⁷³. Neoplatonizm był znaczącym krokiem św. Augustyna w stronę chrześcijaństwa. *Spotkanie z „księgami platoników”* - pisze A. Kijewska - *było momentem przełomowym w Augustyńskiej biografii, porównywalnym do lektury „Hortensjusza” i w pewien sposób stanowiło dopełnienie tamtego pierwszego spotkania. Lektura tych ksiąg zaowocowała*

⁶⁹ W. Tatariewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 19 - 20.

⁷⁰ Zob. Św. Augustyn, *Soliloquia* I, II, 7.

⁷¹ É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, s. 1.

⁷² Tamże, s. 2.

⁷³ Zob. Tamże, s. 309.

nawróceniem dokonany na płaszczyźnie intelektualnej⁷⁴. Neoplatonizm pozwolił mu zaakceptować rzeczywistość niematerialną oraz przyjąć idee Boga bezcielesnego, niczym nieograniczonego. To właśnie idee platońskie stworzyły podstawę wyobrażenia przez Augustyna Boga i wzorów tego, co stworzone⁷⁵. Jak sam napisał: *książki platoników, które przeczytałem, zachęciły mnie do szukania bezcielesnej Prawdy*⁷⁶.

Na drodze do poznania Absolutu, wielki wpływ wywarły także na Augustynie homilie św. Ambrożego⁷⁷. Biskup podważał tezy manichejczyków i sceptyków; w swych homiliach komentował Księgę Rodzaju, wychwalając wiarę Mojżesza, którego przedstawiał – w opozycji do filozofów – jak wysłannika Boga i Jego rzecznika⁷⁸. Przyszły święty coraz bardziej zaczął zastanawiać się nad prawdziwością doktryny chrześcijańskiej, dostrzegając, że słowa Ambrożego oparte są na mocnych argumentach⁷⁹.

W konsekwencji doszedł w nauce św. Augustyn do swoistego rodzaju symbiozy między treściami Objawienia a filozofią, która ma prowadzić człowieka do poznania prawdy⁸⁰. Dostrzegł racjonalność chrześcijaństwa i ponownie zaczął

⁷⁴ A. Kijewska, *Św. Augustyn*, Warszawa 2007, s. 76.

⁷⁵ Zob. M. Gogacz, *Platonizm i Arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Warszawa 1996, s. 8.

⁷⁶ Św. Augustyn, *Wyznania* VII, 20.

⁷⁷ Św. Ambroży (ok. 337 – 397) – zanim został biskupem Mediolanu zdobył wykształcenie w środowisku arystokratycznym i chrześcijańskim. Doskonale znał język grecki i dlatego też często szukał inspiracji do swoich homilii, nie tylko u greckich teologów chrześcijańskich, ale również u Plotyna. Pod wpływem jego kazań nastąpiło nawrócenie św. Augustyna, który 24 kwietnia 387r., razem ze swoim synem Adeodatem i przyjacielem Alipiuszem przyjął sakrament chrztu.

⁷⁸ R. Doni, *Święty Augustyn. Poszukiwanie prawdy*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2003, s. 71.

⁷⁹ Zob. Św. Augustyn, *Wyznania* V, 14.

⁸⁰ „Bo nie było dla ciebie, matko moja, niejasne, musisz wiedzieć, że greckie słowo <filozofia> oznacza <miłość mądrości>. Stąd też i Pismo święte, które tak uwielbiasz, nakazuje odrzucić i nie sobie nie robić nie z filozofów w ogóle, lecz z filozofów tego świata. Istnieje bowiem jeszcze inny świat, niedostępny dla naszych ziemskich oczu, który oglądać mogą tylko nieliczne umysły; dostatecznie objawił nam to Chrystus, mówiąc <królestwo moje nie jest z tego świata>, nie zaś: <królestwo moje nie jest ze świata>. Uważać bowiem, że należy wyrzec się wszelkiej filozofii, to

czytać Nowy Testament, zwłaszcza pisma św. Pawła, które wydawały mu się bardzo bliskie. Listy Pawłowe doskonale odzwierciedlały postawę Augustyna. *Duchowość neoplatońska i nacisk na życie wewnętrzne oraz na wyzwolenie od szaleństw świata zewnętrznego wyostrzyły poczucie Augustyna* - zauważa H. Chadwick - *iz jest popychany w dwóch różnych kierunkach, a popęd seksualny ściąga go w dół. Gdy czytał listy św. Pawła, wydawało mu się, że Apostoł doskonale rozumie jego sytuację. Znalazł się w wirze duchowego konfliktu*⁸¹. Jak odniósł się do tego F. Copleston: *O ile neoplatonizm podsuwał mu ideę kontemplacji rzeczy duchowych, mądrości w sensie intelektualnym, o tyle Nowy Testament wskazywał na to, iż koniecznie trzeba również żyć zgodnie z mądrością*⁸².

1.2.3. Życie szczęśliwe

Dialog *O życiu szczęśliwym* jest polemiką ze sceptycyzmem. Jest dziełem zarówno o wymiarze neoplatońskim, jak i o wydźwięku chrześcijańskim⁸³. Utwór ten otwierają ustalenia antropologiczne, znaczące dla przybliżenia możliwości osiągnięcia przez człowieka szczęścia. Człowiek jest złożony z duszy i ciała. Pewność istnienia duszy jest niepodważalna. Równie niewątpliwy jest fakt istnienia ciała. Każdy z tych elementów współkonstytuujących człowieka potrzebuje właściwego sobie pokarmu. Dusza żywi się „pojmowaniem rzeczywistości i wiedzą”⁸⁴. To właśnie dusza mędrca pełniej przeżywać może własną egzystencję.

samo, co być zdania, że nie trzeba kochać mądrości”. Św. Augustyn, *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, Warszawa 1953, I, XI, 32.

⁸¹ H. Chadwick, *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2000, s. 42.

⁸² F. Copleston, *Historia filozofii tom 2 Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 43.

⁸³ Zob. R. Doni, *Święty Augustyn. Poszukiwanie prawdy*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2003, s. 115.

⁸⁴ Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym II*, 8.

Zarówno dusza jak i ciało pozbawione pokarmu chorują⁸⁵. Potrzebują one pożywienia i zarówno dla duszy jak i dla ciała istnieje takie pożywienie, które prowadzi je do zguby, jak i takie, które daje zdrowie. Zguba to: nicość, płynność, niestałość; zdrowie to istnienie, trwałość, niezmiennność.

Wszystkim ludziom wspólne jest pragnienie szczęścia. Szczęśliwy jest ten, kto posiada to czego chce, a nie chce nic złego⁸⁶. Kto „*chce dobra i posiada je jest szczęśliwy, jeśli zaś zła, to choćby je posiadał, jest nieszczęśliwy*”⁸⁷. Jak łatwo zauważyć nie istnieją żadne stany pośrednie pomiędzy odczuwaniem szczęścia a nieszczęścia⁸⁸. Nie można być w połowie szczęśliwym, tudzież połowicznie cierpieć.

Warunki, które musi spełniać przedmiot, którego posiadanie uszczęśliwia to przede wszystkim trwałość oraz niezależność od losu⁸⁹. Prawdziwego szczęścia nie może, więc zapewnić, nic co nietrwałe i śmiertelne. Człowiek nie może w pełni cieszyć się szczęśliwością, kiedy boi się, że utraci to, co kocha. Strachu nie da się połączyć ze szczęściem. W dalszej części dialogu Augustyn stwierdza, że wieczny i niezmienny jest Bóg⁹⁰. „*A zatem (...) szczęśliwy jest ten, kto Boga posiada*”⁹¹.

Augustyn podaje warunki, które trzeba spełnić, aby prawdziwie móc powiedzieć, że żyje się Bogiem: Boga posiada ten, kto dobrze żyje; ten, kto czyni to, co z woli Bożej stać się powinno; lub ten kto nie ma ducha nieczystego⁹². Łatwo zauważyć, że dobre życie jest czynieniem tego, co się podoba Bogu, a ducha nieczystego nie posiada ten, kto żyje w sposób godny, czysty. Pozostaje kwestia dobrego życia. Jak określić, czy prawdziwie szukam Boga? Czy samo szukanie

⁸⁵ Zob. Tamże.

⁸⁶ Tamże, II, 9.

⁸⁷ Tamże, II, 10.

⁸⁸ Zob. Tamże, IV, 24.

⁸⁹ Tamże, II, 11.

⁹⁰ Zob. Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

wystarczy aby być szczęśliwym?⁹³ Wcześniej zostało ukazane, że nie można być szczęśliwym, jeśli nie posiada się, tego, czego się pragnie. Aby wyjaśnić ten dylemat, należy ponownie posłuchać Augustyna. Bóg, twierdzi filozof, chce by człowiek Go szukał⁹⁴. Czyniąc to spełnia się jednocześnie trzy warunki: realizuje się wolę Bożą, żyje się dobrze i nie ma się ducha nieczystego. Jednakże, szukając Boga, nie posiada się Go. Wracając do zdania, że nie ma stanów pośrednich między szczęściem a nieszczęściem, możemy zrozumieć, iż szukamy Boga, ponieważ doświadczyliśmy już Jego miłości. Została dana nam łaska, świadcząca o Jego obecności w naszym życiu. Miłość Boga powoduje szczęśliwość naszej egzystencji.

Dobra nietrwale nie tylko nie gwarantują szczęścia, ale nie są w stanie go zakłócić. Nic nie może pozbawić mędrca szczęścia, które odczuwa⁹⁵. Jest ono niezależne od losu. Mędrzec nie lęka się śmierci, ani cierpienia. Dobra stworzone w rodzaju bogactwa, zdrowia i sławy nie mogą zagwarantować szczęścia, ponieważ nie są w stanie wypełnić pustki. Pustki mądrości. Głupota jest właśnie owym niedostatkim, który cierpieć może dusza⁹⁶. Jest ona określeniem negatywnym, oznaczającym stan nieposiadania mądrości. Niedostatek jest głupotą, tak jak pełnią jest mądrość. A jeśli wielki niedostatek cierpi każdy człowiek, któremu brakuje mądrości, i jeżeli żadnego niedostatku nie odczuwa każdy, kto mądrość posiada, to głupota jest właśnie niedostatkim. Jak każdy głupi jest nieszczęśliwy, tak każdy nieszczęśliwy jest głupi⁹⁷.

Przeciwieństwem niedostatku jest pełnia⁹⁸. Trzeba jednakże podkreślić, iż pełnia wiąże się z odpowiednią miarą. Każdy rodzaj przekroczenia tej miary jest przekroczeniem cnoty umiarkowania. Pełna mądrość jest właściwą miarą duszy – jej równowagą⁹⁹. Miarę przekracza ten, kto jest pyszny, oddaje się rozkoszy, strachowi, smutkowi, chciwości. Szczęśliwa jest więc tylko ta dusza, która znalazła

⁹³ Zob. Tamże, III, 21.

⁹⁴ Zob. Iz 55, 6.

⁹⁵ Por. Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, IV, 24.

⁹⁶ Tamże, IV, 28.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże, IV, 30.

⁹⁹ Tamże, II, 33.

i pogłębiła mądrość. Prawdziwa mądrość, to mądrość Boga¹⁰⁰. Posiadać Go to być szczęśliwym. Miara i prawda się nierozłączne, a najwyższą miarę poznajemy przez prawdę. Szczęśliwy jest ten, kto przez Prawdę doszedł do Najwyższej Miary. Tylko on posiada w duszy Boga. Jak napisał św. Augustyn: „Pełnia duszy i życie szczęśliwe polega zatem na zbożnym a doskonałym poznaniu Ręki, która nas do prawdy wiedzie, i Prawdy, którą się sycimy, i Ognia, które nas łączy z Miarą Najwyższą. Człowiek rozumny i wolny od marności rozlicznych przesądów zobaczy w tej Trójcy jedyne Boga i jedyną Substancję”¹⁰¹.

Jednakże jak podkreśla Augustyn, pełnię szczęścia możemy osiągnąć dopiero po śmierci „(...) i będzie Bóg dostępny dla miłujących Go, by się Nim radowali. A co jest szczytem szczęścia, to pewność, że tak będzie zawsze”¹⁰². Również w *Państwie Bożym*, św. Augustyn pisze, że: „[...] nagrodą cnoty będzie sam ten, który cnotę dał i obiecał jej siebie samego, nad którego nic lepszego i większego być nie może. [...] On będzie kresem wszystkich pragnień naszych; On, którego bez końca oglądać będziemy, bez przesytu miłować, bez utrudzeń wychwalać”¹⁰³. Podobną myśl odnajdziemy u św. Tomasza, który uważał, że pełnię szczęścia osiągniemy dopiero po śmierci, gdy będziemy mogli wiecznie kontemplować Pana.

Tutaj na Ziemi, nawet filozofowie nieustannie zmagają się z przeciwnościami, musząc znosić to, czego nie chcą. Jeśli więc szczęście, to posiadanie tego, czego się chce, to nawet cnoty nie dają pełni szczęścia temu, kto musi znosić utrapienia ciała i duszy. Życie filozofa jest więc zaledwie radą udzieloną nieszczęśliwemu, żeby nie był jeszcze bardziej nieszczęśliwy¹⁰⁴, a nie receptą na szczęście. Szczęśliwość może nastać dopiero po naszym odejściu ze świata trosk i cierpień. Na tym świecie jest ono nie możliwe, choćby z racji przywiązania duszy to rzeczy zmiennych i nietrwałych. Pogoń za przemijalnością

¹⁰⁰ Zob. Ks. Syr. 1,1.

¹⁰¹ Tamże, IV, 35.

¹⁰² Św. Augustyn, *O Trójcy św.* 13, V, 10.

¹⁰³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 964.

¹⁰⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy św.* 13, V, 10.

nie daje pełni zaspokojenia. Może stanowić namiastkę poszukiwanego spełnienia pragnienia.

Rozdział 2

Możliwość osiągnięcia szczęścia na Ziemi przez człowieka

Na pytanie czy jest możliwe osiągnięcie szczęścia na Ziemi, św. Tomasz daje odpowiedź pozytywną, jednakże tylko w odniesieniu do szczęścia niedoskonałego¹⁰⁵. Nie jest to szczęście pełne, ponieważ istnienie bólu oraz cierpienia wpływa negatywnie na nasze przeżywanie radości i spełnienia. Nie jesteśmy w stanie uniknąć zła oraz sytuacji od nas niezależnych. Utracalność dobra i obawy z tego wynikające nie pozwalają nam odczuwać pełni szczęśliwości.

W niniejszym rozdziale ukazę, że to właśnie szczęście jest ostatecznym celem człowieka, podając warunki, które powinny być spełnione, aby móc go doświadczyć. Poprzez uwidocznienie niewystarczalności dóbr materialnych oraz stworzonych, skieruję uwagę czytelnika na wiarę, która będąc nakierowana na Boga - byt wieczny i niezmienny, stanowi podstawę życia szczęśliwego.

2.1. Szczęście jako cel ostateczny człowieka

Św. Tomasz pisząc o celu ostatecznym zaczyna od opisu rządów Boga na Ziemi, ukazując Jego działanie oparte na naturze. Akwinata odnosząc się do planu Opatrzności Bożej zakładał, iż Bóg stwarzając świat z miłości, uczynił to, aby w stworzeniach uwidaczniała się Jego dobroć¹⁰⁶. Każdy byt poprzez swoje istnienie,

¹⁰⁵ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2008, s. 110, ST I-II, q. 5, a. 5, co.

¹⁰⁶ Por. Ks. Rdz. 1, 31.

(które zostało mu nadane) uczestniczy w niej¹⁰⁷, upodobnia się do Stwórcy, dążąc do ostatecznego celu. Byty niższe będąc poruszane przez byty wyższe, są narzędziami działania substancji rozumnej. „Wynika z tego, że każde dzieło natury jest dziełem substancji poznającej umysłowo; skutek, bowiem przypisuje się bardziej pierwszemu poruszającemu, który kieruje do celu, niż narzędziom, którymi kieruje.”¹⁰⁸ Łatwo, więc zauważyć, iż wszystkie działania natury w sposób uporządkowany i z góry określony dążą do swojej doskonałości, czyli celu ostatecznego. Trzeba jednakże podkreślić, że istniejąca hierarchia bytów wpływa na postrzeganie dobra w obrębie natury¹⁰⁹. Każdy byt jest określony przez właściwą mu istotę i dlatego na swój własny sposób urzeczywistnia ów wspólny cel stworzeń. Św. Tomasz uważał, że ludzie zawsze działają zgodnie z uprzednio wyznaczonym celem¹¹⁰, jednocześnie podkreślając, że człowiek nie może dążyć do wielu celów ostatecznych¹¹¹. Argument przekreślający taką możliwość opiera się na stwierdzeniu, że ostateczny cel jest tym dla pożądanego, czym pierwsze źródło ruchu jest dla innych poruszeń. Gdyby nie istniało pierwsze źródło ruchu nie byłoby przyczyn następnego działań.

Ustaliliśmy, że każdy byt dąży do jednego, głównego celu ostatecznego, teraz możemy się zastanowić, co jest celem ostatecznym dla ludzi. Najogólniej opisując pragnienia człowieka, możemy stwierdzić, że każdy kto chce być szczęśliwy, uznaje, że szczęście to „dobre życie i dobrze się mieć”¹¹². Św. Tomasz przyjmując Arystotelesowską definicję, uzupełnił ją stwierdzeniem, że „szczęście to

¹⁰⁷ „Wyższe rzeczy uczestniczą w podobieństwie do dobroci Bożej w sposób prostszy i bardziej powszechny, niższe zaś w sposób bardziej uszczegółowiony i bardziej fragmentaryczny”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. II, tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 66, III, 22.

¹⁰⁸ Tamże, s.74-75, III, 24.

¹⁰⁹ Np. zwierze poprzez dobro rozumie zdobywanie pożywienia, czy przetrwanie gatunku.

¹¹⁰ Działanie dla celu jest odpowiednie zarówno dla człowieka jak i dla całej przyrody, jednakże tylko człowiek w sposób rozumny może dążyć do uprzednio wyznaczonego celu.

¹¹¹ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, s. 22, III, 2.

¹¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 2, 1095a 20.

*nagromadzenie wszystkich dóbr*¹¹³. Ponieważ wykazaliśmy, że celem ostatecznym dla bytów rozumnych jest szczęście, przejdziemy teraz do ukazania jak owe szczęście można rozpoznać i jak do niego dążyć.

To, co odróżnia człowieka od innych bytów materialnych, to posiadanie intelektu i wolnej woli. Dzięki rozumowi człowiek jest w stanie rozpoznać cel (często przeciwstawiając się zmiennym emocjom i namiętnościom), poprzez działanie woli, może do niego dążyć. Intelekt będąc wrażliwy na prawdę, dąży do niej, aby poprzez poznanie, skłonić wolę do jej wybrania. Jest oczywiste, że rozpoznane dobro musi być doskonałe i zaspokajające pożądanie w sposób zupełny; nie byłaby bowiem szczęśliwość celem ostatecznym, jeśli po jej osiągnięciu można by jeszcze czegokolwiek pożądać. Szczęście nie jest więc czynnością zmysłową, ale czynnością intelektu¹¹⁴, ponieważ jest on najdoskonalszą władzą człowieka.

2.2. Warunki szczęśliwości

W tym paragrafie, podążając za myślą św. Tomasza, ukażę warunki, które są potrzebne do prawdziwego przeżywania szczęścia oraz te, które są zbędne. *Traktat o szczęściu* Akwinaty w sposób wyczerpujący przedstawia to zagadnienie.

Doktor anielski rozważając potrzebę odczuwania radości w przeżywaniu szczęścia, za św. Augustynem stwierdza, że „*szczęście polega na radowaniu się prawdą*”¹¹⁵. Mówi również, że „*przyjemność powstaje wskutek tego, że pragnienie znajduje zaspokojenie w osiągniętym dobru, skoro więc szczęście nie jest niczym innym jak osiągnięciem najwyższego dobra, to nie może być szczęścia bez*

¹¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, wstęp, s. 23.

¹¹⁴ W tym życiu czynność zmysłowa jest konieczna, ponieważ dla działania intelektualnego, niezbędne jest działanie zmysłowe.

¹¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, s. 88, ST I-II, q. 4, a.1, arg.1.

towarzyszącej mu przyjemności”¹¹⁶. Widzimy więc, że radość jest stanem powstałym na skutek przyłgnięcia do dobra. Tak jak szczęście jest osiągalne przez intelekt, tak radość jest skutkiem działania woli.

Widzenie Boga jest osiągnięciem owego dobra, dlatego też wywołuje radość. Oprócz oglądania, które jest poznaniem doskonałego celu intelektualnego, i radości, do szczęśliwości potrzebne jest również ujęcie. Przez ujęcie Akwinata rozumie utrzymanie przedmiotu już obecnego i posiadanego. Jak opisał to św. Tomasz: „*Ujmowanie nie jest jakąś czynnością różną od widzenia, lecz jest pewnym stosunkiem do celu, który się już posiada. Stąd też samo widzenie, czy też widziana rzecz jako obecna, jest przedmiotem ujmowania*”¹¹⁷. Tak jak radość, ujęcie należy do woli, gdyż do tej samej władzy należy posiadać coś i doznawać ukojenia w tym, co się posiada.

Jednocześnie trzeba podkreślić fakt, że w szczęściu, nie odczuwanie radości jest kluczowe, ale widzenie istoty celu, ponieważ, to widzenie jest przyczyną radości, a wiemy, że przyczyna jest ważniejsza od skutku¹¹⁸. Stąd wynika, że samo działanie, w którym znajduje zaspokojenie wola, jest ważniejszym dobrem, niż zaspokojenie, które w nim znajduje¹¹⁹. Św. Tomasz aby ułatwić zrozumienie tego zagadnienia, podaje jako przykład miłość, która do ukochanego dobra nie dąży dla radości lub przyjemności, ponieważ jest to skutkiem osiągniętego dobra, które kochamy, ale do zjednoczenia z nim. Dlatego też celem miłości nie jest sama radość, ale właśnie widzenie, dzięki któremu cel staje się dla niej obecny¹²⁰.

Do szczęścia również niezbędna jest prawość woli, jako element poprzedzający (ponieważ oznacza należyte skierowanie do ostatecznego celu) i towarzyszący¹²¹. Wola, jako naczelną władzę drażeniową człowieka¹²², ze swej

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże, s. 92, ST I-II, q. 4, a.3, ad.3.

¹¹⁸ Por. Tamże, s. 89, ST I-II, q. 4, a.2, ad.1.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Zob. Tamże, s. 90, ST I-II, q. 4, a.2, ad.3.

¹²¹ Por. Tamże, s. 92, ST I-II, q. 4, a.3, co.

¹²² Zob. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2009, s. 113-117.

natury zmierza do celu, czyli do szczęścia¹²³, a poprzez moralnie dobre wybory kształtuje się jej prawość. Widzimy, że przyłgnięcie do dobra, które prowadzi do cnoty oraz wyrzeczenie się zła, czyli wady, jest niezbędnym elementem na drodze kształtowania się prawości woli. Szczęście nie jest możliwe bez prawości¹²⁴, ponieważ miłość do Boga *par excellence* prowadzi do wyzbycia się grzechu oraz wszelkiego zła, które od Niego oddala.

Następną kwestię, którą podejmuje Akwinata jest zagadnienie ciała. Św. Tomasz zadaje pytanie „*Czy do szczęścia człowieka potrzebne jest ciało?*”¹²⁵. Odpowiedzi filozof udziela w dwojaki sposób, rozpatrując szczęście niedoskonałe oraz pełne. Gdy pisze o szczęściu dostępnym w życiu doczesnym, stwierdza, że ciało jest z konieczności potrzebne. Szczęście będące czynnością intelektu (teoretycznego, lub praktycznego), wymaga obecności ciała, ponieważ bez niego nie jest możliwe odbieranie wyobrażeń¹²⁶. Gdy Św. Tomasz odnosi się do szczęścia doskonałego, polegającego na widzeniu istoty Boga, na początku swoich rozważań powołuje się na autorytet Pisma świętego, udowadniając że ciało do szczęścia nie jest niezbędne. Przytaczając II List Św. Pawła do Koryntian 5, 8: „Mamy jednak nadzieję, i chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana”, Akwinata wysuwa wniosek, że dusze świętych oddzielone od ciał są prowadzone przez widzenie, a widząc istotę Boga, doznają szczęścia¹²⁷. Gdy chodzi o argumenty rozumowe, dla Doktora anielskiego jest bezsporne, że intelekt do swojego działania potrzebuje ciała jedynie ze względu na wyobrażenia, przez które ujmuje prawdę intelektualną, więc gdy mówimy o widzeniu Boga, jest oczywiste, że istota boska nie może być poznawana poprzez wyobrażenia. Św. Tomasz stwierdza: „*doskonale szczęście człowieka polega na widzeniu boskiej istoty, więc doskonale szczęście człowieka nie zależy od ciała. Stąd też dusza może być*

¹²³ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, tłum. z łac. o. P. Belch O.P, Londyn 1981, I, q. 82, a. 1, co.

¹²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, s. 93, ST I-II, q. 4, a.4, co.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Zob. Tamże, s. 94, ST I-II, q. 4, a.5, co.

¹²⁷ Zob. Tamże, s. 95, ST I-II, q. 4, a.5, co.

szczęśliwa bez ciała”¹²⁸. Jednocześnie Akwinata podkreśla, że „szczęście przysługuje człowiekowi ze względu na intelekt; póki więc ma on intelekt, może być szczęśliwy”¹²⁹. Niemniej jednak, trzeba ukazać, że dusza radująca się Bogiem, pragnie, aby ta radość była również udziałem ciała. Mimo że radując się Bogiem bez ciała, jej pragnienie znajduje zaspokojenie w tym dobru, to po odzyskaniu ciała, szczęście zwiększy się w odniesieniu nie tyle do intensywności, ale do rozciągłości¹³⁰.

Kiedy została już ukazana relacja duszy do ciała, należy stwierdzić, że doskonale szczęście wymaga doskonałej dyspozycji ciała, *ponieważ szczęście duszy będzie się jakby przelewać na ciało, tak, że i ono nabierze doskonałości*¹³¹. Jest to warunek następstwa. Gdy chodzi o warunek poprzedzający, to św. Tomasz, za św. Augustynem powtarza, że: „*Jeśli ciało jest takie, iż kierowanie nim jest trudne i uciążliwe, podobnie jak to ciało, które znieprawia i obciąża duszę (...), to umysł o wiele bardziej odwraca się od widzenia owego nieba najwyższego*”¹³². Widzimy więc, że w odczuwaniu szczęścia ciało może stanowić przeszkodę, dlatego też potrzebna jest jego doskonałość, aby nic nie przeszkadzało we wznoszeniu się umysłu¹³³.

Teraz zastanowimy się, czy do szczęścia są potrzebne jakieś dobra zewnętrzne, czy są one zbędne. I ponownie św. Tomasz ukazuje dwa rozwiązania. Jeśli odnosimy się do szczęścia doczesnego, owe dobra są konieczne¹³⁴, ponieważ człowiek w tym życiu potrzebuje rzeczy nieodzownych dla ciała¹³⁵. Jednakże, gdy mówimy o szczęściu doskonałym, (które polega na widzeniu Boga), to nie wymaga

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Tamże, s. 96, ST I-II, q. 4, a.5, ad.3.

¹³⁰ Por. Tamże.

¹³¹ Tamże, s.98, ST I-II, q. 4, a.6, co.

¹³² Tamże, ST I-II, q. 4, a.6, ad.2.

¹³³ Zob. Tamże.

¹³⁴ Są one konieczne, ale w życiu kontemplacyjnym, które św. Tomasz uważa za najlepsze, dobra cielesne są mniej potrzebne.

¹³⁵ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, s. 99, ST I-II, q. 4, a. 7, co.

ono tego rodzaju dóbr, ponieważ nagroda świętych nie mieści się w niebie materialnym, licząc przez niebo rozumie się wysokość dóbr duchowych¹³⁶.

Kolejna kwestia, nad którą pochyliła się Akwinata, to pytanie, czy do szczęścia jest potrzebne towarzystwo przyjaciół. Gdy chodzi o życie doczesne, to Doktor anielski, zgadza się z Arystotelesem, który twierdził, że „człowiek szczęśliwy potrzebuje przyjaciół”¹³⁷. Z samej natury człowiek potrzebuje drugiego, aby móc wyświadczać mu dobro oraz dzielić się z nim swoją mądrością. To również drugi człowiek weryfikując naszą postawę i osądzając nasze działanie, staje się pomocny w naszych zmaganiach na drodze ku osiągnięciu doskonałości. Gdy jednak zastanawiamy się nad szczęściem wiecznym, którego doświadczymy w niebie, to towarzystwo przyjaciół nie będzie konieczne, ponieważ to w Bogu znajdziemy wypełnienie naszych wszystkich pragnień¹³⁸.

2.3. Niewystarczalność dóbr stworzonych

W tym paragrafie rozpatrzę w czym zawiera się szczęście człowieka, zastanawiając się, w jakiej relacji do problemu szczęścia pozostają dobra stworzone.

Akwinata ukazując znaczenie bogactwa, które włada ludzkimi uczuciami, przyznaje, że to nie ono stanowi wyznacznik szczęścia, ponieważ szczęście nie zawiera się w dobru materialnym. Majętność jest środkiem, a nie celem samym w sobie, ponieważ odnosi się do utrzymania ludzkiej natury, stanowiąc rodzaj dobra podległego człowiekowi¹³⁹. To, co jest poniżej człowieka, ze swojej istoty nie może wypełnić ludzkich pragnień. Św. Tomasz, powołując się na ewangelię św.

¹³⁶ Tamże, s. 100, ST I-II, q. 4, a.7, ad.3.

¹³⁷ Zob. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1233b, 1234b.

¹³⁸ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, s. 101, ST I-II, q. 4, a. 8, ad. 2.

¹³⁹ Por. Tamże, s. 56, ST I-II, q. 2, a. 1, co.

Mateusza¹⁴⁰, uważa że ci, którzy kochają bogactwa w sposób nieuporządkowany nie będą mogli wejść do królestwa niebieskiego¹⁴¹. „*Dużo bardziej niemożliwe, niż wielbłądowi przejść w sensie dosłownym przez ucho igielne: to bowiem jest niemożliwe, gdyż sprzeciwia się naturze; tamto zaś – bo sprzeciwia się Bożej sprawiedliwości, która jest potężniejsza od wszelkiej natury stworzonej*”¹⁴². Nieskończone pragnienie posiadania dóbr materialnych zakłada brak cnoty umiarkowania, która jest niezbędna na drodze dobrego życia. Dobra duchowe stanowią wartość, której nie można nabyć środkami materialnymi, dlatego też nie można powiedzieć, że szczęście człowieka zawiera się w bogactwie.

Gdy zastanowimy się na czcią, sławą i chwałą¹⁴³, to również będziemy musieli odmówić im pretendowania do utożsamienia ich ze elementami, które konstytuują szczęście. Cześć, może stanowić jej następstwo¹⁴⁴, będąc wynikiem dobrego, godnego życia, natomiast nie może być ono jej powodem. Chwała może być skutkiem, tego, że człowiek jest szczęśliwy, nie może być natomiast celem samym w sobie. A nie będąc niczym trwałym, w sposób błahy można ją utracić, co świadczy o jej niestałości i przemijalności¹⁴⁵.

Szczęście nie może się także zawierać we władzy, ponieważ panowanie często wiąże się z czynami haniebnymi, niemoralnymi, a to stoi ze sprzecznością z życiem dobrym, które nie daje się pogodzić z jakimkolwiek złem¹⁴⁶. Po osiągnięciu szczęścia, nie może człowiekowi brakować żadnego dobra koniecznego. Tymczasem po osiągnięciu dóbr wyżej wymienionych, człowiek może cierpieć z

¹⁴⁰ Mt 13, 22.

¹⁴¹ Zob. Św. Tomasz z Akwinu. *O doskonałości życia duchowego*, tłum. J. Salij OP, w: *Św. Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, pod red. J. Salij OP, K. Suszyło OP, M. Starowieyski, W. Giertych OP, Kęty 1999, s. 370.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Słowa *chwała* i *sława* są przez Akwinatę używane zamiennie.

¹⁴⁴ Ludzie, widząc nasze cnotliwe życie, chcąc okazać nam szacunek, mogą chcieć oddawać cześć, jednakże sami nie powinniśmy o nią zabiegać, ponieważ cześć należy się Bogu i osobom najbardziej godnym.

¹⁴⁵ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, s. 60, ST I-II, q. 2, a. 3, ad. 3.

¹⁴⁶ Zob. Tamże, s. 61, ST I-II, q. 2, a. 4, co.

powodu innych niedoskonałości, tj. brak mądrości, zdrowia itd.¹⁴⁷ Dobra cielesne, tak jak rozkosz, która jest związana z ciałem, również nie może być utożsamiona ze szczęściem, ponieważ wtedy człowiek staje się dobrem najwyższym dla samego siebie. Zachowanie bytu ludzkiego nie może być ostatecznym celem woli i rozumu ludzkiego.

W dalszych rozważaniach św. Tomasz pisze, że: „*Samo szczęście, jako doskonałość duszy, jest pewnym dobrem tkwiącym w duszy. Natomiast to, w czym znajdujemy szczęście i co czyni nas szczęśliwymi, jest czymś poza duszą*”¹⁴⁸. Z tego wynika, że dusza nie może być ostatecznym celem samej siebie, ponieważ nie jest w stanie całkowicie zaspokoić wszystkich pragnień.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że szczęście człowieka nie może zawierać się w żadnym dobru stworzonym. Jest ono bowiem dobrem doskonałym, które całkowicie zaspokaja pragnienie; inaczej nie byłoby ono celem ostatecznym, gdyby po jego osiągnięciu pozostawało jeszcze coś do pragnienia. Ponieważ przedmiotem intelektu jest powszechna prawda, to wolę człowieka, tylko ona może zaspokoić. Dobro to nie znajduje się w żadnym bycie stworzonym, lecz w Bogu¹⁴⁹.

2.4. Łaska wiary jako zapoczątkowanie życia wiecznego.

Dla św. Tomasza wiara jest niezbędnym elementem na drodze do szczęścia. Mimo że na Ziemi człowiek nie jest w stanie odczuwać pełnego i doskonałego zadowolenia, to miłosne przyłgnięcie do Boga stanowi pewną namiastkę szczęścia wiecznego. Aby móc mówić o łasce wiary, trzeba na początku rozpatrzyć czym ona jest oraz ukazać darmowe i niczym nie zasłużone obdarowanie człowieka.

¹⁴⁷ Zob. Tamże.

¹⁴⁸ Św. Tamże, s. 68, ST I-II, q. 2, a.7, ad.3.

¹⁴⁹ Tamże, s. 69, ST I-II, q. 2, a.8, co.

Łaska jest inicjatywą Boga, który odpowiada na nasze pragnienia. Człowiek, powołany do szczęścia, potrzebuje pomocy Bożej, Jego umocnienia. Ten dar jest stałą i nadprzyrodzoną dyspozycją udoskonalającą duszę, by uzdolnić ją do życia z Bogiem i do działania mocą Jego miłości. Mimo, że przerasta ono zdolności rozumu i siły ludzkiej woli, wymaga otwarcia się człowieka i przyjęcia jej. Dusza tylko w sposób wolny może wejść w komunie miłości. Bóg dotyka bezpośrednio serca człowieka i wprost je porusza. Złożył On w człowieku pragnienie prawdy i dobra, które jedynie On może zaspokoić¹⁵⁰.

Wiara natomiast jest nadprzyrodzonym darem Bożym, cnotą wlaną przez Niego. Jest ona osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił¹⁵¹. Wiara pozwala nam w sposób uprzedzający doznawać radości, w oczekiwaniu na pełne zjednoczenie z Panem¹⁵². Chociaż niezbędna jest świadoma i dobrowolna odpowiedź człowieka, wiara nie jest owocem samego tylko ludzkiego działania. Może ona zaistnieć, kiedy Bóg wpływa na człowieka przez łaskę: kiedy uprzedza ludzkie działanie, kiedy mu towarzyszy i wspiera je różnymi darami Ducha Świętego¹⁵³. Jak napisał Akwinata: „Wiara jest przedsmakiem poznania, które uczyni nas szczęśliwymi w przyszłym życiu”¹⁵⁴. Jest ona „aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli poruszonej łaską przez Boga”¹⁵⁵.

W rozważaniach na temat wiary św. Tomasz mówił nie tyle o potrzebie wiary, co o potrzebie poznania Boga¹⁵⁶. Czym innym, zdaniem Akwinaty, jest wiara (*fides*), czym innym akty (*credere*), które z niej wypływają. Rozróżnia on trzy, ściśle uhierarchizowane akty wiary: *credere Deum*, *credere Deo* oraz *credere in*

¹⁵⁰ Zob. KKK, 2021, 1998, 2000, 2002, Poznań 2002.

¹⁵¹ Tamże, 150.

¹⁵² Zob. Tamże, 163.

¹⁵³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Dei verbum*, 5; Deklaracja *Dominus Iesus* 7.

¹⁵⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii* [w:] *Święty Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij OP, K. Suszyło OP, ks. M. Starowieyski, W. Giertych OP, Kęty 1999, I, 2.

¹⁵⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, tłum. z łac. o. P. Belch O.P, Londyn 1981, II-II, q. 2, a. 9.

¹⁵⁶ J. Salij OP, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 69.

Deum. Logicznie pierwszym jest „wierze, że jest Bóg”¹⁵⁷, postawa ta możliwa jest nawet bez pomocy łaski, ale do Boga niezblizająca. Akt wiary na głębszym poziomie, „wierze Bogu”, jest aktem ludzkiej wolności, jednak możliwym dopiero dzięki łasce uczynkowej. Najgłębszym aktem wiary, ogarniającym całą osobę wierzącą, jest przeniknięcie miłością do Boga, a więc możliwe jest to tylko w stanie łaski uświęcającej, „wierze w Boga”. Miłość zaś jest możliwa tylko w wolności. Tak więc wiara jest zarazem owocem łaski jak dobrej woli¹⁵⁸. Poznanie Bytu Powszechnego, który przekracza wszechświat, a zarazem jest mi bliższy niż ja sam siebie, może się dokonać tylko poprzez postawę całoosobową; musi to być poznanie w miłości, i to w miłości realnie przemieniającej człowieka¹⁵⁹. Bóg będąc zewnętrznym źródłem czynów ludzkich, swoim prawem poucza nas co mamy robić i czego unikać, by następnie swoją łaską pomagać nam w czynieniu dobra i unikaniu zła. Poprzez moralnie dobre uczynki stajemy się cnotliwi i bardziej doskonali, aby móc przybliżyć się do Boga. Nasze praktyki religijne, takie jak: życie sakramentalne, modlitwy sprawiają, nasza wiara wzrasta, a cel – życie wieczne staje się bardziej realny.

Jednakże pełne przyłgnięcie do Boga przekracza naszą naturę, przyzwolenie umysłu na prawdę nadprzyrodzoną przekracza zdolności przyrodzone rozumu, dlatego niezbędna jest nadnaturalne działanie Boga. Niezbędne jest nadprzyrodzone światło, które wzmacniając rozum, udoskonala naszą wolę. To nadprzyrodzone światło, to łaska wiary, która według Akwinaty jest „sprawnością duchową, mocą której rozpoczyna się w nas życie wieczne, a która czyni nasz umysł przylegającym do tego, co nieoczywiste”¹⁶⁰. Napisał on również, że „wiarą obejmujemy przede

¹⁵⁷ „Wiara, jaka jest w szatanach, nie jest darem łaski, ale zmusza ich do niej przenikliwość ich naturalnego intelektu. Szatanom bardzo się nie podoba ta oczywistość znaków wiary, przymuszająca ich do wierzenia. Toteż ta okoliczność, że wierzą oni w żaden sposób nie zmniejsza ich przewrotności”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, tłum. z łac. o. P. Belch O.P, Londyn 1981, II-II q.5, a.4, ad 2 i 3.

¹⁵⁸ J. Salij OP, *Wiara jako owoc łaski i wolnej woli*, Referat przedstawiony w ramach konferencji Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki „Nauka-Etyka-Wiara” w Rogowie, 18-21 X 2007r.

¹⁵⁹ J. Salij OP, *Eseje tomistyczne*, s. 70.

¹⁶⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, II-II q.4 a.1.

wszystkim to, co bezpośrednio zwraca nas do życia wiecznego¹⁶¹; pierwszorzędym przedmiotem wiary jest to, dzięki czemu człowiek zbliża się do szczęścia wiecznego¹⁶²”.

Widzimy, że poznanie Boga, mimo że jest wspomagane Bożą łaską nie stanowi pełni, którą osiągniemy w życiu wiecznym, będąc zbawieni. Na Ziemi, poprzez sakramenty, modlitwę oraz wolę trwania przy Bogu, możemy doświadczyć tylko namiastki szczęścia wiecznego. Nasza natura naznaczona grzechem oraz wola, która nie jest bezwzględnie podporządkowana nakazom rozumu, uniemożliwia nam całościowe poddanie się Bogu oraz Jego woli. Życie doczesne, wspomagane łaską wiary może stanowić zapowiedź przyszłego przebywania z Panem, zachęcając nas do wytrwania przy Nim, mimo cierpienia, przeciwności losu. To wiara nadaje sens niezrozumiałym sytuacjom zapewniając, że Bóg poprzez swoje opatrnościowe rządy nad światem prowadzi nas do zbawienia. Świadomość wypełnienia wszystkich pragnień naszego bytu oraz fakt, że stan ten będzie stały, niezmienny i wieczny dodaje nam nadziei i sił w codziennej walce.

¹⁶¹ Tamże, q.1 a.6 ad 1.

¹⁶² Tamże, q.2 a.5.

Rozdział 3

Wieczne przebywanie z Bogiem najwyższą formą szczęśliwości

W poprzednich rozdziałach ukazałam, że naturalne pragnienie człowieka zmierza do osiągnięcia stałości w szczęściu¹⁶³. Aby móc mówić o szczęściu pełnym powinny zostać spełnione dwa warunki. Stan ten musi być niezmienny oraz wieczny. Niezmiennność wyklucza poczucie strachu przed kresem czy wyczerpaniem się przeżywanego stanu. Lęk przed bólem, cierpieniem czy pewnym brakiem, już w punkcie wyjścia zostaje przewyższony. Staniemy się niezmienni i nawet po upływie milionów lat będziemy się cieszyli stałym szczęściem, takim samym, jakie ogarnęło nas w chwili, gdy po raz pierwszy ujrzelśmy Boga w wizji uszczęśliwiającej¹⁶⁴. Nie ma obawy, że Bóg zmieni swój stosunek do nas, znudzi się nami, pogardzi nami, odsunie nas od siebie, tak jak to czynią stworzenia na Ziemi. Tak się nigdy nie stanie. Po zjednoczeniu się z Bogiem, nigdy nie nadejdzie dzień, gdy Jego Boskie piękno zblednie, albo Bóg utraci zdolność uszczęśliwiania nas¹⁶⁵. Wieczność, która jest logicznym następstwem niezmienności¹⁶⁶, zakłada przekroczenie człowieka, wyniesienie go. To niewyobrażalny dar, który nie posiada granicy. Szczęście nie byłoby więc ostatecznym celem, gdyby nie trwało wiecznie¹⁶⁷.

¹⁶³ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. II, s. 136, III, 48.

¹⁶⁴ F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, tłum. W. Turek, Gdańsk 2004, s. 137.

¹⁶⁵ Tamże, s. 139.

¹⁶⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 10, a.3, co.

¹⁶⁷ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, s. 171, III, 62.

Najwyższą formą szczęśliwości dla człowieka jest Bóg, ponieważ tylko On jest w stanie wypełnić ostateczny cel natury rozumnej, wszystkie nasze pragnienia¹⁶⁸. Jak w *Sumie teologicznej* napisał św. Tomasz: „*Kontemplowanie prawdy [...] jest celem całego życia ludzkiego*”¹⁶⁹. Takie szczęście przekracza rozumienie i siły samego człowieka¹⁷⁰. W odniesieniu do tego można uwidocznić fakt, że pełnią spełnienia człowieka jest wieczne przebywanie z Bogiem, które jest możliwe dopiero po śmierci. Wtedy nastąpi zjednoczenie z Bogiem, jedynym przedmiotem kontemplacji mogącym całkowicie zaspokoić najwyższe władze duszy¹⁷¹. Niebo, które jest stanem i miejscem przebywania z Chrystusem¹⁷², to doskonała komunია życia i miłości, która jest celem ostatecznym i spełnieniem najgłębszych dążeń człowieka, stanem najwyższego i ostatecznego szczęścia¹⁷³. Dopiero tam odnajdziemy naszą prawdziwą tożsamość, wtedy ukaże się jacy naprawdę jesteśmy¹⁷⁴, ponieważ osiągniemy doskonałość ontyczną poprzez miłosne przebywanie z Bogiem. Trzeba jednakże podkreślić, że tajemnica wiecznej komunii z Trójcą świętą przekracza wszelkie możliwości naszego rozumienia i wyobrażenia¹⁷⁵, jak jest napisane w I Liście do Koryntian: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”¹⁷⁶. Na Ziemi jeszcze nie jesteśmy w stanie zobaczyć Boga. Z powodu swojej transcendencji może być On widziany, takim jaki jest, dopiero poprzez ukazanie swojej tajemnicy dla bezpośredniej kontemplacji ze strony człowieka. Ta kontemplacja Boga w chwale niebieskiej to „wizja

¹⁶⁸ Zob. Psalm 103, 5.

¹⁶⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II, q. 180, a. 4.

¹⁷⁰ KKK 1722.

¹⁷¹ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 407.

¹⁷² Por. J 14, 3; Flp 1, 23; 1 Tes 4, 17.

¹⁷³ Zob. KKK 1024.

¹⁷⁴ Zob. 1 J 3, 2.

¹⁷⁵ KKK 1027.

¹⁷⁶ 1 Kor 2, 9.

uszcześliwiająca”¹⁷⁷, do której każdy człowiek jest powołany. Być dopuszczonym do widzenia Boga to wieczna radość wynikająca ze zbawienia i przebywania z Panem. Szczęście czyni nas uczestnikami Boskiej natury i życia wiecznego¹⁷⁸. Wraz z nim człowiek wchodzi do chwały Chrystusa i do radości życia trynitarnego¹⁷⁹.

3.1. Bóg najwyższym dobrem

Dobra zewnętrzne nie stanowią wypełnienia pragnień człowieka. Mimo że są one potrzebne i konieczne w normalnym życiu, to muszą być wykorzystywane z roztropnością i umiarkowaniem. Św. Tomasz powołując się na ewangelię św. Mateusza¹⁸⁰, uważał, że aby móc dążyć do doskonałości należy porzucić dobra doczesne, aby prawdziwie otworzyć się na dobra duchowe. Odpowiedni dystans do dóbr materialnych i brak przywiązania do bytów stworzonych kieruje nas do Tego, który swoim istnieniem przewyższa wszystko, to, co jesteśmy w stanie objąć zmysłami. Dobra zmysłowe, za którymi tak często gonimy, nie stanowią o naszym człowieczeństwie, na zbyt często oddalając nas od wartości i tego jedyne Dobra. Tylko byt ujmowany intelektualnie może stanowić niewyczerpalne dobro, inspirację oraz miłość.

Człowiek będąc bytem przygodnym, źródło swojego istnienia odkrywa w stwórczym akcie Boga i tylko w Nim może znaleźć swoje spełnienie. On, będąc samoistnym istnieniem musi zawierać w sobie całą pełnię – doskonałość. Żadnej z

¹⁷⁷ KKK 1028.

¹⁷⁸ Por. J 17, 3.

¹⁷⁹ KKK 1727.

¹⁸⁰ Mt 19, 21.

doskonałości, jakie są w rzeczach, nie może brakować Bogu¹⁸¹. W szczęśliwości niebieskiej zawierają się wszystkie dobra ziemskie, uporządkowane i wysublimowane¹⁸². Pragnienie doskonałości zostaje wypełnione w Doskonałości pełnej¹⁸³. Jak napisał św. Tomasz z Akwinu w Sumie teologicznej: „[...] *Ze szczęśliwości ziemskich, polegających na rozkoszy, bogactwach, władzy, godnościach i sławie, [człowiek] ma: zamiast rozkoszy - radość z siebie i ze wszystkiego innego; zamiast bogactw - całkowitą samowystarczalność jaką zapewniają bogactwa; zamiast władzy - wszechmoc; zamiast godności - rządy nad wszystkim; zamiast sławy - podziw całego stworzenia*”¹⁸⁴. Widzimy więc, że wieczne przebywanie z Bogiem jest stanem doskonałym, również dzięki nagromadzeniu wszystkich dóbr. Nie mają one oczywiście wymiaru materialnego (tak jak w życiu ziemskim), ale stanowią całkowite wypełnienie także i doczesnych pragnień ludzkich. Ta otwarta wspólnota świętych jest więc także i dopełnieniem wszystkich międzyludzkich odniesień. Całkowita wzajemna otwartość pełni członków Ciała Chrystusowego oraz bezpośrednia bliskość miłości, daje pewność, że w drugim człowieku osiągamy Boga, a w Bogu drugiego człowieka¹⁸⁵.

Jak zostało zaznaczone wcześniej, osiągnięcie pełni szczęścia nie polega na akcie woli, ale na kontemplacji Boga, rozumianej jako intelektualna wizja stanowiąca nieutracany stan spełnienia bytu. Sama wola pragnie dobra i do niego dąży, a osiągnąwszy je, raduje się nim. Jednakże sama wola nie jest w stanie uchwycić dobra, ponieważ jest to rolą intelektu. Wynika z tego, że szczęście jako uchwycenie Dobra najwyższego dokonuje się poprzez najdoskonalszy dar – intelekt.

¹⁸¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 4, a. 2, ad. 2.

¹⁸² É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 407.

¹⁸³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 26, a.4, co.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1985, s. 255.

3.2. Widzenie istoty Boga szczęściem pełnym

Gdy będziemy zbawieni, widzenie istoty Boga będzie wypełnieniem wszystkich naszych pragnień, ponieważ zachwyty i pełnia miłości przenikająca człowieka ogarnie całą jego istotę. Dzięki czystej i niezmaconej wizji Jego Boskiej istoty, zobaczymy Go we wszystkich Jego godnych podziwu atrybutach. Wówczas ujrzemy oblicze najwspanialszej i majestatycznej tajemnicy najświętszej Trójcy Świętej – najgłębszej, najbardziej wysublimowanej i najtrudniejszej do pojęcia spośród wszystkich tajemnic, jakie Bóg kiedykolwiek objawił człowiekowi. Zobaczymy wieczystego Ojca, Jego jedyne Syna zrodzonego przed wszystkimi wiekami oraz Ducha Świętego, pochodzącego od Ojca i Syna. Będziemy mogli przekonać się, w jaki sposób tworzą Oni trzy realnie istniejące Osoby, a jednocześnie stanowią niepodzielną Istotę. Ujrzymy twarzą w twarz wielkiego, wiecznego Boga takim, jakim jest, w nieskończonej wieczności Jego trwania¹⁸⁶.

Widzenie Stwórcy oznacza, że umysł, będący najwyższą substancją duszy, zostanie podniesiony światłem chwały do oglądania Bożej istoty poprzez niczym nieograniczone poznawanie Jego Boskiej światłości. W tym widzeniu dusza ogląda Boga bezpośrednio, poznaniem umysłowym, a nie za pośrednictwem jakiegoś obrazu czy wyobrażenia¹⁸⁷. Teologowie definiują światło chwały jako nadprzyrodzoną moc umysłową napełniającą duszę, dzięki której może ona oglądać Boga, czego nigdy by nie mogła uczynić samodzielnie za pomocą swych naturalnych zdolności¹⁸⁸. W widzeniu, które nastąpi w niebie, Boga nie będzie się poznawało poprzez formy poznawcze innych rzeczy („tak jak w zwierciadle”), będzie to widzenie bezpośrednie („twarzą w twarz”)¹⁸⁹.

¹⁸⁶ F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, s. 30.

¹⁸⁷ Tamże, s. 11.

¹⁸⁸ Tamże, s. 95.

¹⁸⁹ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Suppl., q. 92, a. 1, ad. 15.

Jednakże trzeba podkreślić, że to nie tylko owy ogląd, który ma na celu poznanie Boga i uzyskanie wiedzy o Nim, powoduje radość człowieka. Umysł ludzki nie zadowala się samą wiedzą, nawet tą najdoskonalszą z możliwych. Umysł pragnie również miłować Boga i radować się Jego poznawaniem. Świadomość zjednoczenia i widzenie osób Boskich będzie osiągnięciem celu ostatecznego. Człowiek poznający Boga, nie będzie pragnął poznawać nic innego, ponieważ w Bogu odnajdzie on pełnię.

W wiecznym widzeniu istoty Stwórcy nie ma żadnego następstwa, lecz wszystko, postrzega się równocześnie i jednym aktem. Owa perspektywa realizuje się więc przez uczestnictwo w wieczności. Ta bezpośrednia wizja sprawiająca, że Bóg staje się wszystkim we wszystkim, wypełnia całkowicie człowieka¹⁹⁰. Oglądanie Boga niesie za sobą moc przemiany, to znaczy moc przekazywania duszy atrybutów, jakich nie posiadała wcześniej albo posiadała je jedynie potencjalnie. Tak więc dusza oglądająca Boga takim, jakim jest, zostaje przemieniona. Pięknieje na podobieństwo Boga, ubogaca się Jego bogactwem, uświęca Jego świętością i uszczęśliwia Jego wyjątkowym szczęściem. Oglądając Boga, dusza staje się uczestnikiem Boskiej natury i zanurza się na wieczność w Boskiej jasności¹⁹¹.

Skoro przedmiotem widzenia jest Bóg, który jest wieczny, intelekt stworzony staje się uczestnikiem życia wiecznego¹⁹². Z tego wynika, że ci, którzy osiągnęli ostateczną szczęśliwość przez widzenie Boga, nigdy jej nie utracą¹⁹³. Jeśli ktoś przestaje widzieć coś, co wcześniej widział, to staje się tak dlatego, że traci zdolność widzenia, gdy nie chce widzieć (gdy odwraca wzrok), lub z powodu usunięcia przedmiotu postrzeganego. Zasada ta obowiązuje powszechnie, obojętnie, czy mówimy o widzeniu zmysłowym czy o widzeniu intelektualnym. Substancja obdarzona umysłem nie może stracić zdolności widzenia Boga ani przez utratę

¹⁹⁰ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 255.

¹⁹¹ F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, s. 24.

¹⁹² Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. II, s. 170, III, 61.

¹⁹³ Por. Tamże, s. 171, III, 62.

istnienia, ponieważ jest wieczna, ani przez brak światła dzięki któremu ogląda Boga, ponieważ to światło jest przyjmowane w sposób niezniszczalny, zgodnie z naturą i przyjmującego i dającego. Nie może też brakować jej woli cieszenia się tym widzeniem, przez które pojmuje, iż to widzenie jest jej ostateczną szczęśliwością; podobnie nie może chcieć być nieszczęśliwą. Nie przestanie też widzieć z powodu usunięcia przedmiotu, gdyż przedmiot ten, którym jest Bóg, nigdy się nie zmienia ani nie oddala od nas. Jest więc niemożliwe, by owo uszczęśliwiająca widzenie Boga kiedykolwiek się skończyło¹⁹⁴.

Widzenie Boga także nigdy nie może się wyczerpać. Nie jest możliwy stan, który będzie stanowił kres poznania Boga, czy odczucie zmęczenia nieustanną kontemplacją Stwórcy. Ponieważ Bóg uczynił niebo dla siebie i swoich wybrańców, uczynił je tak pięknym i wspaniałym, że błogosławieni, kontemplując jego uroki przez całą wieczność, ani na moment nie zaznają znużenia¹⁹⁵. Utrata radości czy apatia pojawia się wtedy, gdy rzecz, która wywoływała ów stan, sprawia zmianę, niszcząc czy osłabiając jego moc. Dlatego też władze zmysłowe, które w działaniu ulegają zmęczeniu pod wpływem zmiany w organach cielesnych, doznają znużenia po pewnym czasie korzystania z rzeczy, którą przedtem odczuwały jako przyjemną. Tymczasem substancja Boża nie niszczy, lecz w najwyższym stopniu udoskonala intelekt. W widzeniu jej nie ma też żadnej czynności, którą by się wykonywało przez organ cielesny. Jest więc nie możliwe, by to widzenia znużyło kogoś, kto wcześniej czerpał z niej radość¹⁹⁶.

Podążając za myślą Akwinaty możemy stwierdzić, że tylko Byt niezmienny i wieczny może być wypełnieniem wszystkich naszych pragnień. Ten, który nas stworzył w sposób najbardziej pełny może nas doprowadzić do szczęścia doskonałego. Stan, w którym nie będziemy już cierpieć ani doznawać bólu czy lęku, dostępny będzie dopiero po śmierci. Nieprzemijające przebywanie w niebie oraz

¹⁹⁴ Tamże, s. 173, III, 62.

¹⁹⁵ M. von Cochem, *Cztery sprawy ostateczne. Śmierć – Sąd – Piekło – Niebo*, tłum. J. Irzykowski, Gdańsk 1995, s. 169.

¹⁹⁶ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, s. 173, III, 62.

kontemplacja nieustającej Miłości oraz Prawdy będzie urzeczywistnieniem naszego bytu. Miłość, rozumiana jako główna cnota teologalna, będzie mogła być wyrażana w sposób bezgraniczny. Życie wieczne, będzie wizją uszczęśliwiającą, czyli poznaniem oraz miłowaniem Boga w Jego istocie, czemu będzie towarzyszyła niczym niezmacona radość. Dusza jednocząc się ze Stwórcą w cudowny i intymny sposób stanie się częścią Boskiej natury, nie tracąc przy tym osobowej świadomości i istoty¹⁹⁷. Będąc zanurzeni w ogromie Jego radości będziemy czerpać niewyobrażalną rozkosz z uczestnictwa w Jego nieskończonej chwale, a także z posiadania wszystkiego, co do Niego należy. Święci będą nieustannie radowali się, składali dziękczynienie – a osiągnąwszy spełnienie wszelkich pragnień i nie mając już jakichkolwiek niespełnionych potrzeb – spoczną w Bogu, będącym ich ostatecznym celem¹⁹⁸. Nasza wola będzie zjednoczona z wolą Pana¹⁹⁹, przez to żadne zaniedbanie, ani żaden błąd nie będzie już możliwy. Świadomość możliwości niezakłóconego miłowania Stwórcy oraz radość z tego wynikająca będzie nieutralnym stanem miłosnej szczęśliwości.

¹⁹⁷ Łaska Boga nie zniszczy ludzkiej natury, ale ją udoskonali.

¹⁹⁸ Zob. F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, s. 17.

¹⁹⁹ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II – II, q. 26, a. 13, co.

ZAKOŃCZENIE

Niniejsza praca, która miała na celu przybliżenie koncepcji szczęścia, ukazała nam, że nie jest to materia jednoznaczna i łatwa w definicji. Zawilość oraz brak schematycznego uogólnienia pociągnęła za sobą głębszą analizę eudajmonizmu. W pracy tej zajmowałam się koncepcją szczęścia w aspekcie ogólnym, starając się uporządkować wielość poglądów oraz ukazując logiczny ciąg wynikających z siebie koncepcji. Eudajmoniczny aspekt cnót i darów Ducha Świętego, ze względu na swój szczegółowy wymiar nie został w pracy poruszony.

Rozpoczynając od poprzedników św. Tomasza z Akwinu, ukazałam tych, na których Akwinata zwrócił szczególną uwagę. Ujęcie Arystotelesa przypomniało nam, że aby być szczęśliwym, należy dobrze żyć i dobrze się mieć oraz, że szczęście polega na doskonałości w rozwijaniu dzielności i uprawianiu cnoty. Arystoteles był przekonany, że skoro do szczęścia konieczne jest posiadanie wszystkich dóbr, to należy ćwiczyć wszystkie ludzkie zdolności. Potrzeba nieustannego zdobywania wiedzy i umiejętności była elementem naturalnym i niezbędnym na drodze do eudajmonizmu. Myśl ta ma odzwierciedlenie w koncepcji św. Tomasza, który za nauką Chrystusa pouczał nas o korzystaniu z talentów, które otrzymaliśmy od Boga. Ciągłe rozwijanie się, zaznajamianie się ze znaczącymi poglądami oraz nabywanie doświadczenia życiowego i mądrości, sprawia, że żyjemy coraz bardziej rozumnie, przez co przybliżamy się do Boga. Szczęście dla Stagiryty było najwyższym dobrem, celem realnym, możliwym do osiągnięcia oraz celem ostatecznym każdego człowieka. Również cnota, jako stałe przysposobienie do czynienia dobra, była nieodzownym jego elementem. To duchowe określenie doskonałości człowieka kształtowało go, poprzez wybieranie dobra i unikanie zła. Osiągnięcie spełnienia nie byłoby możliwe bez obecności bliskich osób. Człowiek, który byłby samotnikiem, byłby pozbawiony osób, którym mógłby wyświadczać dobro oraz dzięki którym mógłby stawać się być lepszy. To druga osoba weryfikuje

nasze postawy, ukazując nam prawdę o nas samych, dzięki czemu możemy dążyć do doskonałości. Odkrywanie oraz poznawanie prawdy jest nieodzownym elementem kontemplacji teoretycznej, która dla Arystotelesa była najbardziej cenionym sposobem życia. Cechuje się ona stałością, rozumnością, najpełniej wykorzystując władze ludzkie. Rozum poprzez kontemplację teoretyczną odkrywa prawdę, dobierając odpowiednie środki na drodze do szczęścia. Myślenie to będzie bliskie św. Tomaszowi, który rozwinie ten temat w *Sumie teologicznej*, utożsamiając kontemplację z prostym oglądem prawdy w świetle miłości.

Widzimy więc, że dla Arystotelesa na szczęście składa się zarówno: dobre, pomyślnie życie, przyjaźń jak i doskonałość oraz kontemplacja prawdy. Elementy te są ściśle ze sobą powiązane, ponieważ życie jest działaniem, które aby było szczęśliwe musi się cechować odpowiednim dobrem środków na drodze do uprzednio wyznaczonego celu.

Kiedy pisałam o św. Augustynie, podkreślałam jego silne pragnienie, jakim było odnalezienie trwałej i niezmiennej radości. Zmagania, których doświadczał w swoim życiu, poszukując własnej drogi wyznaczyły rytm jego filozofii. Otaczający świat, ludzie, ziemskie przyjemności nie były w stanie go nasycić. Nadal szukał czegoś, co byłoby w stanie wypełnić jego pragnienia. To, co było tematem przewodnim jego rozważań, to refleksja związana z kondycją etyczną człowieka i poznaniem pierwszej przyczyny wszystkich bytów – Boga. Aby stawać się człowiekiem lepszym – według św. Augustyna – należy dogłębnie poznać siebie. Prawda jest warunkiem koniecznym i niezbędnym na tej drodze. Zasada poznania własnej duszy jest więc potrzebna, aby poprzez tę wiedzę, żyć w zgodzie ze swoją naturą, to znaczy, by zająć to miejsce, jakie nam przystoi. Widzimy więc, że konsekwencja rozważań myśliciela z Hippony, doprowadziła go do swoistego rodzaju symbiozy między filozofią a treściami Objawienia. Zdał on sobie sprawę, że człowiek nie może w pełni cieszyć się szczęśliwością, kiedy boi się, że utraci to, co kocha. Prawdziwego szczęścia nie może, więc zapewnić, nic co nietrwałe i śmiertelne. A skoro tylko Bóg jest wieczny i niezmienny, to tylko On może stanowić prawdziwe wypełnienie pragnień człowieka. Tylko podążanie za Stwórcą, może sprawić, że człowiek będzie szczęśliwy. Przypominając św. Augustyna,

trzeba podkreślić, iż uważał on, że tutaj na Ziemi, człowiek jest poddawany wielu próbom, cierpieniom oraz sytuacjom, które trudno mu akceptować, dlatego też, prawdziwe i niezmiennie szczęście, może on osiągnąć dopiero w życiu wiecznym, gdy będzie przebywał z Bogiem. Podobną myśl odnajdujemy u św. Tomasza, który był zdania, że pełnię szczęścia osiągniemy dopiero po śmierci, gdy będziemy mogli wiecznie kontemplować Pana.

Przechodząc do koncepcji św. Tomasza, w pracy zostało ukazane, że sądził on, iż na Ziemi możemy osiągnąć szczęście, ale niepełne. Nie jest to szczęście doskonałe, ponieważ istnienie bólu oraz cierpienia wpływa negatywnie na nasze przeżywanie radości i spełnienia. Nie jesteśmy w stanie uniknąć zła oraz sytuacji od nas niezależnych. A utracalność dobra i obawy z tego wynikające nie pozwalają nam odczuwać pełni szczęśliwości. Myśl, która jest bardzo obecna w antropologii Akwinaty, ukazuje, że to, co odróżnia człowieka od innych bytów materialnych, to posiadanie intelektu i wolnej woli. Dlatego też, to właśnie rozum sprawia, że człowiek jest w stanie rozpoznać cel (często przeciwstawiając się zmiennym emocjom i namiętnościom), poprzez działanie woli, może do niego dążyć. Tym celem jest szczęście, które jest dobrem doskonałym i które zaspokaja pożądaną w sposób zupełny; nie byłaby bowiem szczęśliwość celem ostatecznym, jeśli po jej osiągnięciu można by jeszcze czegokolwiek pożądać. Szczęście nie jest więc czynnością zmysłową, ale czynnością intelektu, ponieważ jest on najdoskonalszą władzą człowieka. W kolejnym paragrafie wyjaśniłam, że szczęście człowieka nie może zawierać się w żadnym dobru stworzonym, cielesnym, we władzy, sławie, chwale, czy innych dobrach materialnych, ponieważ nie są one w stanie w pełni nasycić człowieka. Tylko byt poznawalny intelektualnie, może stanowić dobro najwyższe i być prawdziwym źródłem szczęścia. Ponieważ to Bóg jest celem ostatecznym, dla Akwinaty wiara jest niezbędnym elementem na drodze do szczęścia. Mimo że na Ziemi człowiek nie jest w stanie odczuwać pełnego i doskonałego zadowolenia, to miłosne przyłgnięcie do Boga stanowi pewną namiastkę szczęścia wiecznego. Mówiąc o łasce wiary, trzeba zauważyć, że jest ona darmowym, niczym nie zasłużonym obdarowaniem człowieka. Kolejny i ostatni rozdział poświęciłam życiu wiecznemu, które jest najwyższą formą szczęśliwości,

ponieważ tylko nieskończony, niezmienny Bóg jest w stanie wypełnić ostateczny cel natury rozumnie, wszystkie nasze pragnienia. Dzięki czystej i niezmaconej wizji Stwórcy, zobaczymy Go we wszystkich Jego godnych podziwu atrybutach. Wówczas ujrzemy oblicze najwspanialszej i majestatycznej tajemnicy najświętszej Trójcy Świętej – najgłębszej, najbardziej wysublimowanej i najtrudniejszej do pojęcia spośród wszystkich tajemnic, jakie Bóg kiedykolwiek objawił człowiekowi. W wiecznym widzeniu istoty Stwórcy nie będzie żadnego następstwa, lecz wszystko, postrzegać będziemy równocześnie i jednym aktem. Owa perspektywa realizuje się więc przez miłosne uczestnictwo w wieczności. Jest to najwyższy, nieutralalny stan szczęśliwości.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

PISMO ŚWIĘTE

- *Biblia Tysiąclecia*, (wydanie piąte), pod red. K. Dynarskiego, M. Przybył, Poznań 2000.

ŚW. TOMASZ Z AKWINU

- *Streszczenie teologii w: Święty Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, K. Suszyło, M. Starowieyski, W. Giertych, Kęty 1999.
- *Summa contra gentiles*, t. II, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.
- *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, Londyn 1981.
- *Traktat o szczęściu*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2008.

ARYSTOTELES

- *Etyka eudemejska*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Narecki, Warszawa 1977.
- *Etyka nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.
- *Etyka wielka*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1996.

- *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010.

ŚW. AUGUSTYN

- *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, Warszawa 1953.
- *O Trójcy św.*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- *O wielkości duszy*, tłum. D. Turkowska, Warszawa 2010.
- *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2006.
- *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.
- *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 2010.
- *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2007.

BOECJUSZ

- *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962.

DOKUMENTY KOŚCIOŁA

- *Dei verbum w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje, Pallotinum*, Poznań 2002.
- *Dominus Iesus w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje, Pallotinum*, Poznań 2002.

Opracowania

- GILSON É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003.
- SALIJ J., *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995.
- BOUDREAUX F. R., *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, tłum. W. Turek, Gdańsk 2004.
- CHADWICK H., *Augustyn*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2000.
- COPELSTON F., *Historia filozofii tom 2 Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004.
- CYCERON, *O najwyższym dobru i złu*, tłum. W. Kornatowski, w: *Cyceron, Pisma filozoficzne*, tom III, Warszawa 1961.
- DONI R., *Święty Augustyn. Poszukiwanie prawdy*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2003.
- GILSON É., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965.
- GILSON É., *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- GOGACZ M., *Platonizm i Arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Warszawa 1996.
- HEMINGWAY E., *Stary człowiek i morze*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 1987.
- KAMIŃSKA-SZMAJ I., *Słownik Wyrazów Obcych*, Wrocław 2001.
- KIJEWSKA A., *Św. Augustyn*, Warszawa 2007.
- NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA J., *Czar przyjaźni. Z rozmyślań nad VIII i IX księgą Etyki nikomachejskiej Arystotelesa*, w: *Roczniki Humanistyczne*, XVI (1968), z. 3.
- RATZINGER J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1985.

- REALE G., *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, tłum. E. I. Zieliński, t. 2, Lublin 1997.
- RICOEUR P., *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastrzewska, Kęty 2005.
- SALIJ J., *Wiara jako owoc łaski i wolnej woli*, Referat przedstawiony w ramach konferencji Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki „Nauka-Etyka-Wiara” w Rogowie, 18-21 X 2007r.
- SEŃKO W., *Filozofia wczesno chrześcijańska*, w: *Katolicyzm wczesnego średniowiecza*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1972.
- STĘPIEŃ T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2009.
- STĘPIEŃ T., *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne XXII/1/2009*, s. 63-73.
- STĘPIEŃ T., *Opatrzność Boża w nauce filozofów*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne XIX/2006*, s. 109-120.
- TATARKIEWICZ W., *O szczęściu*, Warszawa 1962.
- WOJTYŁA K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
- WOJTYŁA K., *Zagadnienie normy i szczęścia. Na gruncie dobra godziwego – Arystoteles*, w: *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność III*, pod red. T. stycznia, J. W. Gałkowskiego, A. Rodzińskiego, A. Szostka, Lublin 1986.
- WHITE N., *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, Kraków 2008.
- VON COCHEM M., *Cztery sprawy ostateczne. Śmierć – Sąd – Piekło – Niebo*, tłum. J. Irzykowski, Gdańsk 1995.