

ŚW. TOMASZ Z AKWINU
SUMA TEOLOGICZNA
Tom 11

O SPRAWNOŚCIACH

(1 – 2, qu. 49 – 70)

Przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył
O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P.

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA
WYDAWNICZEGO "VERITAS"
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

ZAWARTOŚĆ TOMU 11

1. Przedmowa tłumacza
2. Tabela: Podział sprawności
3. Traktat: O SPRAWNOSCIACH (1-2, qu. 49 - 70)
4. Odnośniki
5. Objasnienia
6. Wykaz ważniejszych objaśnionych terminów
7. Wskazówki bibliograficzne
8. Spis zagadnień i artykułów (Spis rzeczy)

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Traktat O SPRAWNOŚCIACH, obok traktatu O CELU OSTATECZNYM, stanowi podstawę tomistycznej pedagogiki oraz ascetyki, czyli nauki o wychowaniu i samowychowaniu człowieka. Wszak wychowanie to właśnie usprawnienie całej osobowości człowieka i wszystkich jego sił zgodnie z naturą ludzką i właściwym celem życia ludzkiego.

Jest to równocześnie jeden z najpiękniejszych traktatów nie tylko w Sumie Teologicznej, ale także w całej literaturze, odnoszącej się do tego przedmiotu, i pouczającej, co należy czynić, by spełnić przykazanie Jezusa Chrystusa (Mt. 5,48): „Bądźcie tedy doskonali, jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest”.

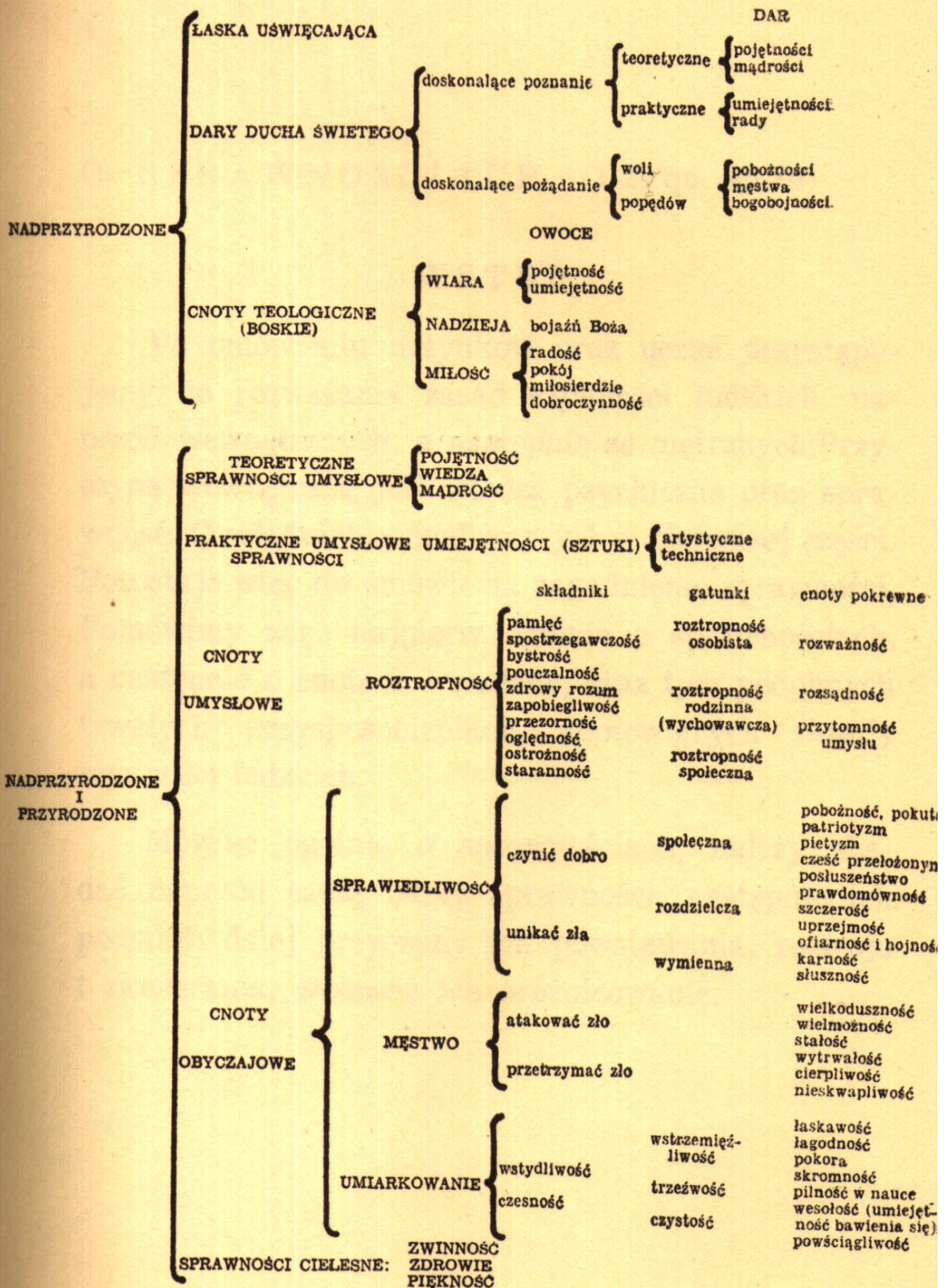
Poczuwam się do obowiązku przestrzec Czytelnika, że tytuł „De habitibus” który za O. J. Woronieckim tłumaczymy przez „sprawności”, jest u św. Tomasza wyrazem bardzo wieloznacznym, jak to zobaczymy w 1 artykule; w tym zaś znaczeniu, w jakim go używa Akwinata w naszym traktacie, ma znacznie szerszy zakres niż sprawność. Wyraża bowiem wszelkie trwałe przysposobienie do dobra lub zła w istnieniu i w działaniu. Obejmuje więc tak cechy dodatnie, czyli przymioty, jak i ujemne, czyli wady; tak własności statyczne, np. piękność ciała i brzydota, chudość i otyłość, jak i dynamiczne, tak cnoty jak i nałogi, np. męstwo i tchórzostwo, wiedzę i głupotę. Natomiast sprawnością nie nazwiemy w języku polskim ani brzydoty, ani piękna, ani jakiegokolwiek dodatniej lub ujemnej cechy statycznej. ani takich przymiotów umysłu jak wiedza ani takich nałogów lub wad moralnych, jak lenistwo, niedbalstwo, tchórzostwo, nieśmiałość, głupota, nierozsądność itp. Mówiąc o sprawności w języku polskim mamy na myśli pewną łatwość i gotowość do działania w dobrym lub złym kierunku przy niewielkim stosunkowo zużyciu sił w porównaniu do wielkości dokonanego dzieła. Sprawną np. zwiemy maszynę, w której stosunek włożonej energii do otrzymanej pracy jest korzystny.

Ponieważ jednak faktycznie w naszym traktacie św. Tomasz, mimo szerszego zakresu wyrazu „habitus”, omawia zasadniczo i przede wszystkim właśnie ton co wyraża polski rzeczownik „sprawność”, przenosząc zagadnienie wad do następnego traktatu, i nie zajmując się cechami statycznymi - chyba tylko mimochodem – myślimy, że w naszym tłumaczeniu „habitus” przez „sprawność” wierniej oddamy myśl Doktora z Akwinu niż przez wprowadzenie innego wyrażenia, np. „trwała dyspozycja”, jakim posługuje się prof. Daniela Gromska w swym przekładzie greckiego odpowiednika „hexis” (Etyka Nikomachejska. PWN 1956), gdyż ten wyraz z kolei ma zbyt szerokie znaczenie, obejmujące np. temperament, nastroje, niektóre anatomiczne braki w organach ludzkiego ciała itp.

Dlaczego wyraz „intellectus” nie tłumaczymy przez „intelekt” ale przez umysł, wyjaśniliśmy w objaśnieniu do q.57, a.1. Bardzo prosimy Czytelnika, by przed rozpoczęciem czytania któregośkolwiek artykułu niniejszego traktatu, zechciał wpieryw zapoznać się z objaśnieniem tegoż artykułu. Ułatwi mu to zrozumienie terminologii, a czasem i myśli św. Tomasza. Życzymy także Czytelnikowi, by wytrwale studium traktatu „O sprawnościach” ułatwiło mu również usprawnienie wszystkich sił jego osobowości, „byśmy czyniąc prawdę w miłości, przez wszystko rozrastali się w Tego, który jest głową, w Chrystusa” (Ef. 4,15).

Tłumacz

PODZIAŁ SPRAWNOŚCI



NIEKTÓRE WADY MORALNE: chytryść, oportunizm, zarozumiałość, próżność.

O SPRAWNOŚCIACH (1-2, qu. 49-70)

WSTĘP

Po omówieniu uczynków oraz uczuć przystępujemy do rozważania zasad czynności ludzkich, naprzód wewnętrznych, a następnie zewnętrznych. Przyczyną wewnętrzną jest władza psychiczna oraz sprawność. O władzach mówiliśmy już w pierwszej części. Pozostaje więc do omówienia zagadnienie sprawności. Pomówimy więc najpierw ogólnie o sprawnościach, a następnie o cnotach i wadach, oraz tym podobnych trwałych przysposobieniach, stanowiących zasady czynności ludzkich.

Mówiąc ogólnie o sprawnościach, należy zbadać naprzód samą istotę sprawności, następnie ich podmiot, dalej przyczyny ich powstawania, rozwoju i zamierania, wreszcie ich zróżnicowanie.

ZAGADNIENIE 49

O ISTOCIE SPRAWNOSCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy sprawność jest jakością?
2. Czy sprawność jest określonym gatunkiem jakości?
3. Czy sprawność wyraża stosunek do czynu?
4. O potrzebie sprawności.

Artykuł 1

CZY SPRAWNOŚĆ JEST JAKOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie jest jakością, gdyż:

1. Św. Augustyn¹⁾ mówi, że wyraz: „*habitus*”, oznaczający sprawność, pochodzi od słowa: „*habere*”, który znaczy: mieć. Lecz mienie nie jest jakością, ale należy do innych rodzajów orzekania. Można przecież mieć jakąś wielkość, pieniądze itp. rzeczy. A więc sprawność nie jest jakością.

2. Wyraz *habitus* stanowi jeden z dziewięciu sposobów orzekania, jak to czytamy w *Kategoriach*²⁾, Lecz jeden sposób orzekania nie zawiera się w drugim. A więc sprawność nie jest jakością.

3. „Wszelka sprawność jest pewnym przysposobieniem” - czytamy w *Kategoriach*³⁾. Lecz przysposobienie to układ rzeczy n złożonej z pewnych części, jak zaznacza *Metafizyka*⁴⁾. To zaś przysługuje odrębnemu sposobowi orzekania, zwanemu „położeniem”. A więc sprawność nie jest jakością.

Ale z drugiej strony Filozof powiada⁵⁾, że sprawność to jakość trudno zmienna.

Odpowiedź. Wyraz: „*habitus*”, oznaczający sprawność, pochodzi od słowa: „*habere*” który znaczy: mieć. Otóż wyraz ten ma dwojakie znaczenie. Czasem bowiem wyraża, że człowiek, czy jakieś inne jestestwo, coś ma. Kiedy indziej znowu wyraża, że ktoś w jakiś sposób ma się w stosunku do siebie lub do innych rzeczy. Pierwszy sposób mienia jest wspólny różnym rodzajom orzekania i bytowania. Dlatego Filozof⁶⁾ zalicza „mienie” do nadkategorii, będących następstwami różnych rodzajów bytowania, takich jak przeciwieństwo, wcześniejszość, późniejszość itp. Pomiędzy zaś rzeczami, które się ma, zachodzi ta różnica, że w niektórych nie istnieje nic pośredniego między bytem, który coś ma, a tym, co ów byt ma. Np. między podmiotem a jego jakością czy wielkością nie ma nic pośredniego. W innych zaś rzeczach jedynie stosunek jest czymś pośrednim (między bytem, który coś ma, a tym, co ów byt ma). Np. gdy się mówi, że ktoś ma towarzysza lub przyjaciela. Bywają wreszcie rzeczy, w których takim pośrednikiem nie jest wprawdzie czynność lub doznanie, ale coś na sposób czynności lub doznania, np. gdy jedna rzecz jest tym, co stanowi ozdobę lub okrycie, a druga jest tym, co jest przyozdobione lub okryte. Dlatego Filozof powiada⁷⁾, że sprawność to jakby czynność bytu mającego coś i

mianego, jak to zachodzi w tych rzeczach, które mamy około nas. Do tego rodzaju rzeczy odnosi się szczególny ich rodzaj, zwany orzecznikiem mienia, o którym Filozof powiada ⁸⁾, że między mającym ubranie a ubraniem, które ów ktoś ma, pośredniczy mienie.

Natomiast kiedy mówimy, że ktoś lub coś ma się w pewien sposób w stosunku do siebie lub do innych rzeczy w ówczesnym tego rodzaju sposób „mienia się” stanowi pewną jakość. Otóż w tym znaczeniu sprawność jest jakością, o której mówi Filozof ⁹⁾, ucząc, że sprawność to dyspozycja, dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do innego bytu, np. zdrowie jest sprawnością w znaczeniu trwałego przysposobienia. W tym więc znaczeniu mówimy, że sprawność jest pewnego rodzaju jakością.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut odnosi się do mienia w ogólnym znaczeniu, wspólnego dla wielu rodzajów bytowania.

2. Dowód ten dotyczy mienia w znaczeniu pośrednictwa między bytem, który coś ma, a tym, co ów byt ma. W tym znaczeniu mienie stanowi odrębny orzecznik, jak widzieliśmy w osnowie artykułu.

3. Przystosowanie wyraża układ bytu złożonego z części. Ale jak uczy Filozof ¹⁰⁾, może to być układ podług miejsca, podług władzy psychicznej oraz podług gatunku. Podług Symplicjusza ¹¹⁾, te trzy sposoby obejmują wszystkie przystosowania a mianowicie: a) cielesne, które są układem podług miejsca, i te należą do kategorii położenia, które jest układem części w miejscu; b) dyspozycje niedoskonałe, polegające na niezupełnej gotowości i uzdolnieniu władz psychicznych, np. zapoczątkowanie wiedzy lub cnoty. c) oraz dyspozycje doskonałe w swoim gatunku, czyli, przystosowania zupełne, zwane sprawnościami.

Artykuł 2

CZY SPRAWNOŚĆ JEST OKREŚLONYM GATUNKIEM JAKOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie jest określonym gatunkiem jakości, gdyż:

1. Sprawność to dyspozycja, dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobiony, a to przysługuje każdej jakości, np. kształtowi, ciepłu, zimnu itp. A więc sprawność nie jest określonym gatunkiem jakości.

2. Filozof ¹²⁾, ciepło i zimno nazywa przystosowaniem lub sprawnością, tak samo jak chorobę lub zdrowie. Lecz ciepło i zimno należą do trzeciego gatunku jakości. A więc sprawność, jak i w ogóle przystosowanie, nie różni się od innych gatunków jakości.

3. To, że coś jest trudno zmienne, nie stanowi różnicowania w rodzaju jakości, ale raczej przynależy do zmian i doznań. Lecz różnicowanie, przynależne do jednego rodzaju, nie określa gatunków drugiego rodzaju, gdyż różnicowanie gatunkowe opiera się na różnicach należących do istoty danego rodzaju. Sprawność więc, określona jako przystosowanie trudno zmienne, nie jest określonym gatunkiem jakości.

Ale z drugiej strony powiada Filozof¹³⁾, że sprawność i przysposobienie to jeden z gatunków jakości.

Odpowiedź. Filozof, wymieniając cztery gatunki jakości, na pierwszym miejscu stawia przysposobienie i sprawność¹⁴⁾. Symplicjusz w swym Komentarzu do Kategorii¹⁵⁾, tak je różnicuje: „ pewne jakości są naturalne, gdyż z natury i zawsze przysługują rzeczy, inne są nabyte, pochodzą jakby z zewnątrz i są utracalne. Do tych ostatnich należy przysposobienie i sprawność, z których pierwsze jest łatwo utracalne, druga trudno utracalna. Spośród zaś naturalnych jakości jedne stanowią pewne uzdolnienia i te zwiemy władzami. Stanowią one drugi gatunek jakości; inne zaś wyrażają, że coś jest aktualnie już to w głębi, i wtedy mamy trzeci gatunek jakości, już to na powierzchni, i wówczas jest czwarty jej gatunek, a mianowicie kształt i postać”. Ale takie zróżnicowanie gatunków jakości nie wydaje się słuszne. Wiele jest bowiem postaci i kształtów nie naturalnych, lecz nabytych, jak również nie brak przysposobień naturalnych, a nie nabytych, np. zdrowie, piękność itp. Podział ten nie jest także zgodny z właściwym porządkiem gatunków, gdyż zawsze ton co jest bardziej naturalne, jest pierwsze.

Przy różnicowaniu więc przysposobień oraz sprawności od innych gatunków jakości należy wziąć pod uwagę co innego, a mianowicie ton że jakość to sposób istnienia jestestwa. Otóż sposób istnienia zależy od pewnej miary, jak to zaznacza św. Augustyn¹⁶⁾, wyraża bowiem coś, co jest wyznaczone przez pewną miarę. Podobnie więc jak ton co określa uzdolnienie materii (tworzywa) w stosunku do istnienia substancjalnego (takiego, jakie przysługuje jestestwu) zwie się różnicą substancjalną (jestestwową), tak ton co określa uzdolnienie podmiotu w stosunku do bytu przypadłościowego, zwie się jakością przypadłościową, która również stanowi pewną różnicę, jak stwierdza Filozof¹⁷⁾.

Sposób zaś, jako pewne określenie istnienia przypadłościowego podmiotu, można ujmować już to ze względu na samą naturę tego podmiotu, i wówczas mamy do czynienia z pierwszym gatunkiem jakości, już to ze względu na działanie i doznawanie, wynikające z tego, co jest podstawą natury, a mianowicie formy (istotności) oraz materii (tworzywa) i wtedy zachodzi trzeci rodzaj jakości; już to wreszcie ze względu na wielkość. Pojęcie zaś wielkości nie obejmuje ani zmienności, ani dobroci, czy złości. Dlatego czwarty gatunek jakości obejmuje rzeczy niezależnie od tych cech. Sposób zaś czy określenie podmiotu ze względu na działanie i doznawanie, należące do drugiego i trzeciego gatunku jakości, uwzględnia wprawdzie, czy coś staje się łatwo czy trudno, szybko przechodzi, czy trwa długo, ale nie uwzględnia ani dobra ani zła, gdyż ruch i doznawanie nie jest celem. Dobro zaś i zło zależy od celu.

Wreszcie sposób i określenie przedmiotu w stosunku do natury rzeczy, przynależne do pierwszego gatunku jakości, to właśnie sprawność i przysposobienie (dyspozycja), o którym mówi Filozof¹⁸⁾. Rozprawiając o duszy i ciele, powiada, że są pewne dyspozycje podmiotu doskonałego w stosunku do tego co najlepsze, przy czym nazywa doskonałym ton co jest przysposobione zgodnie ze swą naturą. Ponieważ zaś sama istotność i natura bytu jest jego celem i racją, że coś się staje¹⁹⁾, dlatego pierwszy gatunek jakości wyraża dobro lub zło, a także, czy coś łatwo lub trudno ulega zmianie, w miarę jak natura jest celem powstawania i zmiany. Dlatego Filozof sprawność

określa²⁰⁾ jako dyspozycję, która przysposabia kogoś dobrze lub źle, a gdzie indziej powiada²¹⁾, że dzięki trwałym przysposobieniom mamy się dobrze lub źle w stosunku do uczuć. Kiedy bowiem dany sposób odpowiada naturze bytu, wówczas jest dobry, a jeśli nie odpowiada, wówczas jest zły. Ponieważ zaś natura to pierwsza rzecz, którą w bycie trzeba brać pod uwagę, dlatego sprawność zaliczamy do pierwszego gatunku jakości.

Rozwiązanie trudności. 1. Przysposobienie to pewien stosunek. Dlatego jakość może przysposobić coś tylko w stosunku do czegoś. Otóż to, że coś jest dobrze lub źle przysposobione, stanowiąc istotę sprawności, zależy od natury, która jest celem. Natomiast kształt, ciepło, zimno itp. przysposabiają dobrze lub źle jedynie przez stosunek do natury rzeczy, w miarę jak coś jest z nią zgodne lub nie jest zgodne. Dlatego kształty i jakości zmysłowe, w miarę jak są zgodne lub niezgodne z naturą danego bytu, przynależą do sprawności lub przysposobień, gdyż kształt odpowiadający naturze bytu, podobnie jak i zgodna z nią barwa, przynależy do piękności; ciepło zaś i zimno ze względu na zgodność z naturą człowieka czy zwierzęcia, należy do zdrowia. W tym więc znaczeniu Arystoteles zalicza tego rodzaju cechy do pierwszego gatunku jakości.

2. Trudność tę rozwiązujemy podobnie jak poprzednią, chociaż inni podają inne rozwiązania, jak to zaznacza Simplicjusz w tymże miejscu.

3. Ta różnica, że coś jest „trudno zmienne”, różnicuje sprawność od zwykłej dyspozycji, a nie od innych gatunków jakości. Dyspozycja zaś występuje w dwojakim znaczeniu: a) jako rodzaj, do którego przynależy trwałe przysposobienie, a więc także sprawność, i w tym znaczeniu dyspozycja według Filozofa²²⁾ należy do pojęcia trwałego przysposobienia czyli sprawności; b) jako przeciwieństwo do trwałego przysposobienia, już to w miarę jak to co doskonale sprzeciwia się temu co niedoskonałe w zakresie tego samego gatunku, już to ze względu na istnienie różnych gatunków i różnych stopni w obrębie tego samego rodzaju. W pierwszym znaczeniu dyspozycja, zachowując nazwę ogólną, wyraża, że coś istnieje w czymś w sposób niedoskonały i łatwo utracalny, a trwałe przysposobienie, łącznie ze sprawnością, wyraża, że coś istnieje w czymś w sposób doskonały i niełatwo utracalny. W ten sposób dyspozycja przechodzi w trwałe przysposobienie, podobnie jak chłopiec przemienia się w mężczyznę.

Natomiast przy rozróżnieniu dyspozycji od trwałych przysposobień, jako różnych gatunków tego samego rodzaju, dyspozycjami w przeciwieństwie do sprawności nazywamy te jakości, przynależne do pierwszego gatunku, które są łatwo utracalne, gdyż przyczyny ich są zmienne, np. choroba i zdrowie; podczas gdy trwałymi dyspozycjami nazywamy te jakości, które z natury swej niełatwo ulegają zmianie, gdyż ich przyczyny są niezienne, np. wiedza i cnoty. W tym znaczeniu dyspozycja nie staje się trwałym przysposobieniem, zgodnie z myślą Arystotelesa, który na dowód słuszności tego rozróżnienia przytacza powszechny zwyczaj językowy nazywania trwałymi przysposobieniami jakości łatwo zmiennych, jeśli skutek jakiejś przypadłości staną się trudno zmienne, i przeciwnie, jeśli ktoś w sposób niedoskonały posiada wiedzę, tak że łatwo może ją utracić, zwyczaj językowy nazywa tego rodzaju jakość, mimo że z natury jest trudno utracalna, raczej dyspozycją, mówiąc, że ów ktoś

ma raczej dyspozycję do wiedzy niż wiedzę. Tak więc sprawność wyraża pewną długotrwałość, czego nie można powiedzieć o dyspozycji.

Nic też nie przeszkadza, by łatwość i trudność podlegania zmianom stanowiły różnicę gatunkową, mimo swej przynależności do kategorii ruchu i doznań, a nie do kategorii jakości, gdyż różnice te wydają się wprawdzie być czymś przygodnym dla jakości, niemniej stanowią o ich właściwym oraz istotnym zróżnicowaniu. Podobnie zdarza się w dziedzinie substancji (jestestw), że cechy przypadłościowe często pełnią rolę cech substancjalnych, jeśli wyrażają istotne zasady danego bytu.

Artykuł 3

CZY SPRAWNOŚĆ WYRAŻA STOSUNEK DO CZYNU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie wyraża stosunku do czynu, gdyż:

1. Każdy byt działa w miarę jak jest w istności. Otóż Filozof powiada²³⁾, że kto ma sprawność wiedzy, jest w możności poznania, ale inaczej niż przed nauczeniem się. A więc sprawność nie wyraża stosunku zasady do czynu.

2. To, co wchodzi do definicji jakiejś rzeczy, przysługuje jej z istoty swej. Lecz zasada czynności wchodzi do definicji władzy psychicznej, jak to udowodnił Arystoteles²⁴⁾. A więc do istoty władzy należy to, że jest zasadą czynności. To zaś, co jest czymś z istoty swej, stanowi pierwszy czynnik w każdym rodzaju. Jeśli więc sprawność jest zasadą czynności, jest czymś wtórnym w stosunku do władzy, a tym samym nie jest pierwszym gatunkiem jakości.

3. Zdrowie niekiedy jest trwałym przysposobieniem, podobnie jak chudość i piękność. Lecz cechy te nie wyrażają stosunku do czynności. A więc do istoty trwałego przysposobienia, jakim jest sprawność, nie należy ton by być zasadą czynności.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn²⁵⁾, że sprawność to coś, czym ktoś działa w razie potrzeby. Podobnie Komentator Arystotelesa mówi²⁶⁾, że sprawność jest tym, czym ktoś działa, gdy chce.

Odpowiedź. Sprawność pozostaje w stosunku do czynności, zarówno ze względu na swą własną istotę, jak też ze względu na podmiot, któremu przysługuje. Ze względu na swą istotę, gdyż do istoty sprawności należy stosunek zgodności lub niezgodności do natury danego bytu, a tan będąc celem jego powstania, jest podporządkowana innemu celowi, a mianowicie działaniu lub jakiemuś dziełu, do jakiego dochodzi się przez działanie. Dlatego sprawność wyraża nie tylko stosunek do samej natury bytu, ale także, wskutek tego, wyraża również stosunek do działania, jako celu natury lub jako drogi do niego. Dlatego Filozof²⁷⁾ określa sprawność jako dyspozycję, dzięki której, ktoś jest dobrze lub źle przysposobiony, już to w stosunku do siebie, czyli w stosunku do swej natury, już to w stosunku do czegoś innego, a mianowicie do celu.

Istnieją jednak pewne trwałe przysposobienia, jakie również ze względu na podmiot, któremu przysługują, wyrażają naprzód i przede wszystkim stosunek do

czynności, a to dlatego, że naprzód i przede wszystkim stanowią pewien stosunek do natury bytu. Jeśli więc sama natura bytu, któremu sprawność przysługuje, polega na stosunku do czynności, wówczas trwałe przysposobienie (a więc także sprawność) wyraża przede wszystkim stosunek do czynności. Nie ulega zaś wątpliwości, że natura i pojęcie władzy psychicznej wyraża zasadę (źródło) czynności. A więc sprawność jako trwałe przysposobienie władzy psychicznej, będącej jej podmiotem, wyraża stosunek do czynności.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawność, jako pewna jakość, jest istnością (aktem) i z tego względu może być zasadą działania. Niemniej jest w możliwości w stosunku do samego działania. Dlatego mówi się, że trwałe przysposobienie (a więc także sprawność) jest istnością pierwszą, a działanie wtórną²⁸⁾.

2. Do istoty przysposobienia, a więc i sprawności, nie należy stosunek do władzy psychicznej, ale stosunek do natury. Skoro zaś natura wyprzedza działanie, do którego odnosi się ta władza, dlatego pierwszym gatunkiem jakości jest przysposobienie wraz ze sprawnością, a wtórnym władza psychiczna.

3. Zdrowie jest przysposobieniem czy trwałą dyspozycją w stosunku do natury. Skoro jednak natura jest zasadą działania, tym samym wyraża stosunek do działania. Dlatego Filozof powiada²⁹⁾, że człowiek lub jakiś jego członek jest zdrowy, gdy może spełniać czynności istoty zdrowej. Podobnie także w innych sprawach.

Artykuł 4

CZY SPRAWNOŚCI SĄ KONIECZNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawności nie są konieczne, gdyż:

1. Przysposobienie to coś, dzięki czemu coś jest dobrze lub źle przysposobione do czegoś. Lecz każdy byt przez swą formę (istotność) jest dobrze lub źle przysposobiony. dzięki niej bowiem jest dobrem, podobnie jak i bytem. A więc nie potrzeba sprawności.

2. Sprawność to stosunek do czynności. Lecz władza psychiczna jest dostatecznie źródłem czynności, skoro władze naturalne są ich źródłem bez jakichkolwiek sprawności. A więc nie potrzeba sprawności.

3. Podobnie jak władze psychiczne, tak też i trwałe przysposobienia, odnoszą się zarówno do dobra jak i do zła. Podobnie też, jak władza nie zawsze działa, tak też i sprawność. Skoro więc są władze psychiczne, nie potrzebne są sprawności. Ale z drugiej strony sprawność to pewna doskonałość, a ta jest najbardziej konieczna, skoro stanowi cel (bytu). A więc sprawności są konieczne.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w dwu poprzednich artykułach, sprawność to pewne przysposobienie do natury bytu, względnie do jego działania lub celu, gdyż byt może być dobrze lub źle przysposobiony do tych trzech czynników. Aby zaś coś potrzebowało przysposobienia do czegoś, trzy rzeczy są niezbędne:

a) by to, co ma być przysposobione, było czymś innym, niż to, do czego ma być przysposobione, a więc, by się miało do niego tak, jak możliwość do aktu. Jeśli więc natura jakiegoś bytu nie jest złożona z możliwości oraz aktu (istności), a substancja jego

utożsamia się z jego działaniem, wówczas byt taki jest sam dla siebie celem, i nie może być w nim ani sprawności, ani jakiegokolwiek dyspozycji. Tak właśnie rzecz się ma z Bogiem.

b) Niezbędne jest również, by to, co jest w możności do czegoś innego, mogło być skierowane w różny sposób i do różnych rzeczy. Jeśli więc coś jest w możności do jednej tylko rzeczy, nie może być ani przysposobione ani usprawnione, gdyż tego rodzaju byt ma z natury swej właściwy stosunek do danej czynności. Jeśliby więc np. jakieś ciało niebieskie było złożone z formy (istotności) oraz takiej materii, która by nie była w stosunku możności względem innej formy, wówczas tego rodzaju ciało nie mogłoby być podmiotem przysposobienia ani tym samym sprawności w stosunku do owej formy n ani w stosunku do działania, gdyż natura tego rodzaju ciała jest w możności wykonywania tylko jednego wyznaczonego ruchu.

c) Niezbędne jest wreszcie, by wiele czynników współdziałało w przysposobieniu podmiotu do jednej z tych rzeczy n względem których jest w możności i które da się w różny sposób zastosować tak, by ów podmiot mógł być dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do formy (istotności lub cechy) albo do działania. Dlatego jakości, przysługujące naturze pierwiastków w jeden określony nie nazywamy dyspozycjami ani sprawnościami, lecz zwiemy je prostymi jakościami. Nazywamy zaś dyspozycjami czy przysposobieniem takie cechy jak zdrowie, piękność itp. rzeczy, które stanowią pewien zespół współczynników, mogących w różny sposób współdziałać. Dlatego Filozof powiada³⁰⁾, że sprawność to przysposobienie, a przysposobienie to stosunek złożonego bytu już to do miejsca, już to do możności (np. władzy psychicznej), już to do gatunku, jak to widzieliśmy powyżej³¹⁾.

Ponieważ więc jest wiele rzeczy, których natura i działanie wymaga współdziałania wielu czynników, dających się w różny sposób zastosować, dlatego konieczne są dyspozycje oraz sprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. Forma doskonali naturę rzeczy. Niemniej konieczne jest przysposobienie podmiotu do formy przez sprawność. Forma zaś jest z kolei przyporządkowana działaniu, które jest albo jej celem albo drogą do celu. Jeśli forma ma tylko jedno określone działanie, nie potrzeba jej żadnego innego przysposobienia, gdyż wówczas sama forma wystarczy do działania. Kiedy natomiast forma taka np. jak dusza, może w różny sposób działać, potrzeba by została przysposobiona do swych czynności przez sprawności.

2. Władza psychiczna niekiedy odnosi się do wielu rzeczy i dlatego potrzeba, by do jednej z nich została skierowana. Jeśli natomiast nie odnosi się do wielu rzeczy n wówczas nie potrzebuje skierowania za pośrednictwem sprawności. Dlatego siły naturalne nie wykonują swych czynności za pośrednictwem sprawności, gdyż same przez się są zwrócone w jednym kierunku.

3. To samo przysposobienie nie odnosi się do dobra i zła, jak to później zobaczymy. Natomiast ta sama władza odnosi się do dobra i zła. Dlatego potrzeba sprawności, by władzę tę skierować ku dobru.

ZAGADNIENIE 50

O PODMIOCIE SPRAWNOŚCI

Z kolei należy zastanowić się nad podmiotem sprawności. Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy w ciele są sprawności?
2. Czy dusza jest podmiotem sprawności ze względu na swą istotę, czy też ze względu na swe władze?
3. Czy sprawność może być we władzach zmysłowych?
4. Czy w umyśle jest jakaś sprawność?
5. Czy w woli jest jakaś sprawność?
6. Czy w jestestwach nie mających ciała istnieje sprawność?

Artykuł 1

CZY W CIELE SĄ SPRAWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w ciele nie ma żadnych sprawności, gdyż:

1. Komentator III księgi o duszy powiada³²⁾, że sprawność to przysposobienie, mocą którego człowiek działa wtedy, gdy chce. Czynności cielesne zaś nie podlegają woli, gdyż są przyrodzone. A więc w ciele nie ma sprawności.

2. Wszelkie przysposobienia cielesne łatwo podlegają zmianom. Sprawność zaś to jakość trudno ulegająca zmianom. A więc żadne przysposobienie cielesne nie jest sprawnością.

3. Wszelkie przysposobienie cielesne podlega zmianie. Lecz zmiana stanowi trzeci gatunek jakości, przeciwstawny sprawności. A więc w ciele nie ma żadnej sprawności.

Ale z drugiej strony powiada Filozof³³⁾, że zdrowie ciała czy nieuleczalna choroba to pewne przysposobienia.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu, sprawność to pewne przysposobienie podmiotu, znajdującego się w możności, już to do formy czyli istotności, już to do działania. W ciele zaś nie ma żadnej sprawności w znaczeniu przysposobienia do działania, gdyż wszelkie działanie ciała pochodzi już to z wrodzonej mu jakości, już to od duszy, która nim porusza. Otóż siły wrodzone, jak już widzieliśmy³⁴⁾, są skierowane do jednego celu i dlatego czynności, które pochodzą z samej natury ciała, nie podlegają usprawnieniu, skoro to wymaga, by jego podmiot był w możności do wielu rzeczy. Czynności zaś, których źródłem jest dusza za pośrednictwem ciała, zasadniczo należą do duszy, ubocznie zaś tylko do ciała. Sprawności zaś są współmierne czynnościom, skoro z podobnych czynności powstają podobne sprawności, jak to czytamy w Etyce³⁵⁾. Dlatego przysposobienia do tego rodzaju czynności są zasadniczo w duszy, a w ciele tylko ubocznie, w miarę jak ciało jest przysposobione i uzdolnione do obojętnej służby czynnościom duszy.

Kiedy jednak mówiąc o sprawności, mamy na myśli przysposobienie podmiotu do formy, wówczas trzeba uznać możliwość istnienia trwałego przysposobienia w ciele, które tak ma się do duszy jak podmiot do formy. W ten sposób zdrowie, piękność itp. stanowią trwałe przysposobienia. Nie są jednak sprawnościami w pełnym znaczeniu, gdyż ich przyczyny z natury swej łatwo ulegają zmianom.

Jak donosi Symplicjusz³⁶⁾, Aleksander nie uznawał istnienia w ciele żadnej sprawności ani żadnego przysposobienia, należącego do pierwszego gatunku jakości, który uważał za wyłączną własność duszy; wypowiedzi zaś Arystotelesa o zdrowiu i chorobie rozumie nie w tym znaczeniu, jakoby tu chodziło o pierwszy gatunek jakości, ale w charakterze przykładów, że niektóre jakości pierwszego gatunku, a więc sprawności i dyspozycje, nie są łatwo zmienne, inne zaś są łatwo zmienne, podobnie jak choroby i zdrowie. Ale takie tłumaczenie sprzeciwia się myśli Arystotelesa, skoro posługuje się on tym samym sposobem wyrażania się, podając przykład o zdrowiu i chorobie oraz o cnocie i wiedzy. Zresztą w swej Fizyce³⁷⁾ Arystoteles wyraźnie piękność i zdrowie zalicza do sprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut dotyczy sprawności w znaczeniu przysposobienia do działania oraz czynności cielesnych, których źródłem jest natura, a nie dusza; nie sprawdza się natomiast odnośnie do czynności pochodzących od duszy, których źródłem jest wola.

2. Wskutek zmienności przyczyn cielesnych przysposobienie cielesne nie jest zasadniczo trwałe. Można jednak uznać je za trwałe albo w stosunku do podmiotu w tym znaczeniu, że są nieusuwalne, dopóki trwa ich podmiot, albo w stosunku do innych dyspozycji. Natomiast jakości duchowe są zasadniczo trwałe z powodu trwałości ich podmiotu. Dlatego Arystoteles nie mówi, że trwałe zdrowie jest zasadniczo sprawnością, lecz że jest czymś na kształt sprawności, jak o tym świadczy tekst grecki. Natomiast jakości duchowe są zasadniczo trwałymi przysposobieniami.

3. Dyspozycje cielesne, przynależne do pierwszego gatunku jakości, zdaniem niektórych myślicieli, tym różnią się od trzeciego gatunku jakości, że te ostatnie polegają na stawaniu się i zmienianiu się. Dlatego zwiemy je doznaniem lub jakościami doznaniowymi. Kiedy jednak tego rodzaju jakości osiągną swą pełnię czyli niejako zdobędą swe zróżnicowanie gatunkowe, wówczas przechodzą do pierwszego gatunku jakości. Symplicjusz zbija tego rodzaju zdanie, gdyż z niego wynikałoby, że ogrzewanie należy do trzeciego gatunku jakości, gorąco zaś do pierwszego, wbrew nauce Arystotelesa, który także gorąco zalicza do trzeciego gatunku jakości.

Dlatego Porfiriusz, jak donosi tenże Symplicjusz³⁸⁾ uczy, że doznanie czy jakość doznaniowa oraz dyspozycja i trwałe przysposobienie różnią się w ciałach swym natężeniem. A mianowicie, gdy jakaś rzecz otrzymuje ciepło ulegając jedynie ogrzaniu, ale nie do tego stopnia, by sama mogła ogrzewać, wówczas jest doznaniem, jeśli od razu przemija, lub jakością doznaniową, jeśli pozostaje. Jeśli zaś do tego stopnia zostanie ogrzana, że sama zaczyna ogrzewać inne rzeczy, wówczas jest dyspozycją. Jeśli zaś ta dyspozycja stanie się trwałą, wówczas zwiemy ją przysposobieniem, tak że dyspozycja jest pewnym natężeniem czyli pełnią doznania czy jakości doznaniowej, a przysposobienie (wraz ze sprawnością i wadą) natężeniem

i pełnią dyspozycji. Sam Symplicjusz z kolei zbija to tłumaczenie, gdyż natężenie lub rozprężenie nie wyraża różnicowania ze względu na formę, ale jedynie ze względu na różne uczestnictwo ze strony podmiotu. Nie różnicuje więc gatunkowo jakości.

Wobec tego należy sprawę inaczej ująć. Jak widzieliśmy poprzednio³⁹⁾, dyspozycja to pewne przystosowanie jakości doznaniowych do natury, ze względu na zgodność ich z nią. Gdy więc nastąpi w nich zmiana, np. ciepłoty ciała lub równowagi jego płynów, następuje zmiana w stanie jego zdrowia lub choroby. Zasadniczo jednak samo przez się tego rodzaju zmiany nie stanowią ani przysposobień ani sprawności.

Artykuł 2

CZY DUSZA JEST PODMIOTEM SPRAWNOŚCI ZE WZGLĘDU NA SWĄ ISTOTĘ, CZY TEŻ ZE WZGLĘDU NA SWE WŁADZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawności przysługują duszy raczej ze względu na jej istotę niż ze względu na jej władze, gdyż:

1. Przysposobienia oraz sprawności wyrażają stosunek do natury, jak to już widzieliśmy⁴⁰⁾. Lecz natura bardziej zależy od istoty duszy niż od jej władz, gdyż dusza z istoty swej stanowi naturę danego ciała i jego formę. A więc sprawność przysługuje duszy ze względu na jej istotę, a nie ze względu na jej władze.

2. Przypadłość nie jest podmiotem przypadłości. Sprawność zaś jest przypadłością, podobnie jak i władze psychiczne zgodnie z tym, cośmy wykazali w I części⁴¹⁾. A więc sprawności nie przysługują duszy ze względu na jej władze.

3. Podmiot jest wcześniejszy od tego, co mu przysługuje. Sprawność zaś, jako pierwszy gatunek jakości, jest przed władzą, która należy drugiego gatunku. A więc władza psychiczna nie jest podmiotem sprawności.

Ale z drugiej strony Filozof wylicza różne sprawności w różnych władzach duszy⁴²⁾.

Odpowiedź. Sprawność, jak widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu, to pewne przysposobienie w stosunku do natury lub działania. Jako przysposobienie do natury czysto ludzkiej sprawność jest niemożliwa w duszy, gdyż sama dusza jest formą dopełniającą ludzką naturę. Z tego więc względu sprawność ta może być raczej w ciele, jako przysposobienie w stosunku do duszy, aniżeli w duszy w stosunku do ciała. Kiedy jednak chodzi o stosunek do wyższej natury, w której człowiek może uczestniczyć, zgodnie ze słowami św. Piotra (II,1,4): „abyście stali się uczestnikami Boskiego przyrodzenia”, nic nie przeszkadza, aby w naturze duszy ze względu na jej istotę istniała pewna sprawność, a mianowicie łaska Boża, jak to zobaczymy⁴³⁾.

Natomiast sprawność, jako przysposobienie do działania, jak najbardziej przysługuje duszy, a to dlatego, że jej działanie nie jest z góry wyznaczone do jednej czynności, lecz może odnosić się do różnych działań, a to jest warunkiem sprawności, jak widzieliśmy uprzednio⁴⁴⁾. Ponieważ zaś dusza jest zasadą działania za pośrednictwem swych władz, dlatego sprawności przysługują jej ze względu na władze.

Rozwiązanie trudności. 1. Istota duszy należy do ludzkiej natury nie jako podmiot, który należy przysposobić do czegoś innego, ale jako forma i natura, do której odnosi się przysposobienie.

2. Przypadłość sama przez się nie może być podmiotem przypadłości. Ponieważ jednak także w dziedzinie przypadłości zachodzi pewien porządek, to co jest podmiotem jednej bywa podmiotem drugiej przypadłości. W tym znaczeniu jedna przypadłość jest podmiotem drugiej, np. powierzchnia jest podmiotem barwy. W tym też znaczeniu władza psychiczna może być podmiotem sprawności.

3. Sprawność, jako przysposobienie do natury, jest przed władzą psychiczną, a ta zawsze wyraża stosunek do działania, które jest czymś późniejszym, skoro natura jest zasadą działania. Lecz sprawność, mająca władzę psychiczną za swój podmiot, wyraża stosunek nie do natury, lecz do działania; jest więc czymś późniejszym w stosunku do władzy psychicznej. Można także powiedzieć, że sprawność jest przed władzą psychiczną, podobnie jak dopełnienie w stosunku do tego, co nie jest dopełnione, lub jak czynność w stosunku do władzy psychicznej. Czynność bowiem w porządku natury jest przed władzą, choć w porządku powstawania jest czymś późniejszym od niej, jak uczy Arystoteles⁴⁵).

Artykuł 3

CZY WŁADZE ZMYSŁOWE MOGĄ BYĆ PODMIOTEM SPRAWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zmysłowym władzom psychicznym nie przysługuje żadna sprawność, gdyż:

1. Władze zmysłowe są tak samo nierozumne jak i władze wegetatywne, w których nie ma sprawności. A więc nie ma ich także we władzach zmysłowych.

2. Władze zmysłowe są wspólne nam i zwierzętom, którym jednak brak sprawności, gdyż nie mają woli, należącej do określenia sprawności, jak to widzieliśmy⁴⁶). A więc nie ma sprawności we władzach zmysłowych.

3. Sprawności psychiczne to wiedza i cnoty. Pierwsza dotyczy dziedziny poznania, drugie dziedziny pożądania. Otóż w dziedzinie poznania nie ma we władzach zmysłowych wiedzy, ani przysposobienia do niej, skoro przedmiotem wiedzy są powszechniki, których władze zmysłowe nie potrafią ująć. A więc nie ma w nich także sprawności cnót.

Ale z drugiej strony, według Filozofa⁴⁷), niektóre cnoty, a mianowicie umiarkowanie i męstwo przysługują władzom nierozumnym.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować władze zmysłowe: a) ze względu na ich działanie pod wpływem naturalnego instynktu, oraz b) ze względu na ich działanie pod wpływem nakazu rozumu. Działanie na skutek naturalnego instynktu jest skierowane do jednego przedmiotu, podobnie jak i natura. Skoro więc nie ma sprawności w siłach natury n tak też nie ma ich w działaniu władz zmysłowych wskutek naturalnego instynktu. Działanie natomiast tychże sił pod wpływem nakazu rozumu może być skierowane do różnych przedmiotów, i z tego względu siły te mogą być podmiotem sprawności i wad, dobrze lub źle przysposabiających je do czegoś.

Rozwiązanie trudności. 1. Zadaniem sił odżywczych nie jest posłuszeństwo w stosunku do rozumu i dlatego nie przysługują im sprawności. Natomiast władze zmysłowe z natury swej powinny słuchać rozumu, dlatego mogą być w nich sprawności, gdyż ze względu na posłuszeństwo wobec rozumu są poniekąd rozumne, jak zaznacza Arystoteles⁴⁸).

2. Władze zmysłowe zwierząt nie działają pod wpływem rozkazu rozumu, i dlatego zwierzęta, gdy są pozostawione sobie, działają pod wpływem naturalnego instynktu. Nie ma więc w nich sprawności w stosunku do działania, ale tylko pewne przysposobienia w stosunku do natury, jak zdrowie i piękność. Można jednak poniekąd przyznać im sprawności w tym znaczeniu, że rozum człowieka przysposabia je drogą pewnego przyzwyczajenia do wykonywania jakiejś czynności w ten lub w inny sposób. Dlatego św. Augustyn zaznacza⁴⁹), że strach przed bólem powstrzymuje nawet najdziksze zwierzęta od największych nawet rozkoszy, a jeśli strach ten przejdzie w nich w przyzwyczajenie, zwierzęta te przemieniają się w ujarzmione i łagodne. Nie będzie to jednak sprawność we właściwym znaczeniu, ze względu na brak w nich woli; nie są bowiem zdolne do dowolnego posługiwania się lub nieposługiwania się tym przysposobieniem, a to należy do istoty sprawności.

3. Pożądanie rozumne powinno kierować pożądaniem zmysłowym, jak uczy Arystoteles⁵⁰). Natomiast poznawcze władze rozumne przyjmują swe tworzywo od władz zmysłowych. Dlatego sprawności bardziej przysługują zmysłowym władzom pożądawczym niż poznawczym, gdyż w pierwszych są jedynie z tego względu, że władze te działają pod wpływem rozkazu rozumu; chociaż poniekąd można także przyznać pewne sprawności wewnętrznym zmysłowym władzom poznawczym, dzięki którym dany człowiek ma dobrą pamięć, inny jest sprytny lub posiada bujną wyobraźnię. Dlatego Filozof uczy⁵¹), że przyzwyczajenie ma duże znaczenie dla dobrej pamięci, gdyż także tego rodzaju siły działają na skutek rozkazu rozumu. Natomiast zmysły zewnętrzne, takie jak wzrok, słuch itp., nie mogą być podmiotem sprawności, ale tylko pewnych przysposobień, które je zwracają do wyznaczonych przez ich naturę czynności, podobnie jak i członki ciała, którym nie przysługują sprawności, gdyż te istnieją raczej w siłach zdolnych do rozkazywania tymże członkom.

Artykuł 4

CZY W UMYŚLE MOŻE BYĆ JAKAŚ SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w umyśle nie może być jakaś sprawność, gdyż:

1. Sprawności są dostosowane do czynności, a te w człowieku są wspólnym dziełem ciała i duszy, jak mówi Filozof⁵²). A więc także sprawności. Umysł zaś nie jest sprawą ciała, jak powiada tenże Myśliciel⁵³). A więc umysł nie jest podmiotem sprawności.

2. Cokolwiek jest w czymś, jest w nim stosownie do właściwego mu sposobu. Jeśli więc jest tylko formą bez materii, jest tylko istnością (aktem). Co zaś jest złożone z materii i formy, zawiera w sobie równocześnie możność oraz istność. Dlatego to, co jest tylko formą, nie może być podmiotem tego, co jest równocześnie w możności oraz

w istności, gdyż to przysługuje tylko całości, złożonej z materii i formy. Umysł zaś jest formą bez materii. Dlatego sprawność, będąc równocześnie możliwością oraz istnością, a więc jakby czymś pośrednim między tymi dwoma czynnikami, nie może być w umyśle, ale tylko może przysługiwać zespołowi, złożonemu z duszy i ciała.

3. Sprawności to dyspozycje, które dobrze względnie źle przysposabiają coś do czegoś, jak określa Filozof⁵⁴⁾. Dobre zaś lub złe przysposobienie do czynności umysłowych pochodzi z dyspozycji ciała. Dlatego tenże Myśliciel mówi⁵⁵⁾, że ludzie o delikatnym ciele są bardzo uzdolnieni pod względem umysłowym. A więc sprawności poznawcze nie są w umyśle, który jest władzą bezcielesną, ale jedynie w takiej władzy, która należy do ciała.

Ale z drugiej strony Filozof przypisuje⁵⁶⁾ umysłowi wiedzę, mądrość oraz pojętność, czyli sprawność w posługiwaniu się pierwszymi zasadami.

Odpowiedź. Istniały różne poglądy odnośnie do sprawności poznawczych. Ci, którzy sądzili, że umysł możliwościowy jest jeden wspólny wszystkim ludziom, musieli z konieczności przyjąć, że sprawności poznawcze nie przysługują umysłowi, ale jedynie niższym władzom zmysłowym. Ale jest rzeczą oczywistą, że są różne sprawności u ludzi. Dlatego sprawności poznawczych nie można przypisywać czynnikowi jednemu co do liczby, ale wspólnemu wszystkim ludziom. Jeśli więc wszyscy ludzie mają jeden tylko liczebnie wspólny umysł możliwościowy, ten nie mógłby być podmiotem różnych sprawności wiedzy u różnych ludzi. Sprawności te istniałyby więc w wewnętrznych władzach zmysłowych, które są różne u różnych ludzi.

Ale takie rozwiązanie jest po pierwsze przeciwne myśli Arystotelesa, gdyż siły zmysłowe z istoty swej nie są rozumne, lecz jedynie przez pewne uczestnictwo, jak uczy tenże Myśliciel⁵⁷⁾. Jego zdaniem cnoty umysłowe, takie jak mądrość, wiedza i pojętność przysługują tylko takiemu podmiotowi, który z istoty swej jest rozumny, a więc samemu tylko umysłowi, a nie siłom zmysłowym. Wyraźnie zaznacza on⁵⁸⁾, że umysł możliwościowy, „staje się poszczególną rzeczą” (którą poznaje) w tym znaczeniu, że przechodzi do istności poszczególnych rzeczy za pośrednictwem umysłowych form poznawczych (czyli niematerialnych podobizn przedmiotów poznawanych). Wówczas umysł gdy ziści w sobie (tę podobiznę przedmiotu poznawanego), staje się niejako tym przedmiotem w istności w ten sam sposób, w jaki ten człowiek, który coś wie, znajduje się w istności. Fakt ten zachodzi wtedy, gdy ktoś może sam przez się działać, a mianowicie rozważać. Wówczas również pozostaje pewnego rodzaju możliwość (potencjalność), ale inna niż przed zrozumieniem, nauczeniem się, czy odkryciem (prawdy). Tak więc sam umysł możliwościowy jest podmiotem sprawności wiedzy, dzięki której może rozważać nawet wtedy, gdy nie rozważa.

Wspomniane rozwiązanie sprzeciwia się również prawdzie. Podmiotem bowiem sprawności, podobnie jak i możliwości, jest ten czynnik, od którego pochodzą czynności. Zrozumienie zaś i rozważanie to właściwie czynności umysłu. A więc także sprawności w poznaniu są właściwie w samym umyśle.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak podaje Symplicjusz⁵⁹⁾, niektórzy twierdzili, że skoro wszelkie działanie człowieka jest czynnością zespołu (złożonego z duszy i ciała), dlatego nie dusza, ale tylko ów zespół może być podmiotem sprawności; a stąd

wynikałoby, że nie ma żadnej sprawności w umyśle, jako we władzy oddzielonej. Lecz dowód ten nie jest przekonujący. Sprawność bowiem nie jest przysposobieniem przedmiotu do władzy psychicznej, lecz raczej jest przysposobieniem tejże władzy do przedmiotu i dlatego przysługiwać powinna tej władzy, która jest źródłem czynności, a nie jej przedmiotowi. Poznanie zaś umysłowe jest wspólne duszy i ciału jedynie w tym znaczeniu, że wymaga wyobrażeń, jak to podkreśla Filozof⁶⁰). Wyobrażenie zaś jest przedmiotem umysłu możnościowego, jak to zaznacza tenże Myśliciel⁶¹). Sprawność więc umysłowa przysługuje głównie umysłowi, a nie wyobrażeniu, które jest wspólnym dziełem duszy i ciała. Dlatego umysł możnościowy jest podmiotem sprawności. To tylko bowiem może być podmiotem sprawności, co pozostaje w możności do wielu przedmiotów. A to właśnie najbardziej przysługuje umysłowi możnościowemu. A więc umysł możnościowy jest podmiotem sprawności umysłowych.

2. Jak możność w stosunku do bytu zmysłowego przysługuje materii cielesnej, tak możność w stosunku do bytu umysłowego przysługuje umysłowi możnościowemu. Nic więc nie przeszkadza, by istniała sprawność w umyśle możnościowym, jako coś pośredniego między władzą psychiczną a dokonaną czynnością.

3. Ponieważ władze poznawcze wewnątrznie przygotowują umysłowi możnościowemu właściwy mu przedmiot, dlatego dobre ich przysposobienie, któremu sprzyja należyta dyspozycja ciała, sprawia, że człowiek staje się zdolny do poznania umysłowego. Dlatego sprawność umysłowa może być ubocznie w tych władzach. Zasadniczo jednak jest w umyśle możnościowym.

Artykuł 5

CZY W WOLI MOŻE BYĆ JAKAŚ SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w woli nie może być sprawności gdyż:

1. Sprawność umysłowa polega na umysłowych formach poznawczych, dzięki którym iści się poznanie umysłowe. W woli zaś nie ma żadnych form. A więc nie ma także sprawności.

2. W przeciwieństwie do umysłu możnościowego nie ma sprawności w umyśle czynnym, jako we władzy działającej. Lecz wola jest najbardziej czynną władzą, gdyż pobudza wszystkie inne władze do swoistych im czynności, jak to już zostało wykazane⁶²).

3. Nie ma sprawności w siłach przyrodzonych, gdyż z natury swej mają wyznaczony kierunek działania. Lecz wola również z natury swej zwraca się do dobra wyznaczonego przez rozum. A więc nie ma w niej sprawności.

Ale z drugiej strony sprawiedliwość jest pewną sprawnością, a przecież wola jest jej podmiotem, gdyż polega na chceniu i działaniu tego co sprawiedliwe, jak powiada Filozof⁶³). A więc wola jest podmiotem sprawności.

Odpowiedź. Wszelka władza psychiczna, którą różnie można skierować do działania, potrzebuje sprawności do dobrego przysposobienia ku czynności. Wolę zaś, jako władzę rozumną, różnie można skierować ku działaniu. Potrzeba więc w niej sprawności, by dobrze była przysposobiona do swej czynności. Zresztą samo pojęcie

sprawności wyraża jej zasadniczy stosunek do woli, skoro człowiek posługuje się sprawnością wtedy gdy chce, jak to wynika z podanej wyżej definicji ⁶⁴).

Rozwiązanie trudności. 1. W umyśle istnieje pewna forma poznawcza, będąca podobizną przedmiotu poznawanego. W woli zaś, jak i w każdej władzy pożądawczej, musi być coś, dzięki czemu istnieje w niej skłonność do właściwego jej przedmiotu. Czynność bowiem władzy pożądawczej jest właśnie taką skłonnością, jak to widzieliśmy poprzednio ⁶⁵). Nie potrzeba więc sprawności w stosunku do tych rzeczy, do których wystarczająco skłania natura samej władzy. Ponieważ jednak do osiągnięcia celu życia ludzkiego konieczna jest skłonność do czegoś określonego, ale nie wyznaczonego przez samą naturę władzy, zdolnej do zwracania się ku różnym przedmiotom, dlatego w woli oraz w innych władzach pożądawczych potrzebne są pewne jakości, zwane sprawnościami, które by pełniły tę rolę.

2. Umysł czynny jest tylko czynny i w żaden sposób nie doznaje. Wola zaś oraz każda inna władza pożądawcza to silnik poruszający i poruszany, jak uczy Filozof ⁶⁶). Zachodzi więc różnica w obu wypadkach. Podmiotem zaś sprawności jest to, co w pewien sposób jest w możności do czegoś.

3. Wola z natury swej posiada skłonność ku dobru. Ponieważ jednak w dobrach zachodzi wielka różnorodność, potrzeba sprawności do skłonienia woli ku określonemu dobru rozumnemu, by odczłocha podjąć się działania.

Artykuł 6

CZY W ANIOŁACH SĄ SPRAWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Aniołowie nie mają sprawności, gdyż:

1. Zdaniem Maksyma, komentatora do Dionizego ⁶⁷), nie należy sądzić, że cnoty umysłowe czyli duchowe w umysłach Bożych, czyli w Aniołach, istnieją na sposób przypadłości, jak to ma miejsce w nas, tak by jedna rzecz była podmiotem drugiej, gdyż w świecie anielskim nie ma żadnych tego rodzaju przypadłości. Wszelka zaś sprawność to przypadłość. A więc w Aniołach nie ma sprawności.

2. Podług Dionizego ⁶⁸), niebieskie istoty ponad wszystko uczestniczą w dobroci Boga. To zaś, co jest samo przez się (z istoty swej), jest wcześniejsze i ważniejsze od tego, co jest przez coś innego. Dlatego istoty anielskie same przez się doskonalą się w podobieństwie do Boga; a więc nie przez sprawności. Dlatego też Maksym w tymże miejscu dodaje, że jeśliby Aniołowie posiadali sprawności, nie posiadaliby swej doskonałości z istoty swej i nie mogliby sami przez się przebóstwić się, w miarę jak to jest możliwe.

3. Sprawność to pewne przysposobienie, jak uczy Filozof ⁶⁹). Lecz przysposobienie zachodzi tylko tam, gdzie ma miejsce układ części. Aniołowie zaś są istotami niezłożonymi. A więc nie posiadają sprawności ani przysposobień.

Ale z drugiej strony Dionizy uczy ⁷⁰), że Aniołowie z pierwszego chóru zwą się Zniczami i Tronami i Rozlewiskami Mądrości ze względu na przebóstwiający promieniowanie ich sprawności.

Odpowiedź. Niektórzy myśliciele nie przyznają Aniołom sprawności, w przekonaniu, że cokolwiek przypisuje się im, przysługuje im z istoty swej. Dlatego Maksym n w przytoczonym powyżej miejscu dodaje, że sprawności oraz cnoty przynależą w Aniołach do ich istoty na skutek ich niematerialności. A Symplicjusz mówi ⁷¹⁾, że mądrość w duszy jest sprawnością, ale w umyśle jest substancją (jestestwem). Wszystko bowiem co jest Bożem jest samowystarczalne i samoistne.

Pogląd taki częściowo jest prawdziwy, a częściowo fałszywy. Jak widzieliśmy bowiem poprzednio, podmiotem sprawności może być tylko byt, który jest w możności do czegoś. Otóż wymienieni wyżej komentatorzy, biorąc pod uwagę, że Aniołowie są niematerialnymi jestestwami i że nie ma w nich materialnej możności, wykluczają w nich istnienie sprawności i wszelkich przypadłości.

Chociaż jednak w Aniołach nie ma żadnej materialnej możności, niemniej jakaś możność w nich istnieje, gdyż być czystą istnością jest wyłączną właściwością samego tylko Boga. W miarę więc jak w Aniołach pozostaje coś z możności, możliwe są w nich sprawności. Ponieważ jednak możność materii oraz możność jestestwa umysłowego to dwie rzeczy różne, dlatego też sprawności nasze oraz sprawności anielskie to nie są pojęcia jednoznaczne. Stąd też także Symplicjusz powiada ⁷²⁾, że sprawności w istotach umysłowych nie są podobne do naszych sprawności, lecz raczej podobne są do niezłożonych i niematerialnych gatunków, do których przynależą.

Inaczej też są sprawności w umyśle anielskim, a inaczej w umyśle ludzkim. Umysł ludzki bowiem, jako najniższy pośród bytów umysłowych, znajduje się w stosunku możności (poznania) względem wszelkich istot poznawalnych umysłowo, podobnie jak materia pierwsza jest w możności przyjęcia wszelkich form zmysłowych, i dlatego nasz umysł potrzebuje sprawności do wszelkiego poznania. Natomiast umysł anielski nie jest samą tylko możnością w dziedzinie bytów umysłowych, ale także pewną istnością, chociaż nie samą tylko istnością, gdyż to przysługuje samemu tylko Bogu, ale z domieszką możności, którą posiada w tym mniejszym stopniu, im jest wyższy. Dlatego, jak widzieliśmy ⁷³⁾, Anioł w miarę jak jest w możności, potrzebuje trwałego udoskonalenia w postaci umysłowych form poznawczych do właściwego sobie działania; w miarę zaś jak jest w istności, może poznać przez swą istotę pewne rzeczy, przynajmniej siebie samego, inne zaś rzeczy przez swe własne jestestwo i to tym doskonalej, im sam jest doskonalszy.

Ponieważ jednak umysł anielski nie osiąga doskonałości Bożej n ale jest nieskończenie niższy od niej, dlatego Anioł potrzebuje pewnych sprawności do osiągnięcia Boga przy pomocy umysłu i woli, gdyż jest w stosunku możności do istności. Dlatego Dionizy uczy ⁷⁴⁾, że sprawności anielskie są przebóstwiający, czyli upodabniające do Boga.

Nie ma natomiast w Aniołach przysposobienia w stosunku do ich bytu przyrodzonego, skoro są istotami niematerialnymi.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Maksyma należy odnieść do sprawności i przypadłości materialnych.

2. Aniołowie nie potrzebują sprawności ze względu na swą naturę, ale ze względu na konieczność uczestniczenia w tym, co jest poza nimi, a mianowicie w mądrości i dobroci Bożej. Byt ich bowiem nie jest do tego stopnia samoistny, by mogli

się obejść bez tego uczestnictwa, i dlatego ze względu na tę konieczność potrzebują sprawności.

3. Istota Aniołów nie jest złożona z części. Niemniej można w nich wyodrębnić części potencjalne ze względu na ich władze psychiczne, gdyż umysł ich potrzebuje do swej doskonałości wiele idei, a wola ich zwraca się do wielu przedmiotów.

ZAGADNIENIE 51

O WYTWÓRCZEJ PRZYCZYNIE SPRAWNOŚCI

Badając przyczynę sprawności, należy omówić ich powstawanie, rozwój, zmniejszanie się i zniszczenie. Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania:

1. Czy natura wytwarza jakąś sprawność?
2. Czy uczynki są źródłem sprawności?
3. Czy jeden uczynek może wytworzyć sprawność?
4. Czy istnieją sprawności wlane człowiekowi przez Boga?

Artykuł 1

CZY NATURA WYTWARZA JAKĄŚ SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że żadna sprawność nie pochodzi od natury, gdyż:

1. To co pochodzi od natury nie zależy od woli. Lecz sprawnością posługujemy się dowolnie, jak zaznacza Komentarz do III księgi O duszy ⁷⁵⁾. A więc sprawność nie pochodzi od natury.

2. Natura nie wytwarza dwóch rzeczy tam, gdzie wystarczy jedna. Lecz władze psychiczne pochodzą od natury. Jeśliby więc także sprawności od niej pochodziły, utożsamiałyby się z tymi władzami.

3. Natura nie skąpi tych rzeczy, które są niezbędne. Otóż, jak widzieliśmy uprzednio ⁷⁶⁾, sprawności są konieczne do dobrego działania. Jeśliby więc jakieś sprawności pochodziły od natury, to jasne, że natura nie poskąpiłaby żadnemu człowiekowi jakiegokolwiek niezbędnej sprawności. W rzeczywistości zaś tak nie jest. A więc sprawności nie pochodzą od natury.

Ale z drugiej strony Etyka ⁷⁷⁾ wymienia pomiędzy innymi sprawnościami pojętność, którą przecież zawdzięczamy naturze. Wszak mówimy, że pierwsze zasady znamy z natury.

Odpowiedź. Coś może być naturalne w dwojaki sposób: po pierwsze, ze względu na naturę gatunku; w ten sposób np. zdolność do śmiechu jest dla człowieka czymś naturalnym, podobnie jak zdolność wznoszenia się ku górze dla ognia. Po wtóre ze względu na naturę jednostki, np. dla Sokratesa czy Platona, ze względu na ich budowę cielesną jest rzeczą naturalną, że mogą zachorować lub wyzdrowieć. W jednym i drugim wypadku coś może być naturalne albo w tym znaczeniu, że całkowicie pochodzi od natury, albo dlatego, że pod pewnym względem pochodzi od

natury, a pod innym względem od jakiegoś czynnika zewnętrznego. Np. gdy ktoś sam przez się wyzdrowieje, wówczas jego zdrowie całkowicie pochodzi od natury; natomiast gdy odzyska swe zdrowie przy pomocy lekarstw, wówczas zawdzięcza swe zdrowie częściowo naturze, a częściowo czynnikowi zewnętrznemu.

Otóż sprawność, stanowiąc pewne przysposobienie podmiotu do istności (formy) czy natury może być naturalna w jeden i drugi sposób. Istnieje bowiem pewne przysposobienie naturalne i właściwe całemu gatunkowi ludzkiemu, tak że żaden człowiek nie jest go pozbawiony. Jest więc naturalne dla człowieka ze względu na jego gatunkową naturę. Ale takie przy - sposobienie obejmuje szeroki zakres i dlatego występuje w różnym stopniu u różnych ludzi zależnie od natury jednostki. Również tego rodzaju przysposobienie może pochodzić albo całkowicie od natury albo częściowo od natury a częściowo od czynnika zewnętrznego, podobnie jak i zdrowie odzyskane przy pomocy lekarstw.

Natomiast sprawność, jako przysposobienie do działania, którego podmiotem jest władza psychiczna, jak to widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu, może być naturalna, tak ze względu na naturę gatunkową, jak i ze względu na naturę jednostkową. Ze względu na pierwszą dlatego, że dusza, jako istotność ciała jest czynnikiem różnicującym człowieka gatunkowo. Ze względu na drugą z powodu ciała, które w człowieku jest składnikiem tworzywowym. W żadnym jednak wypadku nie ma w człowieku takich naturalnych sprawności w działaniu, które by całkowicie pochodziły od natury w przeciwieństwie do Aniołów, gdyż ci są z natury wyposażeni w pojęcia umysłowe, jak to widzieliśmy ⁷⁸⁾. Są więc w ludziach naturalne sprawności, pochodzące częściowo od natury, częściowo zaś od czynnika zewnętrznego, ale inaczej w dziedzinie poznania, a inaczej w dziedzinie pożądania.

Władze poznawcze bowiem mogą być wyposażone w zaczątki sprawności naturalnych ze względu na naturę tak gatunkową jak i jednostkową. Ze względu na naturę gatunkową z powodu samej duszy; i w tym znaczeniu pojętność pierwszych zasad zwie się sprawnością naturalną, gdyż z samej natury duszy ludzkiej człowiekowi przysługuje zdolność pojmowania, że np. gdy człowiek zrozumie co to jest całość i co to jest część, natychmiast pojmuje, że całość jest większa od swej części itp. Ale czym jest całość i czym jest część, tego nie można zrozumieć bez pewnych pojęć umysłowych, uzyskanych przy pomocy wyobrażeń. Dlatego Filozof dowodzi ⁷⁹⁾, że poznanie pierwszych zasad zawdzięczamy zmysłom. Ze względu zaś na naturę jednostkową istnieją naturalne zaczątki sprawności poznawczej w miarę, jak jedni ludzie dzięki przysposobieniu narządów cielesnych są bardziej zdolni do dobrego pojmowania aniżeli inni, gdyż do działania umysłowego potrzebujemy uzdolnień zmysłowych.

W dziedzinie pożądania zaś, gdy chodzi o samą istotę sprawności, nie ma naturalnych jej zaczątków ze strony samej duszy, ale są jedynie ze względu na pewne jej zasady, np. ogólne zasady postępowania zwie się nieraz „zależkami cnót”, a to dlatego, że skłonność ku właściwym przedmiotom, która zdaje się stanowić zaczątek sprawności, nie jest jeszcze dziełem sprawności, ale raczej jest sprawą władzy psychicznej. Natomiast ze strony ciała, a więc ze względu na naturę jednostkową, są w człowieku pewne naturalne zaczątki sprawności w dziedzinie pożądania, gdyż istnieją pewni ludzie, którzy dzięki budowie czy ustrojowi ciała są przysposobieni do czystości lub łagodności itp.

Rozwiązanie trudności. 1. W zarzucie chodzi o naturę, w miarę jak przeciwstawia się rozumowi i woli. Niemniej sam rozum i wola przynależą do natury ludzkiej.

2. Także zgodnie z naturą coś może być przydane do władzy psychicznej, nie mogąc jednak przynależeć do niej. Np. do umysłu anielskiego nie należy zdolność pojmowania wszystkiego w sposób bez pośredni, gdyż tego rodzaju umysł musiałby być w istności (w akcie) do wszystkich rzeczy, co tylko Panu Bogu przysługuje. To bowiem, przez co poznajemy coś, stanowi w istności podobieństwo tego, co się poznaje. Jeśliby więc umysł anielski sam przez się poznawał wszystko, stanowiłby podobieństwo do wszystkich rzeczy oraz ich istność (akt). W rzeczywistości zaś umysł ich potrzebuje wyposażenia w pojęcia, stanowiące podobieństwa do rzeczy pojmowanych, gdyż przez uczestnictwo w Bożej mądrości, a nie z istoty swej, umysł anielski może być w istności w stosunku do tych bytów, które pojmuje. Tak więc nie wszystko, co przynależy do naturalnej sprawności, przynależy także do władzy.

3. Natura nie jednakowo różnicuje sprawności. Jedne z nich mają swe źródło w naturze, a inne nie. Z tego więc, że niektóre sprawności są naturalne, nie wynika, że wszystkie są naturalne.

Artykuł 2

CZY UCZYNKI SĄ ŹRÓDŁEM JAKIEJŚ SPRAWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczynki nie mogą wytworzyć żadnej sprawności, gdyż:

1. Sprawność jest pewną jakością, a źródło jakości znajduje się w jakimś podmiocie zdolnym do przyjęcia czegoś. Skoro zaś to coś, co czyni, w miarę jak działa, niczego nie przyjmuje, lecz raczej wydaje z siebie, dlatego sprawność w osobniku działającym nie może zrodzić się z własnych jego uczynków.

2. To, w czym wytwarza się jakaś sprawność, zwraca się do niej biernie, jak to widać na przykładzie rzeczy ogrzewanych lub oziębianych. To zaś, co wytwarza czynność powodującą powstanie jakości, zachowuje się czynnie, jak to widać na przykładzie tych rzeczy, które ogrzewają lub oziębiają. Jeśliby więc w jakimś osobniku jego czynności stanowiły przyczynę sprawności, wówczas czynnik poruszający utożsamiałby się z rzeczą poruszaną, a czynnik działający z rzeczą bierną. A to jest niemożliwe, jak tego dowiódł Filozof⁸⁰⁾.

3. Skutek nie może być szlachetniejszy niż jego przyczyna. Lecz sprawność jest czymś szlachetniejszym niż poprzedzająca go czynność, gdyż jest źródłem szlachetniejszych czynności. A więc przyczyną sprawności nie może być poprzedzająca go czynność.

Ale z drugiej strony Filozof uczy⁸¹⁾, że sprawności cnót oraz wady mają swe źródło w czynnościach.

Odpowiedź. W czynniku działającym istnieje niekiedy tylko czynna zasada jego czynności, np. w ogniu jest jedynie czynna zasada ogrzewania. W tego rodzaju

czynniku przyczyną sprawności nie może być jego własna czynność. Dlatego w przyrodzie rzeczy nie mogą się do niczego przyzwyczać ani od niczego odzwyczać, jak to podaje Etyka⁸²⁾. Istnieją jednak czynniki, w których znajduje się zarówno czynna jak i bierna zasada czynności, czego przykładem są uczynki ludzkie, gdyż czynności pożądawcze pochodzą od siły pożądawczej, w miarę jak pobudza ją siła poznawcza, która przedstawia jej przedmiot. Sam zaś umysł przy wyprowadzaniu wniosków w czasie rozumowania działa pod wpływem jakiegoś zdania oczywistego, jako czynnej zasady tegoż rozumowania. Takie czynności mogą w osobnikach działających być źródłem sprawności nie w stosunku do pierwszej czynnej zasady, lecz w stosunku do tej zasady czynności, która porusza, w miarę jak sama jest wprowadzona w ruch. Czynność bowiem osobnika działającego przysposabia to wszystko, co doznaje na sobie działania i porusza się pod wpływem innego czynnika. Na skutek zwiększenia liczby tych czynności rodzi się w odbiorczej i poruszonej władzy psychicznej pewna jakość, zwana sprawnością. W ten sposób sprawności cnót moralnych mają swe źródło w władzach pożądawczych, w miarę jak rozum je porusza; sprawność zaś wiedzy wytwarza się w umyśle w miarę jak pierwsze zasady pobudzają go do działania.

Rozwiązanie trudności. 1. Czynniki działający, w miarę jak działa, niczego nie przyjmuje; ale w miarę jak pozostaje pod wpływem innego czynnika, doznaje czegoś od czynnika poruszającego, i dzięki temu wytwarza się sprawność.

2. Ta sama rzecz pod tym samym względem nie może poruszać i być poruszaną. Nic jednak nie przeszkadza, by różne czynniki oddziaływały na tę samą rzecz pod różnymi względami.

3. Czynność poprzedzająca sprawność, pochodząc od czynnej zasady, rodzi się z szlachetniejszej przyczyny niż wytworzona sprawność. W ten sposób sam rozum jest szlachetniejszym czynnikiem niż sprawność cnoty moralnej w dziedzinie pożądania, nabyta przez przyzwyczajenie do uczynków cnotliwych; umysł zaś jest szlachetniejszym czynnikiem niż wiedza złożona z wniosków.

Artykuł 3

CZY JEDEN UCZYNEK MOŻE ZRODZIĆ SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jeden uczynek może zrodzić sprawność, gdyż:

1. Rozumowanie jest czynnością rozumu. Otóż jedno rozumowanie wystarczy do spowodowania wiedzy, będącej sprawnością w poznaniu tego jednego wniosku. A więc jeden uczynek może być przyczyną sprawności.

2. Czynność może wzrastać nie tylko przez pomnożenie, ale także przez spotęgowanie jej natężenia. Lecz pomnożenie czynności jest przyczyną sprawności. A więc także spotęgowanie natężenia jednej tylko czynności.

3. Zdrowie to pewna sprawność, a choroba to wada. Lecz wystarcza nieraz jeden uczynek, by uzdrowić człowieka lub spowodować w nim chorobę. A więc jeden uczynek może być przyczyną sprawności i wady.

Ale z drugiej strony Filozof mówi⁸³⁾. „Jedna jaskółka nie stanowi o wiosnie, ani jeden dzień; tak też jeden dzień ani krótki czas nie dają człowiekowi błogości ani

szczęścia”. Lecz szczęście, jak zaznacza tenże Myśliciel⁸⁴⁾, jest działaniem usprawnionym przez doskonałą cnotę. A więc sprawność cnoty, i z tego samego powodu każda inna sprawność, nie rodzi się na skutek jednej tylko czynności.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, sprawność rodzi się z czynności, w miarę jak jakiś czynnik działający wpływa na bierną władzę psychiczną. Do wytworzenia zaś jakości w tym, co jest biernie, potrzeba, by czynnik działający całkowicie opanował bierność rzeczy, na którą działa. Dlatego ogień, nie mogąc natychmiast opanować paliwa, nie rozpala go od razu, lecz powoli usuwa z niego przeciwne sobie przysposobienia, by opanowawszy go całkowicie, upodobnić go do siebie.

Otóż rozum, jako czynnik działający nie może jedną czynnością całkowicie opanować władzy pożądczej, gdyż ta ostatnia pozostaje w różnych stosunkach do różnych rzeczy; rozum zaś jedną czynnością osądza o tym, czego należy pożądać, stosownie do określonych powodów oraz okoliczności; nie może więc tą jedną czynnością całkowicie opanować władzy pożądczej tak, by zazwyczaj dążyła do tego samego przedmiotu jakby z natury, jak to czyni sprawność cnoty. Dlatego nie wystarcza jedna czynność, ale trzeba ich wiele, by wytworzyć sprawność cnoty.

W dziedzinie zaś władz poznawczych zachodzi dwojaki czynnik bierny: jednym z nich jest sam umysł możliwościowy, drugim zaś jest to, co Arystoteles nazywa umysłem biernym, a mianowicie „rozum szczegółowy”, czyli władza oceny zmysłowej wraz z pamięcią i wyobraźnią. Otóż możliwy jest taki czynnik działający, który jedną czynnością potrafi całkowicie opanować ten czynnik bierny, jakim jest umysł możliwościowy, np. jedno zdanie oczywiste potrafi go przekonać i doprowadzić go do mocnego uznania wniosku. Natomiast zdanie prawdopodobne nie potrafi tego dokonać. Dlatego sprawność w wysnuwaniu wniosków prawdopodobnych rodzi się z wielu czynności rozumu także w zakresie umysłu możliwościowego. Natomiast taka sprawność jak wiedza może być owocem jednej czynności umysłu możliwościowego. Niemniej w dziedzinie niższych władz poznawczych trzeba częściej ponawiać te same czynności, by coś mocno wbić w pamięć. Dlatego Filozof w księdze O Pamięci powiada, że rozważanie wzmacnia pamięć⁸⁵⁾.

Sprawności cielesne mogą być owocem jednej czynności, jeśli czynnik działający odznacza się wielką mocą. Niekiedy np. silne lekarstwo potrafi natychmiast przywrócić zdrowie.

Niniejsza odpowiedź stanowi równocześnie *rozwiązanie trudności*.

Artykuł 4

CZY ISTNIEJĄ SPRAWNOŚCI WLANE PRZEZ BOGA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma żadnych sprawności wlnych przez Boga, gdyż:

1. Bóg jednakowo postępuje z ludźmi. Jeśliby więc jednym wlewał pewne sprawności, czyniłby to w stosunku do wszystkich, co oczywiście mija się z prawdą.

2. Bóg działa we wszystkich rzeczach zgodnie z ich naturą, gdyż jak mówi Dionizy⁸⁶⁾, Opatrzność Boża zbawia naturę. Otóż w człowieku czynności są naturalną

przyczyną sprawności, jak to udowodniliśmy w drugim art. A więc Bóg nie wytwarza w ludziach sprawności bez ich uczynków.

3. Jeśliby Bóg wlewał do duszy ludzkiej jakieś sprawności, człowiek mógłby dzięki nim dokonywać wielu czynów. Czyny zaś wytwarzałyby podobne sobie sprawności, jak to zaznacza Filozof w Etyce⁸⁷⁾. A więc w tym samym osobniku byłyby dwie sprawności tego samego gatunku: jedna nabyta, a druga wlana. A to nie wydaje się możliwym, gdyż dwie formy (istności) tego samego gatunku nie mogą być w tym samym podmiocie. A więc nie ma sprawności wlanych przez Boga.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św.: „Napełnił go Pan duchem mądrości i umiejętności” (Ekli 15, 5). Lecz mądrość i umiejętność to sprawności. A więc istnieją sprawności wlane przez Boga.

Odpowiedź. P. Bóg wlewa do duszy ludzkiej sprawności z dwóch względów. naprzód dlatego, że potrzeba pewnych sprawności do dobrego przysposobienia człowieka do tego celu, który przewyższa możliwości ludzkiej natury, a mianowicie do ostatecznej i doskonałej szczęśliwości, jak to wykazaliśmy poprzednio⁸⁸⁾. Sprawności więc powinny być współmierne temu celowi, do którego mają człowieka przysposobić, dlatego niezbędne są sprawności przewyższające możliwości ludzkiej natury. Lecz nie można ich zdobyć, jeśli Bóg ich nie wleje do duszy ludzkiej, jak to się dzieje ze wszystkimi cnotami darmo danymi.

Po wtóre, Bóg może wytwarzać skutki wtórnych przyczyn bez nich, jak to widzieliśmy⁸⁹⁾. Jak więc niekiedy P. Bóg, dla okazania swej mocy, przywraca zdrowie bez współdziałania przyczyny naturalnej, chociaż natura również mogłaby tego dokonać, tak też czasami dla okazania swej mocy wlewa do duszy ludzkiej te sprawności, które można zdobyć siłami przyrodzonymi. Np. Apostołom dał wiedzę Pisma św. i znajomość języków, którą ludzie mogą nabyć przez naukę lub przez przyzwyczajanie się, choć nie tak doskonale.

Rozwiązanie trudności. 1. Pan Bóg jest jednakowy dla wszystkich ze względu na swą naturę, ale zgodnie z porządkiem swej mądrości, z pewnych powodów udziela jednym tych rzeczy, których nie udziela innym.

2. Fakt, że Bóg działa we wszystkich rzeczach zgodnie z ich naturą, nie wyklucza Jego możliwości działania tego, czego natura nie potrafi wytworzyć. Z tego faktu wynika jedynie, że Bóg nie czyni niczego, co by sprzeciwiało się naturze.

3. Uczynki, spowodowane przez sprawności wlane, nie rodzą innych sprawności, ale wzmacniają już posiadane. Podobnie lekarstwa, zażyte przez człowieka zdrowego, nie wytwarzają nowego zdrowia, ale wzmacniają już posiadane.

ZAGADNIENIE 52

O ROZWOJU SPRAWNOŚCI

Następnie trzeba zbadać, jak rosną sprawności. Zagadnienie to obejmuje trzy pytania:

1. Czy sprawności powiększają się?

2. Czy powiększają się przez dodawanie?
3. Czy każdy uczynek powiększa sprawność?

Artykuł 1

CZY SPRAWNOŚCI POWIĘKSZAJĄ SIĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawności nie mogą powiększać się, gdyż:

1. Powiększanie dotyczy ilości, jak uczy Arystoteles⁹⁰⁾. Sprawność zaś nie jest ilością, lecz jakością. A więc nie podlega zwiększaniu się.

2. Sprawność jest pewną doskonałością, jak mówi Autor Fizyki⁹¹⁾. Doskonałość zaś, wyrażając koniec i kres, nie może, jak się zdaje, zwiększać się lub zmniejszać się. A więc sprawność nie może się zwiększać.

3. Zwiększanie się lub zmniejszanie wyraża pewną zmienność, np. gdy zwiększa się gorąco. Sprawności zaś nie podlegają zmianom, jak czytamy w Fizyce⁹²⁾. A więc sprawności nie zwiększają się.

Ale z drugiej strony wiara jest sprawnością, a jednak może się zwiększać, jak o tym świadczy modlitwa Apostołów. „Panie, przymnóż nam wiary” (Łuk.17,5). A więc sprawności zwiększają się.

Odpowiedź. Wyraz „zwiększanie się”, podobnie jak i inne wyrazy odnoszące się do ilości, od oznaczania wielkości materialnej przeszedł do wyrażania rzeczy duchowych na skutek faktu, że byty cielesne są naturalnym przedmiotem naszego umysłu, gdyż są dostępne dla wyobraźni. Otóż pod względem ilości materialnej coś jest wielkie, gdy posiada właściwą sobie ilość. Dlatego ilość, która uchodzi za wielką w stosunku do człowieka, nie wydaje się wielką np. u słonia. Podobnie istotność nazywamy wielką ze względu na jej doskonałość. Ponieważ zaś doskonałość to dobro, dlatego, jak mówi św. Augustyn⁹³⁾, „W rzeczach, które są wielkie, ale nie pod względem masy, być większym znaczy być lepszym”.

Otóż doskonałość istotności można ujmować już to ze względu na nią samą, już to ze względu na uczestnictwo w niej jakiegoś podmiotu. W pierwszym wypadku zwie się wielką lub małą. Mówimy np. o małej lub wielkiej wiedzy czy zdrowiu. W drugim wypadku mamy na myśli większe lub mniejsze natężenie, z jakim dany podmiot w niej uczestniczy np. gdy mówimy, że coś jest mniej lub więcej białe czy zdrowe. Rozróżnienie to opiera się nie na tym, jakoby istotność posiadała istnienie poza materią i podmiotem, ale na tym, że inaczej ujmuje się istotność ze względu na jej gatunek, a inaczej ze względu na udział w niej ze strony jakiegoś podmiotu.

Gdy chodzi o większe lub mniejsze natężenie sprawności i w ogóle form, istniały wśród filozofów cztery poglądy, jak o tym donosi Symplicjusz⁹⁴⁾. A mianowicie Plotyn, wraz z niektórymi zwolennikami Platona, uczył, że jakości, a więc także sprawności, mogą być mniejsze lub większe dlatego, że są materialne i stąd odznaczają się pewną nieokreślonością, podobnie jak i materia. Inni przeciwnie uznają, że jakości, a więc i sprawności, same przez się nie są ani większe ani mniejsze, lecz nazywamy je mniejszymi lub większymi, podług różnych stopni uczestnictwa. Tak więc np. mówimy, że to nie sprawiedliwość jest większa lub mniejsza, ale że coś

jest mniej lub więcej sprawiedliwe. O tym poglądzie wspomina także Arystoteles ⁹⁵). Trzeci pogład, pośredni między poprzednimi, wyznawali stoicy, twierdząc, że niektóre sprawności mogą być same przez się większe lub mniejsze, np. sztuki; inne zaś nie, np. cnoty. Wreszcie niektórzy wyznawali jeszcze czwarty pogład, że jakości i formy niematerialne nie mogą być większe lub mniejsze, natomiast materialne mogą być.

By zbadać, jak jest naprawdę, należy wziąć pod uwagę, że to, co różnicuje gatunkowo, musi być czymś trwałym, stałym i niepodzielnym, tak że wszystkie rzeczy, którym to przysługuje, zawierają się w owym gatunku; rzeczy zaś, które mniej lub więcej od tego się oddalają, przynależą do innego, doskonalszego lub mniej doskonałego gatunku. Dlatego Filozof twierdzi ⁹⁶), że gatunki są jak liczby, których gatunek się zmienia przez dodawanie lub odejmowanie. Jeśli więc jakaś istotność czy jakakolwiek rzecz różnicuje się gatunkowo sama przez się albo przez swój wewnętrzny składnik, z konieczności w bezwzględnym ujęciu jej istota jest tak określona, że nie może być ani większa ani mniejsza. Do tego typu rzeczy należą te jakości, których pojęcie nie wyraża stosunku do czegoś innego, np. gorąco, białość itp., a tym bardziej jestestwa (substancje), gdyż te są same przez się bytami. Inne zaś rzeczy, które różnicują się gatunkowo zależnie od przedmiotu, do którego są skierowane, mogą być same przez się większe lub mniejsze, pozostając nadal w tym samym gatunku rzeczy, a to dzięki jedności przedmiotu, któremu są przyporządkowane i któremu zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe. Np. ruch sam przez się może być większy lub mniejszy, zachowując przynależność do tego samego gatunku, dzięki jedności kresu, który go różnicuje gatunkowo. To samo można powiedzieć o zdrowiu. Ciało bowiem jest zdrowe, w miarę jak jest przysposobione zgodnie z naturą jestestwa żyjącego, któremu mogą odpowiadać różne przysposobienia, a te mogą się zwiększać lub zmniejszać bez utraty zdrowia. Dlatego Filozof mówi ⁹⁷), że zdrowie może mieć różne stopnie, gdyż nie we wszystkich zachodzi jednakowa równowaga tych czynników od których zdrowie zależy, nie zawsze też jest jednakowa w jednym i tym samym osobniku, i dlatego zdrowie może się zmniejszać, do pewnej jednak granicy. Otóż tego rodzaju różne przysposobienia czy stopnie równowagi mogą być większe lub mniejsze. Jeśliby więc wyraz „zdrowie” oznaczał tylko najdoskonalszą równowagę, wówczas nie można by mówić o większym lub mniejszym zdrowiu. Teraz więc wiadomo, w jaki sposób pewna jakość lub istotność może się zwiększać lub zmniejszać.

Również ze względu na uczestnictwo pewne jakości oraz formy mogą być większe lub mniejsze, a pewne nie. Przyczynę tej różnicy Symplicjusz upatruje w tym, że jestestwo, jako byt, który istnieje sam przez się, nie może być samo przez się ani większe ani mniejsze. Żadna więc istotność, w której jakiś osobnik ma udział przez swe jestestwo (substancjalnie), nie ma stopni w swym natężeniu. Dlatego w zakresie jestestwa żadna rzecz nie jest ani większa ani mniejsza. Ponieważ zaś ilość jest zbliżona do jestestwa, kształt zaś jest następstwem ilości, wobec tego ani ilość ani kształt nie stanowią powodu istnienia różnych stopni wielkości. Stąd Filozof powiada⁹⁸), że kiedy coś przyjmuje formę lub kształt, nie ulega zmianie, lecz staje się. Natomiast jakości bardziej oddalone od jestestwa, a związane z uczuciami i czynnościami, mogą być większe lub mniejsze, zależnie od uczestnictwa w nich ze strony podmiotu.

Jednakże można podać lepsze wytłumaczenie tej różnicy. Rzeczywiście, jak już widzieliśmy, to, co nadaje rzeczy zróżnicowanie gatunkowe, powinno być trwałe, stałe i nierozdzielne. Z dwojakiego więc powodu jakiś podmiot formy (istotności) nie może w niej uczestniczyć w większym lub mniejszym stopniu: albo dlatego, że forma ta różnicuje go gatunkowo, i z tego względu nikt i nic nie może uczestniczyć w większym lub mniejszym stopniu w formie substancjalnej (w istotności jestestwa). Dlatego Filozof ⁹⁹⁾ mówi, że podobnie jak dana liczba nie może być większa lub mniejsza, tak samo i jestestwo ze względu na swój gatunek, czyli ze względu na uczestnictwo w formie, stanowiącej o jego zróżnicowaniu gatunkowym; chyba że chodzi o istotność związaną z materią, gdyż wówczas ze względu na przysposobienie tejże materii mogą zachodzić różne jego stopnie w jestestwie. Po wtóre, z powodu samej niepodzielności, która należy do pojęcia formy. Cokolwiek więc uczestniczy w formie, ma udział w jej niepodzielności. Dlatego gatunki liczb nie są większe lub mniejsze, gdyż każdy z nich powstaje z niepodzielnej jedności. To samo dotyczy ilości ciągłej, wyrażonej przy pomocy liczb, np. gdy mówimy, że coś ma dwa lub trzy łokcie długości, a także stosunków liczbowych, np. gdy mówimy, że coś jest podwójne lub potrójne, a także figur, np. gdy chodzi o trójkąt lub czworobok. Wspomina o tym Arystoteles ¹⁰⁰⁾, rozważając, dlaczego figury nie są większe lub mniejsze, gdyż jak mówi, rzeczy, które urzeczywistniają pojęcie trójkąta lub koła, są wszystkie w tym samym stopniu trójkątami lub kołami, a to dlatego, że w ich pojęciu zawiera się pewna niepodzielność, i z tego powodu wszystkie rzeczy, które uczestniczą w danej formie, uczestniczą w niej w sposób niepodzielny.

Jasne więc nie że sprawności oraz przysposobienia w ogóle, wyrażając jakiś stosunek do czegoś, w dwojaki sposób mogą mieć większe lub mniejsze natężenie: same w sobie, np. gdy mówimy o większym lub mniejszym zdrowiu, o większej lub mniejszej wiedzy, w miarę jak rozciąga się na większą lub mniejszą ilość przedmiotów, oraz ze względu na to, że jakieś osobniki w nich uczestniczą, np. równą przedmiotowo wiedzę czy zdrowie jeden ma w większym stopniu, drugi w mniejszym, zależnie od przysposobienia wrodzonego lub nabytego wskutek przyzwyczajenia. Ani bowiem sprawność ani przysposobienie nie różnicują gatunkowo podmiotu ani też w swoim pojęciu nie wyrażają niepodzielności.

Zagadnienie rozwoju cnót omówimy później ¹⁰¹⁾.

Rozwiązanie trudności. 1. Wyraz „zwiększanie się”, podobnie jak i wyraz „wielkość”, wyrażający pierwotnie ilość materialną, został zastosowany do oznaczania doskonałości form umysłowych. Zresztą wielkość jest celem zwiększania się.

2. Sprawność jest doskonałością, ale nie taką, by stanowiła kres podmiotu, któremu przysługuje, np. nadając mu zróżnicowanie gatunkowe. Nadto pojęcie sprawności nie zawiera w sobie pojęcia kresu, jak to ma miejsce w gatunkach liczb. Może więc być większą lub mniejszą.

3. Zmiana zachodzi głównie w trzecim gatunku jakości, w pierwszym zaś jedynie następczo. Np. gdy nastąpi zmiana gorąca lub zimna, zmienia się zwierzę pod tym względem. Podobnie gdy nastąpi zmiana w uczuciach, będących przejawami popędu zmysłowego albo też w poznawczych władzach zmysłowych, następuje zmiana w cnocie lub w wiedzy, jak to zaznacza Arystoteles ¹⁰²⁾.

Artykuł 2

CZY SPRAWNOŚCI ZWIĘKSZAJĄ SIĘ PRZEZ DODAWANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawności zwiększają się przez dodawanie, gdyż:

1. Wyraz „zwiększanie”, oznaczający ilość cielesną, został zastosowany do istotności. Lecz ilość w dziedzinie ciał nie zwiększa się bez dodawania, gdyż jak mówi Filozof ¹⁰³⁾, zwiększać znaczy dodawać do uprzednio istniejącej wielkości. A więc także sprawności zwiększają się tylko przez dodawanie.

2. Sprawności zwiększają się pod wpływem jakiegoś czynnika działającego, a ten sprawia coś w podmiocie, który doznaje tego działania na sobie, np. gdy to, co rozgrzewa, wytwarza gorąco. A więc zwiększenie może być tylko wynikiem dodawania.

3. Podobnie jak ton co nie jest białe, może stać się białym, tak to, co jest mniej białe, może stać się bardziej białym. Otóż to, co nie jest białe, staje się białym tylko przez dodanie bieli. A więc to, co jest mniej białe, staje się bardziej białe jedynie przez dodanie nowej bieli.

Ale z drugiej strony Filozof uczy ¹⁰⁴⁾, że gdy ciało gorące staje się gorętsze, nic się w nim nie wytwarza, co nie byłoby gorące wówczas, gdy to ciało było mniej gorące. Podobnie więc we wszystkich innych formach nie ma zwiększania bez dodawania.

Odpowiedź. Rozwiązanie tego zagadnienia opiera się na zasadach, wyjaśnionych w poprzednim artykule, w którym widzieliśmy, że zwiększanie w formach (istotnościach) występujących w różnych stopniach nateżenia, zachodzi w dwojaki sposób. Pierwszy ma miejsce wówczas, gdy dotyczy nie samej formy, ale tylko różnego stopnia uczestnictwa w niej ze strony podmiotu. Otóż tego rodzaju sprawności czy też inne formy nie zwiększają się przez dodawanie jednych form do drugich, ale przez zwiększenie udziału danego osobnika w jednej i tej samej formie. Podobnie czynnik rzeczywiście działający sprawia, że np. coś staje się bardziej gorące, doskonale poddając się gorącu bez dodawania czegokolwiek do niego. Gdyby bowiem tego rodzaju zwiększanie dokonywałyby się przez dodawanie w formach, to mogłoby to zachodzić albo z powodu samej formy albo z powodu podmiotu. Gdyby zachodziło z powodu samej formy, wówczas zwiększanie lub zmniejszanie zmieniłoby jej gatunek, podobnie jak zmienia się gatunek barwy, gdy z wyblakłej staje się białą. Jeśliby zaś zachodziło z powodu podmiotu, wówczas mogłoby mieć miejsce albo wtedy n gdy jakaś część tego podmiotu przyjęłaby formę, której przedtem nie miała, np. w człowieku zwiększa się zimno, gdy początkowo obejmowało tylko jedną część jego ciała, a następnie przeszłoby na inne członki; albo gdyby jakiś inny podmiot został dopuszczony do uczestnictwa w tej samej formie, np. gdy ciało gorące doda się do innego ciała gorącego, lub białe do białego. Ale w jednym i drugim wypadku owo ciało nie staje się bardziej białe czy gorące, lecz samo staje się większe.

Pewne jednak przypadłości, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, zwiększają się same w sobie. W niektórych spośród nich jest możliwe zwiększanie się przez dodawanie. Np. ten sam gatunkowo - ze względu na jedność kresu - ruch

zwiększa się albo ze względu na czas, w którym dokonuje się, albo ze względu na drogę, po której się odbywa. Niemniej zwiększa się także jego natężenie, zależnie od udziału w nim danego podmiotu, w miarę jak ten sam ruch może być mniej lub więcej zwinny lub chyży. Podobnie wiedza może zwiększać się przez dodawanie np. gdy ktoś pozna więcej wniosków z geometrii, wówczas zwiększa się w nim sprawność tej samej wiedzy. Niemniej u niektórych zwiększa się także wiedza przez natężenie uczestnictwa w niej ze strony podmiotu, np. gdy ktoś bystrzej i jaśniej niż inni pojmuje te same wnioski.

W sprawnościach cielesnych nie widać wybitniejszego zwiększenia się przez dodawanie. Ciało bowiem jestestw żyjących jest zasadniczo tylko wtedy zdrowe czy piękne, gdy wszystkie jego części są zdrowe, względnie piękne. Osiągnięcie zaś właściwych wymiarów jest następstwem przemian podstawowych jakości, których zwiększenie dotyczy samego tylko natężenia ze strony podmiotu, uczestniczącego w nich.

O rozwoju cnót pomówimy później (zag. 66, a.1).

Rozwiązanie trudności. 1. Wielkość cielesna również w dwojaki sposób może wzrastać: przez dodanie podmiotu do podmiotu, jak to bywa u istot żyjących, oraz przez zmianę samego natężenia, np. gdy się jakieś ciało rozcieńcza

2. Przyczyna powodująca wzrost sprawności nie wytwarza nowej istotności, choć zawsze sprawia coś w podmiocie, a mianowicie to że ów podmiot doskonalej uczestniczy w istniejącej już formie lub że forma ta rozciąga się na więcej części owego podmiotu.

3. Co nie jest jeszcze białe, nie mając tej istotności, pozostaje w stanie możliwości względem niej, i dlatego czynnik działający na tę rzecz powoduje w niej nową formę (istotność). Natomiast to co jest mniej gorące lub białe, nie znajduje się w stosunku możliwości do formy, skoro już ją posiada. Niemniej jest w stosunku możliwości do bardziej doskonałego sposobu udziału w niej pod wpływem działającego czynnika.

Artykuł 3

CZY KAŻDY UCZYNEK ZWIĘKSZA SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy uczynek zwiększa sprawność, gdyż:

1. Mnożąc przyczyny, mnoży się skutki. Otóż uczynki są przyczyną niektórych sprawności. A więc sprawność się zwiększa, gdy mnożą się uczynki.

2. Podobne rzeczy należy jednakowo osądzać. Otóż wszystkie uczynki, pochodzące od tej samej sprawności, są sobie podobne, jak zaznacza Arystoteles¹⁰⁵). Jeśli więc pewne uczynki zwiększają sprawność, to także każdy uczynek powoduje jej wzrost.

3. Rzeczy podobne zwiększają się za pośrednictwem przedmiotów podobnych. Lecz każdy uczynek jest podobny do sprawności, od której pochodzi, a więc każdy zwiększa sprawność.

Ale z drugiej strony ta sama przyczyna nie powoduje przeciwnych sobie skutków. Otóż, jak uczy Filozof¹⁰⁶⁾, niektóre uczynki, wykonane pod wpływem sprawności, zmniejszają ją, np. gdy są niedbale wykonane. A więc nie każdy uczynek zwiększa sprawność.

Odpowiedź. Podobne uczynki powodują podobne sprawności, jak uczy Arystoteles¹⁰⁷⁾. Podobieństwo zaś i niepodobieństwo zależy nie tylko od tego, czy chodzi o tę samą lub różną jakość, lecz także od tego samego lub różnego sposobu uczestnictwa w niej. Nie tylko bowiem to co czarne jest niepodobne do tego co białe, ale także to co jest mniej białe nie jest podobne do tego co jest bardziej białe, skoro przejście od mniejszej do większej bieli dotyczy również przeciwieństw, jak twierdzi Filozof¹⁰⁸⁾.

Ponieważ jednak posługiwanie się sprawnością zależy od naszej woli, jak to widzieliśmy poprzednio¹⁰⁹⁾, zdarza się, że podobnie jak ktoś nie posługuje się sprawnością, mimo iż ją posiada, lub nawet wykonuje czynność przeciwną jej, tak też ktoś może posługiwać się sprawnością wykonując uczynek o niższym natężeniu niż sprawność. Jeśli więc natężenie czynności jest współmierne do natężenia sprawności lub przewyższa je wówczas każdy taki uczynek albo zwiększa sprawność albo przysposabia do jej wzrostu na podobieństwo wzrostu ciała istot żyjących. Nie każdy bowiem spożyty pokarm od razu powoduje jego wzrost, podobnie jak nie każda kropla deszczu wydrąży dziurę w kamieniu. Powtarzając jednak spożycie pokarmu, z czasem następuje wzrost. Podobnie powtarzając uczynki, powoduje się wzrost sprawności. Jeśli zaś natężenie uczynku stosunkowo nie dostaje do natężenia sprawności, wówczas uczynek taki przysposabia raczej do zmniejszenia sprawności niż do jego zwiększenia.

Odpowiedź ta wystarczy dla rozwiązania trudności.

ZAGADNIENIE 53

O ZNISZCZENIU I ZMNIEJSZANIU SIĘ SPRAWNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje trzy pytania:

1. Czy sprawność może ulec zniszczeniu?
2. Czy sprawność może się zmniejszać?
3. W jaki sposób sprawność ulega zniszczeniu lub zmniejszeniu?

Artykuł 1

CZY SPRAWNOŚĆ MOŻE ULEC ZNISZCZENIU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie może ulec zniszczeniu, gdyż:

1. Sprawność stanowi jakby drugą naturę, jak o tym świadczy ten że uczynki wykonane pod jej wpływem są przyjemne. Lecz natura nie ulega zniszczeniu jak długo trwa jej podmiot. A więc nie można utracić sprawności, dopóki istnieje jej podmiot.

2. Zniszczenie formy jest następstwem już to zepsucia podmiotu już to działania jakiegoś przeciwnego czynnika. Np. chorobę niszczy śmierć lub odzyskanie zdrowia. Lecz wiedzy, która przecież jest sprawnością, nie niszczy zepsucie podmiotu, a mianowicie umysłu, gdyż ten nie podlega zepsuciu, jak dowodzi Filozof¹¹⁰⁾, ani też działanie czynnika przeciwnego, gdyż między umysłowymi formami poznawczymi nie zachodzi przeciwieństwo, jak stwierdza tenże Myśliciel¹¹¹⁾. A więc sprawność wiedzy w żaden sposób nie może ulec zniszczeniu.

3. Zniszczenie jest skutkiem zmiany. Lecz sprawność wiedzy, której podmiotem jest dusza, nie może ulec zniszczeniu na skutek istotnej zmiany w samej duszy, gdyż dusza nie podlega takiej zmianie. Zmienia się tylko przypadłościowo na skutek zmiany w ciele. Żadna zaś przemiana cielesna nie może zniszczyć poznawczych form umysłowych, istniejących w umyśle, jako we właściwym sobie podmiocie, niezależnie od ciała. A więc ani starość ani śmierć nie może zniszczyć wiedzy ani tym samym sprawności cnoty, której podmiotem jest również dusza rozumna a nadto, jak zaznacza Filozof (112), cnoty są trwalsze niż nauki.

Ale z drugiej strony Filozof uczy, że zapomnienie oraz błąd niszczy wiedzę. Przez grzech zaś traci się również sprawność cnoty. W Etyce¹¹³⁾ także czytamy, że cnoty rodzą się i zamierają na skutek przeciwnych czynności.

Odpowiedź. Forma (istotność) sama przez się może ulec zniszczeniu na skutek zaistnienia tego, co jest jej przeciwieństwem, przypadłościowo zaś na skutek zniszczenia podmiotu, któremu przysługuje. Taka więc sprawność, której podmiot jest zniszczalny i której przyczyna posiada jakieś przeciwieństwo, w jeden i drugi sposób może ulec zniszczeniu. Tak się ma sprawa ze sprawnościami cielesnymi, np. ze zdrowiem czy chorobą. Natomiast sprawności, których podmiot nie podlega zepsuciu, nie mogą ulec przygodnemu zniszczeniu na skutek zniszczenia podmiotu. Bywają jednak sprawności, które są zasadniczo w podmiocie niezniszczalnym, ubocznie jednak w podmiocie podlegającym zepsuciu. Np. sprawność wiedzy jest zasadniczo w umyśle możliwościowym, ubocznie zaś w zmysłowych władzach poznawczych, jak to widzieliśmy uprzednio¹¹⁴⁾. Tak więc sprawność wiedzy nie może ulec zniszczeniu przygodnemu ze względu na umysł możliwościowy, ale jedynie ze względu na niższe władze zmysłowe.

Należy jednak zbadać, czy tego rodzaju sprawności same przez się mogą ulec zniszczeniu. Otóż jeśliby jakaś sprawność posiadała pewne przeciwieństwo, już to w stosunku do siebie samej już to w stosunku do swojej przyczyny, wówczas mogłaby ulec sama przez się zniszczeniu. Jeśliby zaś takie przeciwieństwo było niemożliwe, niemożliwe byłoby również, by sprawność sama przez się uległa zniszczeniu. Nie ulega zaś wątpliwości, że umysłowe formy poznawcze, istniejące w umyśle możliwościowym, nie posiadają przeciwieństw. Nie ma go również w umyśle czynnym, będącym przyczyną tychże form poznawczych. Jeśliby więc w umyśle możliwościowym istniała jakaś sprawność, bezpośrednio wytworzona przez umysł czynny, nie podlegałaby zepsuciu, ani sama przez się ani przygodnie. Taką jest właśnie sprawność pierwszych zasad tak teoretycznych jak i praktycznych, których ani błąd ani zapomnienie nie może zniszczyć, jak to twierdzi Filozof¹¹⁵⁾ o roztropności. Ale w umyśle możliwościowym istnieje nadto sprawność, której przyczyną jest rozum, a mianowicie sprawność wniosków, zwana wiedzą. Ta zaś posiada dwa rodzaje

przeciwieństw. jedne wynikają ze zdań, z których rozum wysnuwa wnioski, np. zdaniu: „dobro jest dobrem” sprzeciwia się zdanie: „dobro nie jest dobrem” - jak to podaje Arystoteles ¹¹⁶⁾; drugie zaś pochodzą z samego przebiegu rozumowania. W ten sposób np. sofizmat jest przeciwieństwem rozumowania logicznego czyli uzasadniającego. Tak więc fałszywy tok rozumowania może zepsuć zarówno sprawność opinii jak i sprawność wiedzy, zgodnie z twierdzeniem Arystotelesa ¹¹⁷⁾, że błąd niszczy wiedzę.

Cnoty zaś są już to umysłowe, których podmiotem jest rozum, zgodnie z nauką Arystotelesa ¹¹⁸⁾, i do których odnosi się ton cośmy wyżej powiedzieli o wiedzy oraz opinii, już to moralne, czyli doskonalące pożądanie psychiczne. Podobnie przeciwstawne im wady. Przyczyną tego rodzaju sprawności jest zdolność rozumu do oddziaływania na pożądanie. Dlatego takie sprawności, zarówno cnoty jak i wady, mogą ulec zniszczeniu, gdy sąd rozumu zwróci się w przeciwnym do nich kierunku, już to z powodu braku wiedzy, już to skutek uczucia czy nawet wyboru.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak czytamy w Etyce ¹¹⁹⁾, sprawność jest podobna do natury, ale nie całkowicie. Natury utracić nie można, sprawność zaś jest utracalna, choć z trudnością.

2. Zmiana cielesna nie powoduje utraty wiedzy przez zniszczenie jej rdzenia, ale tylko przez postawienie przeszkody dla właściwych jej czynności, w miarę jak umysł nasz potrzebuje w swoim działaniu sił zmysłowych, ulegających przeszkodom na skutek pewnych zmian cielesnych. Niemniej umysłowe działanie rozumu może zniszczyć wiedzę u samego korzenia tej sprawności. Podobnie sprawność cnoty może ulec zniszczeniu. Wyrażenie więc, że „cnota jest trwalsza od nauk” należy rozumieć nie ze strony podmiotu lub przyczyny, ale ze strony czynności, gdyż posługiwanie się cnotami obejmuje całe życie, czego nie można powiedzieć o naukach.

3. Chociaż umysłowe formy poznawcze nie mają przeciwieństwa, niemniej coś może być przeciwne zdaniom oraz przebiegowi rozumowania, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

Artykuł 2

CZY SPRAWNOŚĆ MOŻE SIĘ ZMNIEJSZAĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie może się zmniejszać, gdyż:

1. Sprawność to niezłożona jakość i forma. To zaś, co niezłożone, albo istnieje w całości albo w całości ztraca się. A więc sprawność, mimo że może ulec zniszczeniu, nie może się zmniejszyć.

2. Cokolwiek przysługuje przypadłości, przysługuje jej ze względu na jej podmiot. Otóż sprawność sama przez się nie ulega ani zwiększeniu ani zmniejszeniu natężenia, gdyż w przeciwnym razie pojęcie gatunkowe byłoby orzekane o jednostkach, należących do jego zakresu podług różnych stopni. Jeśliby więc mogła się zmniejszać ze względu na udział w niej ze strony podmiotu, przysługiwałoby jej coś, co nie byłoby wspólne dla niej i dla jej podmiotu. Kiedy zaś forma posiada coś niezależnie od swego podmiotu, wówczas da się od niego oddzielić, jak uczy

Filozof^{f20}). A więc sprawność byłaby formą dającą się oddzielić od jej podmiotu, a to jest niemożliwe.

3. W pojęciu i w naturze sprawności zawiera się jej zespolenie z podmiotem, skoro każdą przypadłość określa się przez jej podmiot. Jeśliby więc sama przez się nie ulegała zwiększeniu lub zmniejszeniu swego natężenia, nie mogłaby również ulegać ze względu na swe zespolenie z podmiotem. A więc w żaden sposób nie zmniejszałaby się.

Ale z drugiej strony rzeczy przeciwne odnoszą się do tego samego. Zwiększanie się zaś oraz zmniejszanie to przeciwieństwa. Skoro więc sprawność może się zwiększać, może się także zmniejszać.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, sprawności w dwojaki sposób zwiększają się i zmniejszają. Otóż podobnie jak z powodu tej samej przyczyny rodzą się i wzrastają, tak też z tej samej przyczyny zmniejszają się i niszczą się. Zmniejszanie się bowiem sprawności jest drogą do jej zniszczenia, podobnie jak i odwrotnie powstanie sprawności jest podstawą jej wzrostu.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawność sama w sobie jest formą niezłożoną, i z tego względu nie ulega zmniejszaniu się. Ulega mu natomiast ze względu na różny sposób uczestnictwa w niej ze strony danego podmiotu wskutek jego nieokreślonej możliwości uczestnictwa, które może być różne w stosunku do tej samej formy albo także może się rozciągać na liczniejsze lub mniej liczne rzeczy.

2. Zarzut ten byłby słuszny, jeśliby istota sprawności w żaden sposób nie zmniejszała się. A tego nie twierdzimy, mówiąc jedynie, że zmniejszanie się sprawności nie ma źródła w niej samej, ale jedynie w podmiocie, któremu przysługuje.

3. Przypadłość bez względu na to, co wyraża, z natury swej zależy od podmiotu, ale w różny sposób. Oznaczając bowiem coś abstrakcyjnie, wyraża stosunek, rozpoczynający się w samej przypadłości, a kończący się w podmiocie. Np. białość określamy jako ton ze względu na to, że coś jest białe. W określeniu więc przypadłości ujętej abstrakcyjnie, podmiot stanowi nie pierwszą jego część, wyrażającą rodzaj, ale drugą, stanowiącą różnicę gatunkową. Np. mówimy, że krzywość nosa to nos, który jest zagięty. Natomiast przypadłość ujęta konkretnie wyraża stosunek, który zaczyna się w podmiocie, a kończy się na niej. Mówimy np., że przedmiot biały to rzecz, której przysługuje białość. W określeniu tego rodzaju przypadłości podmiot występuje jako rodzaj, a więc jako pierwszy człon tegoż określenia, np. gdy mówimy, że krzywy nos to nos zgięty. To więc, co przysługuje przypadłości ze strony podmiotu, a nie z samego jej pojęcia, przysługuje jej konkretnie, a nie w sposób oderwany. Otóż tak właśnie jest z większym lub mniejszym natężeniem w niektórych sprawnościach. Dlatego nie białość jest mniejsza lub większa, lecz przedmiot biały. Tak samo sprawa się ma ze sprawnościami oraz z innymi jakościami, z tym jednak zastrzeżeniem, że niektóre sprawności zwiększają się lub zmniejszają także przez pewnego rodzaju dodawanie, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule.

Artykuł 3

CZY SPRAWNOŚĆ ULEGA ZNISZCZENIU LUB ZMNIEJSZENIU WSKUTEK SAMEGO ZAPRZESTANIA CZYNNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że samo zaprzestanie czynności nie powoduje zniszczenia lub zmniejszenia sprawności, gdyż:

1. Sprawności są trwalsze niż zmysłowe jakości, jak to już widzieliśmy¹²¹⁾, a te nie niszczą się ani nie zmniejszają na skutek zaprzestania czynności. Np. białość nie zmniejsza się, gdy nie działa na czyjś wzrok, ani gorąco, gdy nikogo nie ogrzewa. A więc także sprawność nie zmniejsza się ani nie niszczy się na skutek samego zaprzestania czynności.

2. Zniszczenie i zmniejszenie to pewne zmiany. Nie ma zaś zmiany bez przyczyny powodującej ją. Skoro zaś zaprzestanie czynności nie stanowi przyczyny powodującej zmianę, nie wywołuje również zmniejszenia lub zniszczenia sprawności.

3. Sprawność wiedzy i cnoty jest w duszy umysłowej, wznoszącej się ponad czas. To zaś co jest ponad czasem, nie niszczy się ani nie zmniejsza się wskutek jego długiego trwania. A więc także powyższe sprawności nie niszczą się ani nie zmniejszają, jeśli przez długi czas pozostają beczynne.

Ale z drugiej strony Filozof mówi¹²²⁾, że wiedzę niszczy nie tylko błąd, ale także zapomnienie. Mówi również¹²³⁾, że niejedna przyjaźń rozluźnia się na skutek rozłąki. Z tego samego powodu także sprawności innych cnót niszczą się lub zmniejszają się na skutek zaprzestania czynności.

Odpowiedź. Jak czytamy w Fizyce¹²⁴⁾, coś może powodować zmianę w dwojaki sposób: samo przez się, działając mocą własnej formy, np. gdy ogień ogrzewa, albo przygodnie, usuwając przeszkodę. Otóż w ten ostatni właśnie sposób zaprzestanie czynności powoduje zniszczenie lub zmniejszenie sprawności, usuwając te działania, które mogłyby powstrzymać jej zniszczenie lub zmniejszenie. Widzieliśmy bowiem w pierwszym artykule, że sprawności same przez się ulegają zniszczeniu lub zmniejszeniu na skutek oddziaływania przeciwnych im czynników. Wszystkie więc sprawności zmniejszają się lub ulegają zniszczeniu i to całkowitemu, na skutek zaprzestania czynności, jeśli w międzyczasie rozrastają się ich przeciwieństwa, które należało wyplewić właśnie za pomocą uczynków, wykonywanych przez zastosowanie owych sprawności, jak to widać na przykładzie wiedzy i cnoty.

Nie ulega bowiem wątpliwości, że sprawność cnoty moralnej sprawia, iż człowiek staje się ochoczy w wyborze należnych środków w stosunku do swych czynności oraz uczuć. Kiedy ktoś nie posługuje się sprawnością cnoty do opanowania własnych uczuć i czynności, wówczas z konieczności występują działania oraz uczucia nie kierowane przez cnotę i pochodzące ze skłonności popędu zmysłowego oraz zewnętrznych czynników. Cnota wtedy ulega zniszczeniu lub zmniejsza się na skutek zaprzestania właściwych sobie czynności. Podobnie ma się sprawa ze sprawnościami umysłowymi, dzięki którym człowiek jest skory do należytego osądzenia tego, co wyobrażnia mu przedstawia. Kiedy zaś przestanie posługiwać się sprawnością umysłową, pojawiają się w nim wyobrażenia obce, nastawiające człowieka niekiedy wprost w przeciwnym kierunku do tego stopnia, że jeśli się ich nie

wypłewi lub nie powściągnie przez częste posługiwanie się sprawnością, człowiek staje się mniej zdolny do należącego sądu, a nieraz wręcz całkowicie nastawia się w przeciwnym kierunku. Tak więc na skutek zaprzestania czynności umysłowa sprawność zmniejsza się lub nawet ulega zniszczeniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Także gorąco znika, gdy przestaje ogrzewać, jeśli wskutek tego wzrośnie zimno, które usuwa gorąco.

2. Zaprzestanie działania prowadzi do zniszczenia lub zmniejszenia przez usunięcie tego, co by mogło mu zapobiec, jak widzieliśmy w odpowiedzi.

3. Umysłowe władze duszy wznoszą się ponad czas, zmysłowe jednak podlegają mu. Wskutek tego z biegiem czasu następują zmiany w uczuciach, a także we władzach poznawczych. Dlatego Filozof powiedział¹²⁵⁾, że czas jest przyczyną zapomnienia.

ZAGADNIENIE 54

O ZRÓŻNICOWANIU SPRAWNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy w jednej władzy psychicznej może być wiele sprawności?
2. Czy przedmioty stanowią o zróżnicowaniu sprawności?
3. Czy sprawności różnią się ze względu na dobro i zło?
4. Czy jedna sprawność może być złożona z wielu sprawności?

Artykuł 1

CZY W JEDNEJ WŁADZY PSYCHICZNEJ MOŻE BYĆ WIELE SPRAWNOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w jednej władzy nie może być wiele sprawności, gdyż:

1. W rzeczach posiadających tę samą zasadę zróżnicowania zachodzi taki stosunek, że pomnożenie jednej z nich powoduje pomnożenie innych. Otóż władze psychiczne oraz sprawności mają tę samą zasadę zróżnicowania, a mianowicie czynności oraz ich przedmioty. W podobny więc sposób dzielą się. A więc w jednej władzy nie może być wielu sprawności.

2. Władza jest siłą niezłożoną. Lecz w podmiocie niezłożonym nie ma zróżnicowania przypadłości, skoro podmiot jest ich przyczyną i skoro od jednej rzeczy niezłożonej tylko jedno zdaje się pochodzić. A więc w jednej władzy nie może być wielu sprawności.

3. Podobnie jak kształt nadaje formę ciału, tak sprawność formuje władzę. Lecz jedno ciało nie może mieć różnych kształtów, stanowiących o jego formie. A więc różne sprawności nie mogą równocześnie kształtować jednej władzy. A zatem nie mogą być równocześnie w jednej władzy.

Ale z drugiej strony umysł jest jedną władzą, a przecież są nim różnego rodzaju sprawności wiedzy.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy ¹²⁶⁾ sprawność to pewne przysposobienie jestestwa, będącego w możności w stosunku już to do natury, już to do działania, już to do celu natury. Otóż nie ulega wątpliwości, że w jednym podmiocie mogą istnieć różne sprawności przysposabiające go do jego natury, gdyż różne jego części mogą być różnie przysposobione. Np. w ciele ludzkim właściwe przysposobienie znajdujących się w nim płynów stanowi o zdrowiu, przysposobienie nerwów, kości i mięśni stanowi o sile, szczupłości itp., przysposobienie zgodne z naturą takich członków jak rąk, nóg itd. stanowi o piękności ciała. Tak więc wiele sprawności czy przysposobień może istnieć w tym samym podmiocie.

Wiele również sprawności może przysposabiać jedną władzę psychiczną do działania, a to dlatego, że władza ta jest ich biernym podmiotem, jak to już widzieliśmy¹²⁷⁾. Czynna władza psychiczna nie może być podmiotem sprawności; bierna zaś ma się tak do określonego uczynku jednego gatunku, jak materia do formy (istotności), gdyż podobnie jak jeden tylko czynnik działający jedną tylko formą określa materię, tak samo jeden tylko przedmiot nastawia bierną władzę psychiczną do jednego gatunku czynności. Jak więc wiele przedmiotów może działać na jedną bierną władzę, tak też jedna tego rodzaju władza może być podmiotem różnych gatunkowo czynności i doskonałości. Sprawności zaś to pewne jakości czy formy, istniejące we władzy psychicznej i skłaniające je do określonych gatunkowo czynności. Różne więc sprawności, podobnie jak i różne gatunkowo uczynki, mogą przynależeć do jednej władzy psychicznej.

Rozwiązanie trudności. 1. Podobnie jak w przyrodzie, zróżnicowanie gatunkowe pochodzi od formy, rodzajowe zaś od materii (tworzywa), gdyż do różnych rodzajów należą rzeczy zbudowane z różnej materii; tak też rodzajowe zróżnicowanie przedmiotów stanowi o zróżnicowaniu władz psychicznych. Dlatego Filozof powiada¹²⁸⁾: „Przedmiotom różniącym się swym rodzajem odpowiadają też różniące się swym rodzajem części duszy które ujmują owe dwa rodzaje przedmiotów” Gatunkowe zaś zróżnicowanie przedmiotów powoduje gatunkowe zróżnicowanie czynności i tym samym także sprawności. Rzeczy zaś różniące się rodzajowo różnią się także gatunkowo, ale nie odwrotnie. Dlatego różnym władzom odpowiadają różne gatunkowo uczynki i sprawności, ale różne sprawności nie muszą należeć do różnych władz, lecz mogą przynależeć tylko do jednej. Podobnie więc jak bywają rodzaje rodzajów i gatunki gatunków, tak też bywają różne gatunki sprawności oraz władz.

2. Chociaż władza z istoty swej jest niezłożona, jednak w swej twórczej mocy może być wieloraka, w miarę jak rozciąga się na wiele różnych gatunkowo czynności. W jednej więc władzy może być wiele różnych gatunkowo sprawności.

3. Kształt stanowi o ostatecznym określeniu ciała. Sprawność zaś nie stanowi kresu władzy psychicznej, lecz jest przysposobieniem do czynności, jako do ostatecznego jej kresu. Dlatego jedna władza psychiczna nie może być równocześnie podmiotem wielu czynności wzajemnie sobie nie podporządkowanych, podobnie jak jedno ciało nie może mieć wielu kształtów, jeśli jeden z nich nie zawiera się w drugim,

np. trójkąt w prostokącie. Umysł np. nie może równocześnie jedną czynnością rozumieć wielu rzeczy.

Artykuł 2

CZY O ZRÓŻNICOWAWIU SPRAWNOŚCI STAWOWI ICH PRZEDMIOT ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przedmioty nie stanowią o zróżnicowaniu sprawności, gdyż:

1. Rzeczy przeciwne różnią się gatunkowo. Lecz przedmiotem tej samej sprawności wiedzy mogą być przeciwne sobie przedmioty, np. medycyna zajmuje się zdrowymi i chorymi. A więc przedmioty nie stanowią o gatunkowym zróżnicowaniu sprawności.

2. Różne nauki to różne sprawności. Lecz ta sama rzecz może być przedmiotem różnych nauk. Np. o kulistości ziemi uczy fizyka i astronomia. A więc sprawności nie różnią się przedmiotami.

3. Ta sama czynność ma ten sam przedmiot. Otóż ta sama czynność może przynależeć do różnych sprawności cnót, np. gdy ktoś daje pieniądze ze względu na Boga, wykonuje akt miłości Bożej; gdy czyni to celem spłacenia długu, spełnia obowiązek sprawiedliwości. A więc ten sam przedmiot może przynależeć do różnych sprawności, których zróżnicowanie więc nie zależy od zróżnicowania przedmiotów

Ale z drugiej strony, jak już widzieliśmy ¹²⁹⁾, przedmioty stanowią o gatunkowym zróżnicowaniu uczynków. Sprawności zaś to przysposobienia do czynności, a więc zróżnicowanie ich zależy od zróżnicowania przedmiotów.

Odpowiedź. Sprawność można ujmować jako sprawność i jako pewną formę. Podobnie gatunkowe zróżnicowanie sprawności można wyprowadzać już to z ogólnej różnicy między formami stanowiącej o ich przynależności do różnych gatunków, już to z tego, co jest swoiste dla zróżnicowania sprawności. Formy bowiem różnią się między sobą różnymi czynnikami, stanowiącymi o działalności tych form; cokolwiek bowiem coś, wytwarza to, co gatunkowo jest podobne. Sprawność zaś to pewien stosunek. Stosunki zaś różnicują się podług różnic między tymi rzeczami, do których się odnoszą. Sprawność zaś jako przysposobienie to stosunek do dwóch rzeczy: do natury i do działania, które jest następstwem natury.

Tak więc trzy rzeczy stanowią o zróżnicowaniu sprawności: czynniki sprawcze, stanowiące o działaniu danych przysposobień, natura, oraz różne gatunkowo przedmioty, jak to w dalszym toku naszych rozważań wyjaśnimy.

Rozwiązanie trudności. 1. Przy różnicowaniu władz oraz sprawności nie należy ujmować przedmiotów materialnie, lecz formalną rację przedmiotu różną gatunkowo czy rodzajowo. Otóż choć przeciwne sobie przedmioty różnią się gatunkowo jako rzeczy, mogą być jednak ujmowane pod tym samym kątem widzenia, mianowicie gdy jeden z nich poznajemy za pośrednictwem drugiego. W miarę więc jak przedmioty te ujmujemy pod tym samym względem ich poznawalności, zaliczamy je do tej samej sprawności poznawczej.

2. Astronomia i fizyka dowodzą kulistości ziemi w oparciu o różne podstawy. Pierwsza opiera się na danych matematyki, odnoszących się do kształtów, np. zaćmień, druga na danych przyrodniczych, np. dotyczących spadania ciał. Cała zaś siła dowodu, który ujmuje się w postaci wiedzotwórczego sylogizmu, zależy od tego, co stanowi jego podstawę, rozstrzygającą o zróżnicowaniu danej wiedzy jako wiedzotwórczy czynnik różny dla różnych nauk.

3. Jak uczy Filozof¹³⁰⁾, cel jest tym w postępowaniu, czym zasada w dowodzeniu. Zróżnicowanie więc celów stanowi o zróżnicowaniu cnót, podobnie jak i każde inne zróżnicowanie twórczych czynników. Zresztą same cele są przedmiotami wewnętrznych czynności, które najbardziej stanowią o cnotach.

Artykuł 3

CZY SPRAWNOŚCI RÓŻNIĄ SIĘ ZE WZGLĘDU NA DOBRO I ZŁO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dobro i zło nie stanowią o zróżnicowaniu sprawności, gdyż:

1. Dobro i zło to przeciwieństwa, a te stanowią przedmiot tej samej sprawności. A więc sprawności nie różnią się ze względu na dobro i zło.

2. Dobro utożsamia się z bytem. A więc nie może być różnicą gatunkową, skoro jest czymś wspólnym dla wszystkich rzeczy, jak tego dowodzi Myśliciel¹³¹⁾. Podobnie zło jest brakiem, a więc nie-bytem, a więc nie może stanowić o zróżnicowaniu. A więc dobro i zło nie różnicują gatunkowo sprawności.

3. Różne sprawności złe mogą mieć ten sam przedmiot, np. nieumiarkowanie i wada niewrażliwości. Podobnie sprawności dobre, np. cnoty ludzkie i cnoty heroiczne czy boskie, jak to uzasadnia Myśliciel¹³²⁾. A więc dobro i zło nie stanowią o zróżnicowaniu sprawności.

Ale z drugiej strony sprawność dobra przeciwstawia się złej, np. cnota wadzie. Otóż przeciwne rzeczy są różne gatunkowo. A więc sprawności różnią się gatunkowo ze względu na różnicę między dobrem a złem.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy¹³³⁾, o gatunkowej różnicy między sprawnościami stanowią nie tylko przedmioty i sprawcze czynniki, ale także stosunek do natury. A ten może być dwojaki: a) stosunek zgodności z naturą i stosunek niezgodności z nią. Otóż z tego względu sprawności dobre różnią się od złych, gdyż dobre przysposabiają do czynności zgodnej z naturą jestestwa działającego, a złe do czynności niezgodnej z nią. Np. uczynki cnotliwe są zgodne z ludzką naturą, a gdyż są zgodne z rozumem; uczynki zaś wadliwe jako niezgodne z rozumem sprzeciwiają się ludzkiej naturze. Jasne więc, że różnica między dobrem a złem stanowi o gatunkowym zróżnicowaniu sprawności.

b) Lecz istnieje jeszcze drugi sposób zróżnicowania sprawności zależnie od natury, a w miarę jak pewne z nich przysposabiają do uczynków zgodnych z niższą naturą, inne zaś do uczynków odpowiadających wyższej naturze. W ten sposób cnota ludzka, przysposabiająca do uczynków zgodnych z naturą ludzką, różni się od cnoty

boskiej czy heroicznej, która przysposabia do czynności, odpowiadających wyższej naturze.

Rozwiązanie trudności. 1. Rzeczy przeciwne mogą stanowić przedmiot tej samej sprawności, w miarę jak mają coś wspólnego w ujęciu rozumu. Nigdy jednak sprawności przeciwne nie należą do tego samego gatunku, gdyż ich przeciwieństwo opiera się na sprzeczności ich formalnych (istotnościowych) przedmiotów. Dlatego dobro i zło stanowią o zróżnicowaniu sprawności na dobre i złe, a nie na sprawności, których przedmiotem jest dobro i sprawności, których przedmiotem jest zło.

2. To dobro, które jest wspólne każdemu bytowi, nie stanowi o zróżnicowaniu gatunkowym żadnej sprawności, lecz jedynie dobro, określone ze względu na zgodność w stosunku do określonej natury, a mianowicie ludzkiej. Podobnie zło, jako różnica stanowiąca o złej sprawności, nie jest tylko czystym brakiem, ale czymś określonym, sprzeciwiającym się określonej naturze.

3. Jak widzieliśmy w odpowiedzi, wiele dobrych sprawności o tym samym gatunkowo przedmiocie różni się stosunkiem zgodności do różnych natur. Złe zaś sprawności, odnoszące się do tego samego postępowania, różnią się stosunkiem przeciwieństwa do tego, co jest zgodne z naturą. Np. jednej cnotcie sprzeciwiają się różne wady, odnoszące się do tej samej materii.

Artykuł 4

CZY JEDNA SPRAWNOŚĆ JEST ZŁOŻONA A Z WIELU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jedna sprawność składa się z wielu, gdyż:

1. To, co nie powstaje od razu, ale podług pewnego następstwa, jest złożone z wielu części. Lecz sprawność nie rodzi się od razu, lecz stopniowo z wielu uczynków. A więc jedna sprawność składa się z wielu sprawności.

2. Części stanowią o całości. Lecz jedna sprawność może mieć wiele części. Np. Cycero mówi o częściach męstwa, umiarkowania czy innych cnot. A więc jedna sprawność składa się z wielu.

3. Wiedza, jako czynność i jako sprawność, może mieć za przedmiot jeden tylko wniosek. Lecz wiele wniosków składa się na jedną całkowitą wiedzę, np. na geometrię lub arytmetykę. A więc jedna sprawność składa się z wielu.

Ale z drugiej strony sprawność, jako pewna jakość, jest formą niezłożoną. To zaś, co jest niezłożone, nie składa się z części. A więc żadna sprawność nie składa się z wielu sprawności.

Odpowiedź. Sprawność, podporządkowana działaniu, o którą nam tu głównie chodzi, to pewna doskonałość władzy psychicznej. Wszelka zaś doskonałość jest współmierna do swego podmiotu. Podobnie więc jak władza psychiczna, mimo swej jedności rozciąga się na wiele rzeczy, w miarę jak mają coś wspólnego, a więc ze względu na jeden ich przedmiot formalny, i dzięki temu zachowuje swą jedność, tak też sprawność rozciąga się na wiele rzeczy ze względu na ich podporządkowanie jednemu przedmiotowi istotnościowemu lub jednej naturze albo też ze względu na jeden czynnik sprawczy.

Jeśli więc bierzemy pod uwagę zakres sprawności, znajdziemy w niej pewną wielość, podporządkowaną jednak jedności, do której głównie sprawność zmierza. Choć więc rozciąga się na wiele rzeczy, nie jest jakością złożoną z wielu sprawności, gdyż odnosi się do nich ze względu na jeden przedmiot, któremu zawdzięcza swą jedność.

Rozwiązanie trudności. 1. To, że sprawność rodzi się nie od razu lecz stopniowo, pochodzi nie stąd, jakoby kolejno rodziły się jej części, ale stąd, że jej podmiot nie od razu osiąga trwałe i niełatwo usuwalne przysposobienie, i również stąd, że w podmiocie tym sprawność zaczyna od istnienia niedoskonałego, ale powoli doskonali się. Podobnie rzecz się ma z innymi jakościami.

2. Części przypisywanych poszczególnym cnotom kardynalnym nie należy rozumieć w znaczeniu takich części całości, z których wytwarzałyby się całość danej cnoty, ale raczej w znaczeniu części podmiotowych oraz potencjalnych (czyli pokrewnych), jak to później zobaczymy.

3. Jeśli ktoś przez dowodzenie dochodzi do jakiegoś wniosku w zakresie danej wiedzy posiada sprawność, ale w sposób niedoskonały. Gdy dojdzie do drugiego wniosku przez dalsze rozumowanie, nie tworzy się w nim nowa sprawność, ale doskonali się jedynie już istniejąca ze względu na rozszerzenie się jej zakresu, gdyż wnioski i dowody jednej wiedzy są tak uporządkowane, że jedne wypływają z drugich.

O CNOTACH

Należy z kolei przystąpić do omówienia poszczególnych rodzajów sprawności. Jedne z nich, jak widzieliśmy, odnoszą się do dobra, inne zaś do zła. Trzeba więc naprzód omówić sprawności dobre, a więc cnoty, i związane z nimi dary Ducha Świętego, błogosławieństwa oraz owoce, następnie zaś sprawności złe, czyli wady i wynikające z nich grzechy.

Gdy chodzi o cnoty wysuwa się pięć zagadnień: ich istoty, podmiotu, podziału, przyczyny i niektórych ich właściwości.

ZAGADNIENIE 55

O ISTOCIE CNOTY

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy cnota jest sprawnością?
2. Czy jest sprawnością w działaniu?
3. Czy jest sprawnością dobrą?
4. Określenie cnoty.

Artykuł 1.

CZY LUDZKA CNOTA JEST SPRAWNOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ludzka cnota nie jest sprawnością, gdyż:

1. Jak mówi Filozof¹³⁴⁾, cnota jest ostateczną doskonałością władzy psychicznej. To zaś, co w każdej rzeczy jest ostateczne, sprowadza się do rodzaju tych rzeczy, którym przysługuje, np. punkt sprowadza się do linii. A więc cnota sprowadza się do rodzaju władz psychicznych, a nie sprawności.

2. Według św. Augustyna¹³⁵⁾, cnota to dobre używanie wolnej woli, a to jest czynnością. A więc cnota nie jest sprawnością, lecz czynnością.

3. Zasługi zdobywamy nie sprawnościami, lecz uczynkami, gdyż w przeciwnym razie człowiek bezustannie zasługiwałby nawet podczas snu. A przecież cnotami zdobywamy zasługi. A więc cnoty nie są sprawnościami, lecz uczynkami.

4. Zgodnie z nauką św. Augustyna¹³⁶⁾, cnota to porządek miłości. Mianowicie, jak mówi w innym miejscu¹³⁷⁾, to porządek polegający na tym, by radować się tym, czym należy się radować i używać tego, czego należy używać. Porządek zaś czy uporządkowanie to albo czynność albo stosunek. A więc cnota nie jest sprawnością, ale albo uczynkiem albo stosunkiem.

5. Odróżnia się cnoty ludzkie od sił przyrodzonych, które nie są sprawnościami, lecz pewnymi władzami. A więc ani cnoty nie są sprawnościami.

Ale z drugiej strony według Filozofa¹³⁸⁾ wiedza i cnota są sprawnościami.

Odpowiedź. Cnota to pewna doskonałość władzy psychicznej. Wszelka zaś doskonałość odnosi się do właściwego sobie celu. Celem zaś władzy jest czyn; stąd władza jest o tyle doskonała, o ile jest skierowana do właściwego sobie czynu.

Otóż są pewne władze psychiczne, które same przez się są skierowane do właściwych sobie czynności, np. przyrodzone siły czynne, które same przez się posiadają pewną moc. Natomiast rozumne władze psychiczne, będące właściwością człowieka, nie są skierowane do jednego przedmiotu, lecz mogą zwracać się do różnych rzeczy. Skierowanie zaś do określonego gatunku czynności zawdzięczają sprawnościom, jak to już widzieliśmy¹³⁹⁾. Tak więc ludzkie cnoty to pewnego rodzaju sprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. Niekiedy cnotą zwie się to, do czego cnota odnosi się, a więc jej przedmiot lub uczynek; np. wiarą niekiedy nazywa się to, co się wierzy, niekiedy zaś samo wierzenie, niekiedy nawet sprawność, dzięki której się wierzy. Gdy więc mówimy, że cnota jest czymś ostatecznym we władzy psychicznej, bierzemy cnotę w znaczeniu jej przedmiotu. To bowiem, na co władza ostatecznie potrafi się zdobyć, stanowi przedmiot, do którego odnosi się. Np. gdy ktoś potrafi udźwigać sto funtów, a nie więcej, wówczas jego zdolność podnoszenia ciężarów oceniamy na sto funtów, a nie na sześćdziesiąt. W zarzucie zaś cnotę przedstawia się tak, jakby w istocie swej była czymś ostatecznym dla władzy psychicznej.

2. Dla tego samego powodu cnotą zwie się dobre używanie wolnej woli, w tym mianowicie znaczeniu, że zadaniem cnoty jest dobre posługiwanie się wolną wolą,

jako właściwą jej czynnością. Czynnością bowiem cnoty to właśnie dobre używanie wolnej woli.

3. Wyrażenia „zasługiwać czymś” używa się w dwojakim znaczeniu, a mianowicie albo samej zasługi, podobnie jak się mówi, że ktoś idzie takim lub innym krokiem, i wówczas mamy na myśli uczynki, którymi zasługujemy sobie coś; albo też w znaczeniu źródła zasługi, podobnie jak mówimy, że ktoś biegnie dzięki swej zdolności do ruchu. Otóż w tym właśnie znaczeniu mówimy o zdobywaniu zasług cnotą czy sprawnością.

4. Cnota to porządek miłości czy jej uporządkowanie, w tym znaczeniu, że to właśnie jest zadaniem cnoty. Cnota bowiem wprowadza porządek do naszej miłości.

5. Władze przyrodzone są same przez się skierowane do jednego przedmiotu. Natomiast inaczej sprawa się ma z rozumnymi władzami psychicznymi, jak to już widzieliśmy w odpowiedzi. Nie ma tu więc podobieństwa.

Artykuł 2

CZY CNOTA LUDZKA TO SPRAWNOŚĆ WDZIAŁANIU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że do istoty cnoty ludzkiej nie należy sprawność w działaniu, gdyż:

1. Podług Cycerona¹⁴⁰⁾, czym zdrowie i piękność jest dla ciała, tym cnota dla duszy. Lecz zdrowie i piękność nie jest sprawnością w działaniu. A więc także cnota nie jest sprawnością w działaniu.

2. Zgodnie z nauką Myśliciela¹⁴¹⁾, W przyrodzie istnieją pewne siły nie tylko do działania, ale także do bytowania, już to wiekuistego już to czasowego. Otóż czym siły są w przyrodzie, tym cnoty ludzkie w świecie rozumu. A więc ludzka cnota odnosi się nie tylko do działania, ale także do istnienia.

3. Według Filozofa¹⁴²⁾, cnota to przysposobienie doskonałego podmiotu do tego, co najlepsze. Otóż tym najlepszym dobrem, do którego trzeba także człowieka przysposobić, to Bóg, jak stwierdza św. Augustyn¹⁴³⁾. Przysposobić zaś człowieka do Boga znaczy upodobnić go do Niego. Cnota więc jest jakością duszy, zmierzającą do upodobnienia jej do Boga, a nie do działania. Nie jest więc sprawnością w działaniu.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna¹⁴⁴⁾, cnota jest tym, co sprawia, że czyn jest dobry.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, cnota jest doskonałością władzy psychicznej. A ta jest dwojaka: jedna doskonali możliwość istnienia, a druga możliwość działania. Lecz możliwość istnienia jest zależna od materii (tworzywa), jako bytu istniejącego w możliwości, podczas gdy możliwość działania zależy od istotności, która jest zasadą działania, gdyż każda rzecz działa w miarę jak jest w istności (w akcie).

W człowieku zaś ciało jest składnikiem materialnym, a dusza istotnościowym (formalnym). Otóż ze względu na ciało, a także ze względu na te siły, które wspólnie przysługują duszy i ciału, człowiek ma niejedno wspólne ze zwierzętami. Natomiast te siły, które są właściwością duszy, a więc siły rozumne, przysługują tylko człowiekowi. Dlatego cnota ludzka, o której tu mowa, należy nie do ciała, ale tylko do tego, co jest

właściwością duszy. Nie wyraża więc stosunku do istnienia, ale raczej do działania. Tak więc cnota ludzka z istoty swej jest sprawnością w działaniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Sposób działania jest następstwem przysposobienia działającego jestestwa. Skoro więc cnota jest zasadą pewnego rodzaju działania, w jestestwie działającym musi istnieć uprzednio odpowiednie przysposobienie do tej cnoty. Cnota zaś sprawia, że działanie jest uporządkowane ; jest więc pewnym uporządkowanym przysposobieniem duszy, które wprowadza ład pomiędzy jej władzami, oraz w stosunku do pewnego czynnika zewnętrznego. W miarę więc jak cnota jest właściwym przysposobieniem duszy, stanowi pewne podobieństwo do zdrowia i piękności, które są właściwymi przysposobieniami ciała. Ale to nie wyklucza, że cnota nadto jest zasadą działania.

2. Siły odnoszące się do istnienia nie są właściwością człowieka, w przeciwieństwie do sił odnoszących się do działania rozumnego, które jest cechą człowieka.

3. Ponieważ jestestwo Boże utożsamia się z jego działaniem, dlatego największe podobieństwo między Bogiem a człowiekiem zachodzi w pewnym działaniu. Stąd, jak widzieliśmy¹⁴⁵⁾, Szczęście czyli błogostan, najbardziej upodabniając człowieka do Boga, jako celu życia ludzkiego, polega na działaniu.

Artykuł 3

CZY CNOTA LUDZKA JEST DOBRĄ SPRAWNOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pojęcie cnoty nie wyraża, by cnota była sprawnością dobrą, gdyż:

1. Cnota jest pewną siłą. Czytamy zaś w Piśmie św. (1 Kor. 15,56), że „siłą grzechu jest zakon”. Grzech zaś jest zawsze w złu. A więc cnota nie zawsze jest sprawnością dobrą.

2. Cnota, jako pewna siła, odpowiada możliwości, a ta dotyczy nie tylko dobra, ale także zła, zgodnie z słowami Proroka (Iz. 5,22): „Biada wam, którzyście mocnymi w picu wina i mężami dzielnymi w mieszanii opilstwa”. A więc cnota odnosi się tak do dobra jak i do zła.

3. Według Apostoła (2 Kor. 12,9): „Moc w słabości doskonalszą się staje”. Lecz słabość to zło. A więc cnota, jako pewna moc, odnosi się również do zła.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna¹⁴⁶⁾, nikt nie wątpi, że cnota czyni duszę jak najlepszą. A Filozof dodaje¹⁴⁷⁾, że cnota sprawia, iż dobrym jest kto ją posiada i że działanie jego jest dobre.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w pierwszym artykule, cnota jest doskonałością władzy psychicznej i dlatego jej celem jest coś ostatecznego, na co dany byt potrafi się zdobyć, jak to zaznacza Arystoteles¹⁴⁸⁾. Celem zaś ostatecznym każdej władzy jest pewne dobro, gdyż każde zło jest pewnym brakiem. Dlatego Dionizy¹⁴⁹⁾ powiada, że wszelkie zło jest słabością. Cnota więc, jak i każda siła, ma na celu dobro. Dlatego też cnota ludzka, jako sprawność w działaniu, tworzy dobro.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy mówimy o doskonałości lub o dobru w złu, posługujemy się przenośnią, np. gdy ktoś opowiada o doskonałym względnie dobrym złodzieju czy łotrze, jak to podkreśla Filozof¹⁵⁰). Podobnie przenośnią jest wyrażenie, gdy mówimy o mocy zła lub o cnocie w złych czynnościach. „Siłę zaś grzechu” nazwano zakonem czyli prawem dlatego, że prawo przygodnie stać się może powodem zwiększenia grzechu i jego najwyższego natężenia.

2. Zło pijaństwa i nadmiernego picia polega na braku rozumnego porządku. Otóż zdarza się, że temu brakowi może towarzyszyć zdolność niższego rzędu, która może być w swoim rodzaju doskonała, mimo swej niezgodności z rozumem i mimo braku jego działania.

3. Rozum okazuje się tym doskonalszy, im bardziej potrafi zwyciężyć lub przetrzymać słabość ciała oraz niższych sił. Dlatego Pismo św. mówi o cnocie ludzkiej, będącej sprawą rozumu, jako o „mocy, która w słabości doskonalszą się staje”, przy czym oczywiście chodzi nie o słabość rozumu, ale ciała i niższych sił.

Artykuł 4

CZY OKREŚLENIE CNOTY JEST WŁAŚCIWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że potoczne określenie cnoty jako „dobrej jakości umysłu, dzięki której w sposób prawy się żyje, którą nikt źle się nie posługuje i którą Bóg w nas bez nas sprawia”, jest niewłaściwe. gdyż:

1. Cnota jest dobrocią człowieka, bo „czyni dobrym tego, kto ją posiada”. Dobroć zaś nie wydaje się być dobrą, podobnie jak białość nie jest białą. A więc niewłaściwe jest określenie cnoty jako dobrej jakości.

2. żadna różnica gatunkowa nie jest ogólniejsza niż rodzaj, do którego się odnosi, skoro stanowi zasadę tegoż rodzaju. Lecz dobro jest czymś ogólniejszym niż jakość, utożsamia się bowiem z bytem. A więc nie należy włączać dobra do określenia cnoty jako różnicy jakości.

3. Według św. Augustyna¹⁵¹) to, co nie jest wspólne nam ze zwierzętami, przynależy do umysłu. Lecz pewne cnoty przynależą do nierozumnych sił duszy, jak to uczy Filozof w swej Etyce¹⁵²). Nie każda więc cnota jest dobrą jakością umysłu.

4. Prawość należy do sprawiedliwości, gdyż prawych nazywamy sprawiedliwymi. Sprawiedliwość zaś to gatunek cnoty. A więc niesłusznie do definicji cnoty stawia się wyrażenie: „dzięki której żyje się w sposób prawy”.

5. Ktokolwiek pyszni się czymś, źle się tym posługuje. Wielu zaś pyszni się swoimi cnotami, bo jak powiada Reguła św. Augustyna¹⁵³), pycha niekiedy zasada się na dobre uczynki, by zniszczyć je. A więc nie jest prawdą, że „cnotą nikt źle się nie posługuje”.

6. Cnota usprawiedliwia człowieka. Św. Augustyn zaś, tłumacząc słowa Pisma św.. (Jan 14,12): „większe nad nie czynić będzie” dodaje: „Kto stworzył cię bez ciebie, nie zbawi cię, bez ciebie”¹⁵⁴). Niesłusznie więc w określeniu cnoty podaje się, że „Bóg ją w nas bez nas tworzy”.

Ale z drugiej strony stoi powaga św. Augustyna, od którego wzięte jest powyższe określenie¹⁵⁵).

Odpowiedź. Powyższe określenie doskonale obejmuje całe pojęcie cnoty. Na pojęcie bowiem jakiegokolwiek rzeczy składają się wszystkie jej przyczyny. A to właśnie przysługuje powyższemu określeniu cnoty.

Istotnościowa (formalna) przyczyna cnoty, czy jakiegokolwiek rzeczy, to jej rodzaj i różnica gatunkowa. W wypadku cnoty rodzajem jest „jakość”, różnicą zaś jest dobro. Jeszcze lepiej byłoby zamiast „jakość” podać „sprawność”, gdyż ta ostatnia stanowi najbliższy rodzaj cnoty.

Cnota, podobnie jak i inne przypadłości, nie posiada materii, z której by została utworzona. Posiada wszakże materię (tworzywo), do której się odnosi oraz materię, w której się znajduje, a mianowicie podmiot. Materia, do której się odnosi cnota, to jej przedmiot, o którym w określeniu nie mogło być mowy, gdyż przedmiot wyznacza gatunek cnoty, a w naszym określeniu chodzi o cnotę w ogóle. Zamiast więc przyczyny tworzywowej (materialnej) mamy w naszym określeniu podmiot cnoty, wyrażony słowami, że cnota to dobra jakość u m y s ł u .

Celem cnoty jako sprawności w działaniu, jest samo działanie. Trzeba jednak wiedzieć, że niektóre sprawności odnoszą się zawsze do zła, a mianowicie wady; niektóre zaś odnoszą się niekiedy do dobra, a niekiedy do zła; np. opinia może być prawdziwa i fałszywa. Cnota zaś jest sprawnością, która zawsze odnosi się do dobra. By odróżnić więc cnotę od sprawności w złem, określenie podaje, że cnota jest tym, dzięki czemu żyje się w sposób prawy. By zaś odróżnić ją od sprawności, które niekiedy odnoszą się do dobra, a niekiedy do zła, dodano, że nikt nią nie posługuje się źle.

Przyczyną sprawczą cnoty wlanej przez Boga, o którą w naszym określeniu chodzi, jest Bóg. Dlatego określenie jej podaje, że „Bóg ją w nas bez nas tworzy”. Bez tych ostatnich słów powyższa definicja przysługiwałaby zarówno cnotom nabytym jak i wlanym.

Rozwiązanie trudności. 1. Pierwszą rzeczą, która narzuca się umysłowi, to byt. Każdą więc rzecz poznaną uznajemy za byt i tym samym za jedność i dobro, gdyż jedno i drugie utożsamia się z bytem. Dlatego mówimy że istota jest i bytem, i jednością, i dobrem, że jedność jest i bytem, i jednością, i dobrem. Podobnie gdy chodzi o dobro. Inaczej natomiast sprawa się ma, gdy chodzi o poszczególne formy, np. o białość czy zdrowie. Nie wszystko bowiem poznajemy pod kątem widzenia zdrowia czy bieli. Należy jednak wziąć pod uwagę, że przypadłości oraz formy niesamoistne nazywamy bytami, nie w tym znaczeniu jakoby one miały istnienie, ale dlatego, że przez nie coś jest. Podobnie coś jest dobre czy jedno nie przez jakąś inną dobroć czy jedność, ale dlatego, że przez nie coś jest dobre i jedno.

2. Dobro, o którym mowa w naszym określeniu, to nie dobro ogólne, utożsamiające się z bytem i będące czymś więcej niż jakość. Chodzi tu o dobro rozumu, zgodnie z nauką Dionizego¹⁵⁶⁾, że dobro duszy polega na zgodzie z rozumem.

3. Cnota o tyle tylko może przysługiwać nierozumnym siłom duszy, o ile te mają jakieś uczestnictwo w rozumie. Dlatego rozum czy umysł to właściwy podmiot cnoty ludzkiej.

4. Właściwością sprawiedliwości jest prawość w stosunku do zewnętrznych rzeczy, które stanowią tworzywo sprawiedliwości, jak to później zobaczymy¹⁵⁷⁾.

Natomiast każdej cnocie jest wspólna prawość w znaczeniu podporządkowania się właściwemu celowi i prawu Bożemu, które jest prawidłem dla ludzkiej woli.

5. Można się źle posługiwać cnotą jako przedmiotem, np. gdy ktoś źle myśli o cnocie, gdy jej nienawidzi lub pyszni się nią. Ale nie można się źle posługiwać cnotą jako zasadą użycia, a więc w tym znaczeniu jakoby jakiś uczynek cnotliwy mógł być zły.

6. Cnotę wlaną wytwarza w nas Bóg bez nas, jako czynników działających, ale nie bez naszego przyzwolenia. Tak więc należy rozumieć wyrażenie, że cnotę „Bóg w nas bez nas sprawia”. To bowiem, co my czynimy, Bóg sprawia w nas, ale nie bez naszego działania. On bowiem działa w każdej woli, podobnie jak i w naturze.

ZAGADNIENIE 56

O PODMIOCIE CNÓT

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy podmiotem cnoty jest władza duszy?
2. Czy cnota może być w wielu władzach?
3. Czy umysł może być podmiotem cnoty?
4. Czy popęd do walki oraz do przyjemności może być podmiotem cnoty?
5. Czy mogą być nim zmysłowe władze poznawcze?
6. Czy wola może być podmiotem cnoty?

Artykuł 1

CZY WŁADZA DUSZY MOŻE BYĆ PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że władza psychiczna nie może być podmiotem cnoty, gdyż:

1. Według św. Augustyna¹⁵⁸⁾, cnota jest tym, czym się żyje w sposób prawy. Życie zaś jest sprawą nie władzy psychicznej, ale istoty duszy. A więc cnota nie jest we władzy psychicznej, ale w istocie duszy.

2. Według Filozofa¹⁵⁹⁾, cnota sprawia, że dobrym jest ten kto ją posiada, i że dobre jest jego działanie. Otóż podobnie jak działanie jest sprawą władzy, tak ten kto posiada cnotę, swój ustrój zawdzięcza istocie duszy. A więc cnota nie jest bardziej sprawą władzy niż istoty duszy.

3. Władza przynależy do drugiego gatunku jakości. Cnota zaś jest jakością. Jakość zaś nie ma jakości. A więc cnota nie zawiera się we władzy psychicznej jako w podmiocie.

Ale z drugiej strony, podług Arystotelesa¹⁶⁰⁾, cnota jest czymś ostatecznym w stosunku do władzy. To zaś co jest ostateczne dla danego bytu, jest w nim samym. A więc cnota zawiera się we władzy psychicznej.

Odpowiedź. Trzy dowody wskazują na przynależność cnoty do władzy psychicznej: 1. Samo pojęcie cnoty jako doskonałości władzy. Doskonałość bowiem

jest w tym, czego jest doskonałością. 2. Cnota jest sprawnością w działaniu, jak widzieliśmy¹⁶¹⁾. Wszelkie zaś działanie pochodzi od duszy za pośrednictwem władzy. 3. Cnota przysposabia do tego, co najlepsze, a więc do celu, który jest albo działaniem danego jestestwa albo tym, co osiąga się przez działanie, pochodzące od władzy psychicznej. Tak więc podmiotem cnoty jest władza psychiczna.

Rozwiązanie trudności. 1. Dwojaki jest znaczenie wyrazu „życie”: czasem oznacza sam byt jestestwa żyjącego, i w tym znaczeniu życie przynależy do istoty duszy, która jest zasadą bytu dla istoty żyjącej. Niekiedy zaś wyraz „życie bierzemy w znaczeniu działania jestestwa żyjącego. Otóż w tym właśnie znaczeniu mówimy, że przez cnotę żyje się w sposób prawy, w miarę jak dzięki niej ktoś działa w ten właśnie sposób.

2. Dobro to albo cel albo coś, co jest podporządkowane celowi. Skoro zaś dobro jestestwa działającego polega na działaniu, cnota przez to samo, że dobrym czyni tego, kto działa, odnosi się do działania, a tym samym do władzy psychicznej.

3. Przypadłość jest podmiotem przypadłości nie w tym znaczeniu, jakoby sama przez się mogła podtrzymywać ją, ale dlatego, że jedna przypadłość może przysługiwać jestestwu za pośrednictwem drugiej, np. barwa za pośrednictwem powierzchni, która uchodzi za podmiot barwy. Podobnie władza psychiczna jest podmiotem cnoty.

Artykuł 2

CZY JEDNA CNOTA MOŻE BYĆ W WIELU WŁADZACH PSYCHICZNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jedna cnota może być w dwóch władzach psychicznych, gdyż:

1. Sprawności poznajemy przez czynności. Lecz ta sama czynność pochodzi od różnych władz w różny sposób, np. chodzenie pochodzi od rozumu, jako czynnika kierowniczego, od woli, jako czynnika poruszającego, i od nóg, jako czynnika wykonawczego. A więc jedna sprawność cnoty może być w wielu władzach psychicznych.

2. Podług Filozofa¹⁶²⁾ trzech rzeczy potrzeba do cnoty: wiedzieć, chcieć i działać w sposób niezłomny. Otóż wiedza jest sprawą umysłu, a chcenie sprawą woli. A więc sprawność cnoty może być w wielu władzach.

3. Roztropność jest w rozumie, gdyż jest umiejętnością należytego postępowania, jak uczy Myśliciel¹⁶³⁾. Lecz również jest w woli, gdyż nie może być tam, gdzie wola jest przewrotna, jak stwierdza tenże Filozof. A więc jedna cnota może być w dwóch władzach.

Ale z drugiej strony władza psychiczna jest podmiotem cnoty. Lecz ta sama przypadłość nie może być w wielu podmiotach: A więc jedna cnota nie może być w wielu władzach psychicznych.

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś może być w dwóch rzeczach: albo na równi w jednej i drugiej rzeczy - i w tym znaczeniu jest niemożliwe, by jedna cnota mogła

być w dwóch władzach, gdyż zróżnicowanie władz psychicznych zależy od ogólnych warunków przedmiotów podczas gdy zróżnicowanie sprawności zależy od ich szczególnych warunków. Gdziekolwiek więc zachodzi zróżnicowanie władz, zachodzi także zróżnicowanie sprawności, ale nie odwrotnie.

Albo też coś może być w dwóch lub więcej rzeczach nie na równi lecz według pewnego porządku. Otóż w tym właśnie znaczeniu jedna cnota może przynależeć do wielu władz, tak mianowicie, że w jednej z nich jest zasadniczo, ale rozciąga się równocześnie na inne, już to przez swe promieniowanie już to przysposabiając je, zależnie od tego czy jedna władza porusza drugą, czy też przyjmuje coś od drugiej:

Rozwiązanie trudności. 1. Ta sama czynność nie może pochodzić od różnych władz na równi i podług tego samego porządku, lecz jedynie pod różnym względem i w różnym porządku.

2. Wiedza jest warunkiem cnoty moralnej działającej zgodnie z rozumem należycie nastawionym. Z istoty swej jednak cnota moralna odnosi się do pożądania.

3. Roztropność ma rzeczywiście rozum za właściwy sobie podmiot, ale jest uwarunkowana przez właściwe nastawienie woli jako od swej podstawy. Zobaczmy to później¹⁶⁴).

Artykuł 3

CZY UMYSŁ MOŻE BYĆ PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że umysł nie jest podmiotem cnoty, gdyż:

1. Podług św. Augustyna¹⁶⁵) każda cnota jest miłością. Podmiotem zaś miłości nie jest umysł, ale władza pożądawcza. A więc w umyśle nie ma żadnej cnoty.

2. Celem cnoty jest dobro, a to nie jest przedmiotem umysłu, lecz władzy pożądawczej. A więc podmiotem cnoty nie jest umysł, ale władza pożądawcza.

3. Według Filozofa¹⁶⁶) cnota sprawia, że dobrym jest ten, kto ją posiada. Otóż sprawność doskonaląca umysł nie sprawia, by ten kto ją posiada był dobry. Człowiek bowiem nie staje się dobry ani przez swą wiedzę ani przez swą sztukę. A więc umysł nie jest podmiotem cnoty.

Ale z drugiej strony duch to przede wszystkim umysł, który jest podmiotem cnoty n zgodnie z jej określeniem, podanym poprzednio¹⁶⁷).

Odpowiedź. Cnota, jak widzieliśmy¹⁶⁸), to sprawność w dobrym postępowaniu. W dwojaki zaś sposób sprawność jest podporządkowana działaniu: po pierwsze, dając człowiekowi zdolność do dobrego czynu, np. sprawność w gramatyce daje jej znawcy zdolność poprawnego mówienia, co jednak nie przeszkadza, że ów gramatyk może używać barbaryzmów językowych oraz wyrażeń błędnych. Podobnie, gdy chodzi o inne rodzaje wiedzy czy sztuki. Po drugie niekiedy sprawność nie tylko daje zdolność działania, ale nadto sprawia, że ten kto ją posiada należycie posługuje się nią. Np. sprawiedliwość nie tylko sprawia, że dany człowiek ma ochotę woli sprawiedliwego postępowania, ale nadto powoduje, że ów człowiek sprawiedliwie postępuje.

Ponieważ zaś dobro, podobnie jak i byt, jest zasadniczo nie tym, czym jest w możliwości, ale tym, czym jest w istności, jedynie ten ostatni rodzaj sprawności powoduje, że człowiek czyni to co dobre i jest dobry, gdyż np. jest sprawiedliwy i

umiarkowany, i dlatego tylko ten rodzaj sprawności zaliczamy do cnót, gdyż cnota to właśnie zadanie urzeczywistnienia, sprawiając, że postępowanie danego człowieka jest dobre w rzeczywistości i że człowiek, który ją posiada, jest zasadniczo dobry. Zasadniczo bowiem człowiek nie jest dobry ze względu na to, że ma wiedzę lub jest mistrzem w sztuce, gdyż z tego powodu jest dobrym tylko pod pewnym względem, np. jest dobrym gramatykiem lub dobrym rzemieślnikiem. Stąd niekiedy wiedzę i sztukę przeciwstawia się cnotcie, a niekiedy uważa się za cnotę, jak to zaznaczył już Arystoteles w swej *Etyce*¹⁶⁹).

Otóż podmiotem takiej sprawności, która tylko pod pewnym względem jest cnotą, może być umysł nie tylko praktyczny, ale także teoretyczny, nie odnoszący się do woli. W tym znaczeniu Arystoteles nie tylko wiedzę, mądrość i umiejętność zalicza do cnót, ale także sztukę. Natomiast podmiotem takiej sprawności, która jest zasadniczo cnotą, może być tylko wola lub taka władza psychiczna, którą wola porusza, a to dlatego, że właśnie wola pobudza do działania inne władze, jakie przynajmniej w pewnej mierze są rozumne, jak to już widzieliśmy¹⁷⁰). Fakt więc, że człowiek dobrze postępuje, jest następstwem dobrej woli danego człowieka. Dlatego cnota, sprawiając, że człowiek w rzeczywistości dobrze postępuje, nie ogranicza się tylko do zdolności, i z tego powodu jest albo w samej woli albo w jakiejś władzy pobudzanej przez wolę do działania.

Zdarza się zaś, że wola porusza umysł, podobnie jak i inne władze psychiczne. Dlatego bowiem człowiek np. rozważa coś w rzeczywistości, gdyż chce. Stąd umysł, ze względu na swój stosunek do woli, może być podmiotem cnoty w zasadniczym znaczeniu tego wyrazu. W ten mianowicie sposób umysł teoretyczny czyli rozum jest podmiotem wiary. Rozkaz woli bowiem pobudza umysł do uznania prawd wiary. Nikt przecież nie może wierzyć wbrew swej woli. Umysł praktyczny zaś jest podmiotem roztropności, gdyż ta jest umiejętnością należytego postępowania i dlatego wymaga właściwego nastawienia człowieka do zasad postępowania, a więc do celów. Otóż dobre nastawienie do tych celów człowiek zawdzięcza prawości woli, podobnie jak właściwe nastawienie do zasad teoretycznych zawdzięcza światłu umysłu czynnego. Podobnie więc jak podmiotem wiedzy, jako umiejętności należytego posługiwania się zasadami teoretycznymi, jest umysł teoretyczny nastawiony przez umysł czynny, tak podmiotem roztropności jest umysł praktyczny, nastawiony odpowiednio przez prawą wolę.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa św. Augustyna o cnotcie należy rozumieć w zasadniczym znaczeniu tego wyrazu, a więc nie w tym sensie, jakoby każda tego rodzaju cnota była zasadniczo miłością, lecz dlatego, że poniekąd zależy od miłości z powodu swej zależności od woli, której pierwszym doznaniem jest właśnie miłość, jak to już widzieliśmy¹⁷¹).

2. Dobrem dla każdego bytu jest jego cel. Skoro więc prawda jest celem umysłu, poznanie prawdy jest dobrą czynnością umysłu. Dlatego sprawność doskonalącą umysł w poznaniu prawdy zarówno w dziedzinie teoretycznej jak i praktycznej nazwano cnotą.

3. W zarzucie chodzi o cnotę w znaczeniu zasadniczym.

Artykuł 4

CZY POPĘD DO WALKI I POPĘD ZASADNICZY JEST PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że popęd do walki (czyli zdobywczy) oraz popęd do przyjemności i użyteczności (czyli zasadniczy) nie może być podmiotem cnoty, gdyż:

1. Popędy to siły wspólne nam i zwierzętom. Tu zaś chodzi o cnotę stanowiącą właściwość człowieka. Skoro więc powyższe popędy są siłami zmysłowego pożądania, jak to widzieliśmy uprzednio¹⁷²⁾, dlatego nie mogą być podmiotem cnoty.

2. Pożądanie zmysłowe to siła posługująca się narządami cielesnymi. Lecz dobro cnoty nie może być w ciele ludzkim, zgodnie ze słowami Apostoła {Rzym. 7, 18): „Wiem, że we mnie, to jest w ciele moim, nie, mieszka dobre”.

3. Według św. Augustyna¹⁷³⁾, „cnota nie jest w ciele, ale w duszy, gdyż dusza rządzi ciałem. Dobrze więc posługiwanie się ciałem jest całkowicie sprawą duszy, podobnie jak woźnica, gdy słuchając mnie, należycie kieruje końmi, mnie to zawdzięcza”. Otóż, podobnie jak dusza rządzi ciałem, tak rozum rządzi pożądaniem zmysłowym. Jeśli więc popęd do walki i do przyjemności działa należycie, zawdzięcza to rozumowi. Cnota zaś sprawia, że ktoś należycie działa. A więc podmiotem jej nie jest popęd do walki lub popęd do przyjemności, ale jedynie władza rozumna.

4. Według Etyki Arystotelesa¹⁷⁴⁾ główną czynnością cnoty moralnej jest wybór, a ten nie jest sprawą popędu, lecz rozumu, jak to już widzieliśmy¹⁷⁵⁾. A więc podmiotem cnoty moralnej nie jest popęd do walki lub do przyjemności, lecz rozum.

Ale z drugiej strony za podmiot męstwa uważa się popęd do walki, za podmiot zaś umiarkowania popęd do przyjemności. Stąd Arystoteles powiada¹⁷⁶⁾, że cnoty te przynależą do nierozumnych sił duszy.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować popęd do walki (czyli zdobywczy) oraz popęd do przyjemności i użyteczności (czyli zasadniczy): ze względu na nie same, jako siły pożądania zmysłowego, i w tym znaczeniu nie mogą być podmiotem cnoty; albo ze względu na ich uczestnictwo w rozumie, wskutek ich zdolności ulegania jego rozkazom. Otóż w tym właśnie znaczeniu popęd do walki i popęd do przyjemności (siła gniewliwa i pożądliva) może być podmiotem cnoty, gdyż w tym znaczeniu popędy te są zasadami ludzkich czynności, w miarę jak uczestniczą w rozumie. W tym też znaczeniu mogą być podmiotem cnoty.

Nie ulega zaś wątpliwości, że pewne cnoty mogą odnosić się do tych popędów. Czynności bowiem, pochodzące od władzy n w miarę jak ulega wpływowi innej władzy, są tylko wtedy doskonałe, gdy jedna i druga władza jest należycie przysposobiona do czynności. Np. czynność artysty nie może być należyta, jeśli zarówno on sam jak i jego narzędzie nie będzie dobrze przysposobione do działania. Potrzeba więc sprawności doskonałej do dobrego działania nie tylko rozum, ale także popęd do walki i przyjemności w ich czynnościach pozostających pod wpływem rozumu. Ponieważ zaś dobre przysposobienie władzy poruszającej i poruszanej zależy

od zgodności z władzą poruszającą, dlatego te cnoty, których podmiotem jest popęd do walki czy przyjemności, polegają na stałej zgodności tych władz z rozumem.

Rozwiązanie trudności. 1. Popędy do walki i przyjemności same w sobie, jako siły pożądania zmysłowego, są wspólne nam i zwierzętom. W miarę zaś jak są rozumne ze względu na uczestnictwo swe w rozumie, przez posłuszeństwo jego kierownictwu są właściwe ludziom. Z tego więc względu mogą być podmiotem cnoty.

2. Ciało ludzkie samo przez się nie ma w sobie dobra cnoty, bywa jednak narzędziem do wykonania czynku cnotliwego w miarę jak rozum porusza nasze członki – „w służbę sprawiedliwości”, podług słów św. Pawła (Rzym 6,19). Podobnie popęd do walki i popęd do przyjemności same przez się nie posiadają wartości cnoty, lecz raczej skażone są zarzewiem grzechu. Ale w miarę jak są zgodne z rozumem, rodzi się także w nich dobro cnoty moralnej.

3. Inaczej dusza rządzi ciałem, a inaczej rozum popędem do walki oraz do przyjemności. Ciało bowiem jest posłuszne duszy na każde jej zlecenie bez sprzeciwu w tych wszystkich sprawach, w których z natury ulega jej wpływom. Stąd Filozof mówi¹⁷⁷), że dusza rządzi ciałem władztwem despotycznym, jak pan niewolnikiem. Dlatego każde takie poruszenie ciała jest całkowicie sprawą duszy. Stąd nie w ciele, ale w duszy jest cnota. Natomiast popęd do walki oraz popęd do przyjemności nie są posłuszne rozumowi na każde jego zlecenie, lecz posiadają właściwe sobie odruchy, którymi przeciwstawiają się rozumowi. Dlatego Arystoteles w tymże miejscu mówi, że rozum rządzi popędem zdobywczym i popędem zasadniczym władztwem politycznym, takim mianowicie, jakiemu podlegają obywatele wolni, którzy mają w pewnych sprawach wolną wolę. Z tego powodu trzeba także pewnych cnót, które by dobrze przysposobiły owe popędy do należytego działania.

4. Wybór obejmuje zamierzenie celu, które przynależy do cnoty moralnej, oraz zastosowanie właściwych środków, co jest sprawą roztropności, jak uczy Arystoteles¹⁷⁸). Należyte zaś zamierzenie odpowiedniego celu zależy od dobrego przysposobienia popędu do walki oraz popędu do przyjemności. Dlatego podmiotem cnót moralnych odnoszących się do uczuć są popędy do walki oraz do przyjemności, natomiast podmiotem roztropności jest rozum.

Artykuł 5

CZY ZMYŚLOWE WŁADZE POZNAWCZE SĄ PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zmysłowe władze poznawcze mogą być podmiotem cnoty, gdyż:

1. Pożądanie zmysłowe może być podmiotem cnoty dlatego, że podlega rozumowi. Zmysłowe zaś władze poznawcze również słuchają rozumu, np. wyobraźnia, pamięć, zmysł oceny. A więc także we władzach zmysłowych poznawczych może być cnota.

2. Podobnie jak pożądanie umysłowe czyli wola może doznać przeszkody lub pomocy ze strony pożądania zmysłowego, tak samo umysł czy rozum. Jeśli więc w

pożądawczych władzach zmysłowych może być cnota, nie ma powodu, by nie mogła być także w poznawczych władzach zmysłowych.

3. Roztropność jest cnotą, której składnikiem jest pamięć, jak uczy Cyncero¹⁷⁹). A więc także w pamięci może być cnota i z tego samego powodu także w innych poznawczych władzach zmysłowych.

Ale z drugiej strony cnoty są albo umysłowe albo moralne. Pierwsze są w umyśle czyli w rozumie, drugie zaś we władzy pożądawczej, jak stwierdza Filozof¹⁸⁰). A więc nie ma cnoty w poznawczej władzy zmysłowej.

Odpowiedź. Są pewne sprawności w zmysłowych władzach poznawczych, gdyż jak uczy Filozof¹⁸¹), przyzwyczajenie, które jest jakby drugą naturą, ma wielkie znaczenie, gdy sobie coś przypominamy. Otóż taka gotowość przypominania sobie, nabyta wskutek przyzwyczajenia, jest pewnego rodzaju sprawnością, działającą na sposób natury. Dlatego Cyncero¹⁸²) powiada o cnotcie, że jest sprawnością zgodną z rozumem i działającą na sposób natury. W człowieku jednak ten co pamięć zawdzięcza przyzwyczajeniu czy innym poznawczym władzom zmysłowym, nie jest sprawnością samo przez się, lecz czymś dołączonym do umysłowych sprawności, jak już widzieliśmy (q. 50, a. 4, 3 m).

Jeśli jednak w poznawczych władzach zmysłowych są jakieś sprawności, nie można ich nazwać cnotami, gdyż cnota to sprawność doskonała, tworząca jedynie dobro i dlatego jej podmiotem może być jedynie taka władza psychiczna, która dokonuje dobrego dzieła. Poznanie zaś prawdy nie dokonuje się w zmysłowych władzach poznawczych, które jedynie przygotowują do poznania umysłowego. Dlatego w umyśle względnie w rozumie może być cnota, a nie we władzach zmysłowych.

Rozwiązanie trudności. 1. Wola, jako pożądanie umysłowe, porusza popęd zmysłowy i dlatego w nim właśnie dokonuje się działanie pożądawcze i wskutek tego popęd zmysłowy może być podmiotem cnoty. Natomiast zmysłowe siły poznawcze raczej wpływają na umysł, gdyż wyobrażenia są tym dla umysłu, czym barwy dla wzroku, jak podaje Filozof¹⁸³). Działanie więc poznawcze ma swój kres w umyśle czy w rozumie.

2. Rozwiązanie drugiego zarzutu jest takie samo jak i pierwszego.

3. Pamięć nie jest składnikiem roztropności w tym znaczeniu, w jakim gatunek jest częścią rodzaju, gdyż pamięć byłaby sama przez się cnotą; lecz w tym znaczeniu, że dobra pamięć jest jednym z warunków roztropności. Stanowi więc jakby jej składnik całościowy.

Artykuł 6

CZY WOLA MOŻE BYĆ PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wola nie może być podmiotem jakiegokolwiek cnoty, gdyż:

1. Nie potrzeba sprawności do tego, co władzy psychicznej przysługuje z jej natury. Lecz wola, jako władza rozumna, z natury dąży ku dobru rozumnemu, do

którego zmierza każda cnota, gdyż wszelkie jestestwo z natury swej pożąda właściwego sobie dobra. Cnota zaś jest sprawnością zgodną z rozumem i działającą na sposób natury, jak mówi Cycero¹⁸⁴). A więc wola nie jest podmiotem cnoty.

2. Cnoty są albo umysłowe albo moralne. Podmiotem pierwszych jest umysł względnie rozum, a nie wola; podmiotem drugich jest popęd do walki oraz popęd do przyjemności, które są rozumne przez uczestnictwo. A więc wola nie jest podmiotem żadnej cnoty.

3. Wszystkie ludzkie czynności, do których odnoszą się cnoty, są dobrowolne. Jeśliby więc w woli była jakaś cnota w stosunku do pewnych czynności ludzkich, dla tej samej przyczyny istniałaby w niej cnota w stosunku do wszystkich czynności ludzkich. A więc albo żadna inna władza psychiczna nie byłaby podmiotem jakiegokolwiek cnoty n albo dwie cnoty odnosiłyby się do tej samej czynności. Jedno zaś i drugie jest niestosowne. A więc wola nie może być podmiotem cnoty.

Ale z drugiej strony czynnik poruszający musi mieć większą doskonałość niż czynnik poruszany. Wola zaś porusza popęd do walki oraz do przyjemności. A więc bardziej potrzeba cnoty w woli niż w owych popędach.

Odpowiedź. Skoro sprawność doskonali władzę psychiczną w stosunku do działania, tam jej potrzeba do dobrego działania, a więc do cnoty, gdzie sama władza nie wystarczy. Otóż każda władza z istoty swej jest nastawiona do przedmiotu. Przedmiotem zaś woli jest współmierne jej dobro rozumu. W stosunku do niego więc wola nie potrzebuje doskonalszej ją cnoty. Kiedy jednak trzeba chcieć dobra niewspółmiernego, już to w stosunku do całego rodu ludzkiego, np. gdy chodzi o dobro Bożen wznoszące się ponad granice ludzkiej natury, już to w stosunku do jednostki, np. gdy chodzi o dobro bliźniego, wówczas wola potrzebuje cnoty. Dlatego wola jest podmiotem takich cnót, które porządkują jej przejawy w stosunku do Boga oraz bliźniego, np. miłości, sprawiedliwości itp.

Rozwiązanie trudności. 1. Dowód ten odnosi się do cnót, które wprowadzają porządek w czynnościach człowieka w stosunku do jego własnego dobra, np. do umiarkowania czy męstwa itp. cnót, odnoszących się do uczuć.

2. Nie tylko popęd do walki i popęd do przyjemności jest rozumny przez uczestnictwo, ale ogólnie czyli powszechnie wszelkie pożądanie, jak dowodzi Arystoteles w swej Etyce¹⁸⁵). - Otóż wola jest również władzą pożądawczą. Z wyjątkiem więc cnót teologicznych, wszelka cnota, która jest w woli, jest cnotą obyczajową, jak to poniżej zobaczymy¹⁸⁶).

3. Niektóre cnoty służą dobru, polegającemu na opanowaniu uczucia, przysługującemu temu lub owemu człowiekowi. W stosunku do takiego dobra nie trzeba cnoty w woli, skoro do tego wystarczy sama natura władzy, jak widzieliśmy w odpowiedzi. Natomiast koniecznie potrzeba w woli tych cnót, które odnoszą się do jakiegokolwiek dobra zewnętrznego.

ZAGADNIENIE 57

O CNOTACH UMYSŁOWYCH

Z kolei należy rozważyć podział cnót. Trzeba więc naprzód omówić cnoty umysłowe, następnie obyczajowe, wreszcie teologiczne. Zagadnienie pierwsze obejmuje sześć pytań:

1. Czy teoretyczne sprawności umysłowe są cnotami?
2. Czy są trzy takie sprawności, a mianowicie mądrość, wiedza oraz pojętność?
3. Czy tego rodzaju sprawność umysłowa, jaką jest sztuka, należy do cnót?
4. Czy roztropność jest cnotą różną od sztuki?
5. Czy roztropność jest cnotą niezbędną dla człowieka?
6. Czy rozwaga, rozsądek i przytomność umysłu są cnotami pokrewnymi roztropności?

Artykuł 1

CZY TEORETYCZNE SPRAWNOŚCI UMYSŁOWE SĄ CNOTAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że teoretyczne sprawności umysłowe nie są cnotami, gdyż:

1. Cnota to sprawność w działaniu. Teoretyczne zaś sprawności nie odnoszą się do działania, gdyż tym właśnie różnią się od sprawności praktycznych. A więc nie są cnotami.

2. Cnota zmierza do tego, co uszczęśliwia człowieka, gdyż szczęście to nagroda za cnotę, jak twierdzi Filozof w swej *Etyce*¹⁸⁷). Sprawności zaś umysłowe nie dotyczą czynności ludzkich czy dóbr ludzkich, uszczęśliwiających człowieka, ale raczej odnoszą się do przyrody oraz do rzeczy Bożych. A więc tego rodzaju sprawności nie można nazywać cnotami.

3. Wiedza jest sprawnością teoretyczną, a przecież różni się od cnoty, przynależąc do zupełnie innego rodzaju, jak tego dowodzi Arystoteles¹⁸⁸). A więc sprawności umysłowe nie są cnotami.

Ale z drugiej strony sprawności teoretyczne obejmują rzeczy konieczne, które nie mogą być inaczej niż są w rzeczywistości. Lecz Filozof¹⁸⁹) mówi o pewnych cnotach umysłowych, ujmujących takie właśnie rzeczy. A więc sprawności teoretyczne są cnotami.

Odpowiedź. Ponieważ każda cnota odnosi się do dobra, jakaś sprawność może być nią w dwojaki sposób, jak to już widzieliśmy¹⁹⁰): niekiedy bowiem daje tylko zdolność dobrego działania, czasami zaś, dając tę zdolność, sprawia nadto, że człowiek robi z tej zdolności dobry użytek. Ten drugi sposób ma miejsce jedynie w sprawnościach doskonalących pożądanie, gdyż do niego należy posługiwanie się wszelkimi innymi władzami oraz sprawnościami.

Otóż sprawności umysłowe teoretyczne nie doskonalą sił pożądawczych ani nie odnoszą się do nich, lecz jedynie do świata umysłowego. Niemniej można je nazwać cnotami ze względu na to, że dają zdolność dobrego działania, a mianowicie poznania

prawdy. Nie są jednak cnotami w drugim znaczeniu, gdyż nie sprawiają, by człowiek dobrze posługiwał się władzą względnie sprawnością. Z tego bowiem, że ktoś posiada sprawność wiedzy teoretycznej, nie wynika, by miał skłonność do posługiwania się nią, ale sprawność ta uzdalnia do poznania prawdy w zakresie danej wiedzy. Używanie zaś posiadanej wiedzy następuje pod wpływem woli. Dlatego cnota doskonaliła wolę, jak miłość czy sprawiedliwość, sprawia, że człowiek również dobrze używa sprawności teoretycznych. Otóż w tym znaczeniu można także zdobywać zasługi przy pomocy uczynków, wypływających ze sprawności teoretycznych, jeśli pochodzą z miłości.

Rozwiązanie trudności. 1. Dwojaki istnieje działanie: wewnętrzne i zewnętrzne. Otóż sprawność teoretyczna nie odnosi się do działania praktycznego czyli do zewnętrznego wykonania, przeciwstawnego działaniu teoretycznemu; niemniej odnosi się do wewnętrznego działania umysłu, a mianowicie do poznania prawdy, i w tym znaczeniu jest sprawnością w działaniu.

2. Cnota odnosi się do dwóch rzeczy: po pierwsze do przedmiotów. Otóż w tym znaczeniu cnoty teoretyczne nie odnoszą do tych rzeczy, które uszczęśliwiają człowieka, chyba że mamy na myśli przyczynę sprawczą pełnej szczęśliwości lub jej przedmiot, gdyż wówczas chodzi o samego P. Boga, który jest najwyższą prawdą dla poznania teoretycznego. Po drugie cnoty odnoszą się do czynności, i w tym znaczeniu cnoty umysłowe odnoszą się do rzeczy które uszczęśliwiają człowieka, gdyż czynności tych cnót mogą być zasługujące, jak to widzieliśmy w odpowiedzi, a nadto stanowią zapoczątkowanie doskonałej szczęśliwości, która polega na kontemplacji Prawdy.

3. Wiedza przeciwstawia się cnotie w tym drugim znaczeniu, a więc cnotie doskonalszej siły pożądawczej.

Artykuł 2

CZY SĄ TYLKO TRZY TEORETYCZNE SPRAWNOŚCI UMYSŁOWE: MĄDROŚĆ, WIEDZA I POJĘTNOŚĆ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie wymienia się trzy teoretyczne sprawności umysłowe, a mianowicie: mądrość, wiedzę i pojętność, gdyż:

1. W podziale nie należy przeciwstawiać gatunków rodzajowi. Lecz mądrość jest gatunkiem wiedzy, jak to czytamy w Etyce Arystotelesa¹⁹¹⁾. A więc przy wyliczaniu cnót umysłowych nie należy przeciwstawiać mądrości wiedzy.

2. Zróżnicowanie władz, sprawności i uczynków, oparte na przedmiocie, zależy głównie od przedmiotu formalnego (istotnościowego). Należy więc podług niego, a nie podług przedmiotu materialnego, różnicować sprawności. Lecz to, co jest podstawą dowodzenia, jest również zasadą wniosków. Nie należy więc pojętności zasad uważać za inną sprawność czy cnotę, aniżeli wiedzy wniosków.

3. Cnotą umysłową zwie się sprawność istniejącą w tej władzy psychicznej, która z istoty swej jest rozumna. Lecz rozum teoretyczny dokonuje zarówno

rozumowań apodyktycznych jak i dialektycznych czyli opiniodawczych. A więc nie tylko wiedzę, ale także opinię należy zaliczyć do cnót umysłowych.

Ale z drugiej strony Filozof wylicza tylko te trzy teoretyczne cnoty umysłowe, a mianowicie mądrość, wiedzę i pojętność¹⁹²⁾.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, teoretyczna cnota umysłowa to sprawność doskonaląca umysł w teoretycznym rozważaniu prawdy gdyż to właśnie jest jego dobrym dziełem. Prawdę zaś można dwojako ujmować w rozważaniu: jako poznawalną, już to w niej samej już to w czymś innym. To co jest poznawalne samo w sobie, stanowi zasadę, którą umysł od razu pojmuje. Dlatego sprawność doskonaląca umysł w tego rodzaju poznaniu prawdy zwie się pojętnością, czyli sprawnością w poznawaniu zasad.

Prawdę zaś poznawalną w czymś innym, poza nią, umysł nie od razu pojmuje, ale musi posługiwać się rozumowym badaniem, dochodząc do niej jako do kresu, już to w pewnym rodzaju poznania już to we wszelkim ludzkim poznaniu. Ponieważ zaś zgodnie z nauką Filozofa¹⁹³⁾, to co w stosunku do nas jest później poznawalne, z natury swej jest naprzód i najbardziej poznawalne, dlatego to co jest kresem wszelkiego ludzkiego poznania, jest z natury swej pierwszym i najwyższym przedmiotem poznania. Otóż mądrość odnosi się do takiego właśnie przedmiotu, gdyż ujmuje najwyższe przyczyny, jak zaznacza Filozof¹⁹⁴⁾. Dzięki temu mądrość należycie osądza wszystkie rzeczy i porządkuje je gdyż nie ma doskonałego i powszechnego sądu o rzeczach, jeśli nie sprowadzi się ich do pierwszych przyczyn.

Wiedza natomiast doskonali umysł w stosunku do przedmiotu, stanowiącego kres poznania pewnego rodzaju rzeczy. Zależnie więc od rodzaju poznawalnych rzeczy są różne rodzaje wiedzy n podczas gdy mądrość jest tylko jedna.

Rozwiązanie trudności. 1. Mądrość jest o tyle wiedzą o ile posiada w sobie to, co jest wspólne wszelkim rodzajom wiedzy, a mianowicie to że wysnuwa wnioski z zasad. Ponieważ jednak nadto posiada coś, co wynosi ją ponad wszelką wiedzę, a mianowicie prawo osądzania nie tylko wszystkich wniosków, ale także pierwszych zasad, dlatego jest w wyższym stopniu cnotą niż wiedza.

2. Gdy władza psychiczna lub sprawność jedną czynnością ujmuje przedmiot istotnościowy (formalny), wówczas nie różnicuje się jednej od drugiej, przeciwstawiając istotnościowy przedmiot przedmiotowi materialnemu (czyli tworzywu). Podobnie np. ten sam wzrok spostrzega zarówno barwę jak i światło, które jest zasadą poznania barw, poznaje więc równocześnie swój przedmiot istotnościowy oraz przedmiot materialny. Ale zasady dowodzenia można ujmować osobno, niezależnie od wniosków lub też łącznie z wnioskami, ze względu na to, że wnioski te z nich się właśnie wysnuwa. Otóż wiedza ujmuje zasady w ten drugi sposób, zajmując się także wnioskami. Natomiast pojętność ujmuje zasady same w sobie, niezależnie od wniosków. Przy uważnym więc badaniu widać, że te trzy cnoty nie na równi, ale podług pewnego porządku różnicują się, podobnie jak to bywa w całości potencjalnej (możliwościowej), której jedne części są doskonalsze od drugich. Np. dusza rozumna jest doskonalsza niż zmysłowa, a zmysłowa niż roślinna. Otóż w ten sposób wiedza zależy od pojętności, jako od tego, co jest pierwsze. Jedna zaś i druga zależy od

mądrości jako od tego, co jest najpierwsze, bo mądrość pod swój zakres włącza zarówno pojętność jak i wiedzę, gdyż osądza zarówno wnioski wiedzy jak i jej zasady.

3. Jak widzieliśmy poprzednio¹⁹⁵⁾, sprawność jaką jest cnota, zmierza do dobra, a nigdy do zła. Dobrem zaś umysłu to prawda, złem zaś jego to fałsz. Dlatego tylko te sprawności umysłowe zwiemy cnotami, które zawsze prowadzą do prawdy, a nigdy do fałszu. Mniemanie (opinia) zaś oraz przypuszczenie może prowadzić tak do prawdy jak i fałszu, nie jest więc cnotą umysłową, jak to stwierdza Etyka Arystotelesa w tymże miejscu.

Artykuł 3

CZY TAKA SPRAWNOŚĆ UMYŚLOWA, JAKĄ JEST SZTUKA, NALEŻY DO CNÓT ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sztuka nie jest cnotą, gdyż:

1. Według św. Augustyna¹⁹⁶⁾, nikt źle nie posługuje się cnotą. Lecz sztuki można użyć źle, gdyż artysta może tworzyć źle, wbrew swej wiedzy o swej sztuce. A więc sztuka nie jest cnotą.

2. Cnota nie jest przedmiotem cnoty. Podług zaś Etyki Arystotelesa¹⁹⁷⁾, sztuka może być przedmiotem cnoty. A więc nie jest cnotą.

3. Sztuki wyzwolone są wyższe niż sztuki mechaniczne. Otóż pierwsze są teoretyczne, drugie zaś praktyczne. Jeśliby więc sztuka była cnotą umysłową, byłaby sprawnością teoretyczną.

Ale z drugiej strony, według Filozofa¹⁹⁸⁾, sztuka jest cnotą, nie należy jednak do cnót teoretycznych, których podmiot Arystoteles upatruje w zdolności duszy do wiedzy.

Odpowiedź. Sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł. Dobroć tych dzieł nie zależy od nastawienia pożądania ludzkiego, ale od dobroci, którą wytwarzane dzieło ma mieć w sobie. Nie ocenia się bowiem wartości artysty jako artysty podług nastawienia jego woli, ale podług jakości dzieła, które tworzy. Tak więc sztuka jest właściwie sprawnością w tworzeniu. Pod pewnym jednak względem ma coś wspólnego z teoretycznymi sprawnościami, gdyż w tych ostatnich chodzi o poznanie samych rzeczy, które są ich przedmiotem, a nie o to, jakie jest nastawienie do nich ze strony pożądania uczonego. Np. w geometrii chodzi o udowodnienie prawdy, a nie o nastawienie woli i uczuć geometry n czy owa prawda cieszy go lub złości. Podobnie u artysty. Dlatego sztuka, podobnie jak i sprawność teoretyczna, o tyle jest cnotą, o ile daje zdolność dobrego działania i tworzenia, a nie ze względu na dobre użycie tej zdolności, jak to ma miejsce w cnotach doskonalących pożądanie.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy ktoś, będąc artystą, tworzy złe dzieło, nie będzie to dzieło sztuki, ale sprzeczne ze sztuką. Podobnie, gdy ktoś znając prawdę, kłamie, kłamstwo to nie będzie przejawem wiedzy, lecz czynnością przeciwną wiedzy. Tak więc wiedza jak i sztuka zawsze zmierza do dobra i z tego względu tak jedna jak i druga jest cnotą, ale nie w pełnym znaczeniu tego wyrazu, gdyż ani jedna ani druga

nie sprawia dobrego jej użycia, do tego bowiem trzeba czegoś więcej; chociaż z drugiej strony dobre użycie sztuki jest niemożliwe bez sztuki.

2. Ponieważ dobra wola jest niezbędna do dobrego użycia sztuki, wolę zaś doskonali cnota moralna, dlatego podług Filozofa sztuka jest przedmiotem cnoty, a mianowicie cnoty moralnej, potrzebnej do dobrego posługiwania się daną sztuką. Nie ulega bowiem wątpliwości, że sprawiedliwość, doskonaląc wolę, nakłania artystę, by sumiennie dzieła swego dokonał.

3. W dziedzinie poznania teoretycznego trzeba także dokonać pewnych dzieł, np. zbudować sylogizm lub choćby zdanie, zliczyć lub zmierzyć daną rzecz. Dlatego przez pewne podobieństwo nazwano sztukami, ale wyzwolonymi, te sprawności teoretyczne, które zmierzają do tego rodzaju dzieł rozumu - w przeciwieństwie do sztuk zmierzających do tworzenia dzieł, wykonywanych przez ciało i dlatego nazywanych służebnymi ze względu na to że ciało jest sługą duszy, której człowiek zawdzięcza swą wolność. Natomiast wiedza, która nie zmierza do wytwarzania tego rodzaju dzieł, nie jest sztuką, ale tylko po prostu wiedzą. Z tego zaś powodu, że sztuki wyzwolone są wyższe od mechanicznych, nie wynika, by pierwsze bardziej zasługiwały na miano sztuki niż drugie.

Artykuł 4

CZY ROZTROPNOŚĆ JEST CNOTĄ RÓŻNĄ OD SZTUKI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że roztropność nie jest odrębną od sztuki cnotą, gdyż:

1. Sztuka to należyta umiejętność wytwarzania pewnych dzieł. Różne zaś rodzaje dzieł nie są powodem odmawiania im tytułu sztuki. Różne bowiem sztuki odnoszą się do różnych dzieł. Skoro więc roztropność to także pewna należyta umiejętność wytwarzania dzieł, wobec tego jest sztuką.

2. Roztropność jest bliższa sztuce niż teoretyczne sprawności, gdyż jedna i druga odnosi się do rzeczy przygodnych, które mogą być i nie być, jak mówi Filozof¹⁹⁹). Lecz niektóre teoretyczne sprawności zaliczają się do sztuk. A więc tym bardziej roztropność jest sztuką.

3. Zadaniem roztropności jest dobra rozważa, a ta jest również potrzebna w niektórych sztukach, jak zaznacza Filozof²⁰⁰), np. w sztuce wojennej, w sztuce rządzenia i leczenia. A więc roztropność nie różni się od sztuki.

Ale z drugiej strony Filozof odróżnia roztropność od sztuki²⁰¹).

Odpowiedź. Gdzie różne są podstawy, że coś jest cnotą, tam są różne cnoty. Widzieliśmy zaś²⁰²), iż sprawność jest cnotą dlatego tylko, że daje człowiekowi zdolność tworzenia dobrych dzieł, a niektóre sprawności nadto dlatego, że nie tylko dają tę zdolność, ale także sprawiają, iż człowiek nią się dobrze posługuje. Natomiast sztuka tylko uzdalnia człowieka do tworzenia dobrych dzieł, gdyż nie jest sprawą pożądania. Natomiast roztropność nie tylko uzdalnia człowieka do dobrego dzieła, ale sprawia nadto, że człowiek posługuje się tą zdolnością. Zakłada bowiem właściwe nastawienie pożądania i doskonali je.

Powodem tej różnicy jest to, że sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł zewnętrznych, a roztropność to należyta umiejętność działania. Działanie zaś i tworzenie dzieł zewnętrznych to nie to samo, jak zaznacza Arystoteles²⁰³⁾. Tworzenie bowiem to czynność przechodząca ku zewnętrznej materii, np. budowanie, cięcie itp.; działanie zaś to czynność pozostająca w tym podmiocie, który jej dokonuje, np. patrzeć, chcieć itp. Roztropność więc tak się ma do tego rodzaju czynności ludzkiej, jaką jest posługiwanie się władzami oraz sprawnościami, jak sztuka w stosunku do tworzenia rzeczy zewnętrznych, gdyż jedna i druga jest zasadą doskonalenia tego, do czego się odnosi.

Doskonałość zaś i należyte nastawienie rozumu w dziedzinie teoretycznej zależy od zasad, na podstawie których rozum wysnuwa wnioski, gdyż jak widzieliśmy²⁰⁴⁾, wiedza zależy od pojętności, która jest sprawnością w pojmowaniu zasad. Owszem, suponuje ją. W dziedzinie zaś postępowania ludzkiego cele są tym, czym zasady w dziedzinie poznania teoretycznego, jak twierdzi Filozof w swej Etyce²⁰⁵⁾. Dlatego roztropność, będąc należyłą umiejętnością działania, wymaga u człowieka dobrego przysposobienia w stosunku do celów przez właściwe nastawienie pożądaniami. Stąd roztropność wymaga cnót moralnych, nadających pożądanemu właściwe nastawienie. Natomiast dobro w dziedzinie sztuki nie jest dobrocią pożądaniami ludzkiego, lecz zawiera się w samych dziełach sztuki, nie zakłada więc właściwego nastawienia pożądaniami. Dlatego ceni się więcej artystę, który dobrowolnie grzeszy przeciw sztuce, niż artystę, który grzeszy przeciw niej niedobrowolnie. Natomiast bardziej grzeszy przeciw roztropności człowiek, który dobrowolnie czyni coś złego, niż człowiek, który robi to niedobrowolnie, gdyż prawość woli należy do istoty roztropności, a nie sztuki. Jasne więc, że roztropność różni się od sztuki.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie rodzaje dzieł sztuki są poza człowiekiem, nie stanowią więc podstawy zróżnicowania cnoty. Natomiast roztropność to należyta umiejętność tworzenia samych ludzkich czynności, które dlatego są podstawą zróżnicowania cnót.

2. Roztropność jest bliższa sztuce niż sprawności teoretyczne ze względu na podmiot i tworzywo: jedna i druga bowiem doskonali duszę w dziedzinie mniemań i w stosunku do rzeczy przygodnych. Niemniej sztuka jest bliższa sprawnościom teoretycznym niż roztropności ze względu na samo pojęcie cnoty, jak to wyjaśniliśmy w odpowiedzi.

3. Roztropność jest rozważą w stosunku do całego życia ludzkiego i jego ostatecznego celu. Natomiast w sztukach rozważa jest potrzebna w stosunku do właściwych im celów. Stąd niekiedy nazywamy tych, którzy są rozważni w prowadzeniu wojny lub żegludze, roztropnymi wodzami czy sternikami, ale z tego tylko powodu nie nazywamy ich jeszcze po prostu czyli zasadniczo roztropnymi. Tak nazywamy tylko tych, którzy są rozważni w tych sprawach, które dotyczą całego życia.

Artykuł 5

CZY ROZTROPNOŚĆ JEST CNOTĄ KONIECZNĄ DLA CZŁOWIEKA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że roztropność nie jest potrzebna do dobrego życia, gdyż:

1. Czym sztuka jest w stosunku do dzieł zewnętrznych, które umiejętnie wytwarza, tym roztropność jest w stosunku do czynności, stanowiących o życiu ludzkim. Jest bowiem umiejętnością należytego postępowania. Lecz sztuka jest potrzebna tylko do wytworzenia dzieł, a nie po ich wytworzeniu. A więc także roztropność jest co najwyżej potrzebna, by człowiek stał się cnotliwy, lecz jest zbędna, gdy już się stał cnotliwy.

2. Roztropność sprawia, że człowiek jest należycie rozważny, jak uczy Filozof²⁰⁶). Można jednak postępować rozważnie dzięki własnej lub cudzej rozwadze. A więc do dobrego postępowania nie jest konieczne mieć własną roztropność, gdyż wystarczy iść za radą ludzi roztropnych.

3. Cnota umysłowa sprawia, że człowiek zawsze mówi prawdę, a nigdy fałszu, ale to nie pochodzi od roztropności, bo dla człowieka jest rzeczą niemożliwą, by nigdy nie zbłądził w rozważaniu o tym, co ma czynić, skoro czynności ludzkie są przygodne, gdyż mogą być i nie być. Stąd Pismo św. mówi (Mądr. 9,14): „Myśli ludzkie są bojaźliwe i niepewne przewidywania nasze”. A więc nie należy zaliczać roztropności do cnot umysłowych.

Ale z drugiej strony Pismo św. zalicza roztropność do cnot koniecznych w życiu ludzkim mówiąc (Sap. 8,7), że mądrość Boża uczy: „umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i mocy, nad które nie ma nic dla ludzi w życiu pożyteczniejszego”.

Odpowiedź. Roztropność jest w życiu ludzkim najbardziej niezbędną cnotą, gdyż dobre życie polega na dobrym działaniu, a to zależy nie tylko od tego, co ktoś robi, ale także jak to robi, a mianowicie, czy czyni to z należącego wyboru, a nie tylko odruchowo lub pod wpływem uczucia. Należy zaś wybór, odnosząc się do środków, wymaga, by po pierwsze, cel był właściwy, a po drugie, by odpowiednie środki były temu celowi podporządkowane. Otóż do właściwego celu przysposabia człowieka taka cnota, która doskonali jego pożądanie, gdyż jego przedmiotem jest dobro i cel. W stosunku zaś do odpowiedniego zastosowania środków do należącego celu trzeba osobnej sprawności rozumu, która by wprost przysposobiła człowieka do nich, gdyż rozważa i wybór, których przedmiotem są środki do celu, należą do czynności rozumu. Dlatego konieczna jest takiej cnoty umysłowej, która by go udoskonalila w odpowiednim stosunku do środków. A to jest właśnie zadaniem roztropności, która tym samym jest cnotą niezbędną do dobrego życia.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobro sztuki zachodzi nie tyle w artyście, ile raczej w jego dziele, gdyż sztuka jest należyłą umiejętnością wytwarzania dzieł, a to, przechodząc na zewnętrzne tworzywo, nie jest doskonałością twórcy, lecz tworzywa, podobnie jak ruch jest czynnością bytu zmiennego. Natomiast dobro roztropności zachodzi w człowieku, którego doskonałość polega na działaniu. Roztropność bowiem

to należyta umiejętność działania, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. Sztuka więc nie wymaga, by artysta dobrze działał, lecz by dokonał dobrych dzieł. Należałoby także wymagać, by same dzieła sztuki dobrze działały, np. by nóż dobrze ciął, a piła dobrze rżnęła, z tym jednak, że tego rodzaju narzędzia, nie mając władzy nad swymi czynnościami, są przedmiotem działania, a nie jego podmiotem. Sztuka więc nie jest konieczna artyście do dobrego życia, ale tylko do tworzenia dobrych dzieł, oraz do ich zachowania. Roztropność natomiast jest człowiekowi konieczna do dobrego życia, a nie tylko do tego, by stał się dobrym.

2. Gdy człowiek działa nie mocą własnego rozumu, lecz pod wpływem cudzej rady, a działanie jego nie jest doskonałe pod względem kierownictwa rozumu i wpływu pożądanego. Jeśliby taki człowiek uczynił coś dobrego, z tego by jeszcze nie wynikało, że dobrze postępuje, czyli że dobrze żyje.

3. Inna jest prawda umysłu w dziedzinie teoretycznej, a inna w dziedzinie praktycznej, jak to już podkreślił Arystoteles²⁰⁷⁾. Pierwsza polega na zgodności umysłu z rzeczą. Ponieważ zaś zgodność umysłu z rzeczami przygodnymi nie może być doskonała, bo to jest możliwe jedynie w stosunku do bytów koniecznych, dlatego żadna teoretyczna sprawność umysłu odnosząca się do rzeczy przygodnych nie jest cnotą. Cnota bowiem umysłowa ma za przedmiot rzeczy konieczne. Natomiast dobro umysłu w dziedzinie życia praktycznego polega na jego zgodności z dobrze nastawionym pożądanym. Tego rodzaju zaś zgodność nie ma miejsca w rzeczach koniecznych, bo wola ludzka nie jest ich sprawcą, ale jedynie w rzeczach przygodnych, których możemy być sprawcami, zarówno gdy chodzi o czynności wewnętrzne jak i o dzieła zewnętrzne. Dlatego praktyczna cnota umysłowa odnosi się tylko do rzeczy przygodnych; do dzieł zewnętrznych sztuka, a do postępowania roztropność.

Artykuł 6

CZY ROZWAGA, ROZSĄDNOŚĆ I PRZYTOMNOŚĆ UMYŚLU SĄ CNOTAMI PRZYNALEŻNYMI DO ROZTROPNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłuszne jest zaliczenie rozwagi, rozsądnosci i przytomności umysłu do cnot pokrewnych roztropności, gdyż:

1. Rozwaga, to sprawność dobrego namyślenia się, jak uczy Arystoteles²⁰⁸⁾. Lecz dobre namyślenie się jest sprawą roztropności. A więc rozwaga nie jest cnotą przynależną do roztropności, lecz jest roztropnością.

2. Osądzanie niższych jest sprawą wyższych. Ta więc cnota, której czynnością jest osąd, jest najwyższa. Lecz rozsądnosc jest cnotą dobrego osądzania, a więc nie jest cnotą przynależną do roztropności, ale nadrzędną i główną.

3. Różne są nie tylko rzeczy, które należy osądzić, ale także ten które należy rozważyć. Skoro więc jedna jest tylko cnota w stosunku do rzeczy, które trzeba rozważyć, a mianowicie rozwaga, wystarcza także jedna w stosunku do rzeczy, które należy osądzić, a więc rozsądnosc, niepotrzebna zaś jest przytomność umysłu (gnome).

4. Cycero wymienia²⁰⁹⁾ trzy inne składniki roztropności, a mianowicie pamięć o przeszłości, zmysł terażniejszości oraz zapobiegliwość w stosunku do przyszłości.

Makrobiusz zaś ²¹⁰⁾ wymienia nadto ostrożność, pouczalność itp. A więc nie tylko te trzy cnoty przynależą do roztropności.

Ale z drugiej strony stoi powaga Arystotelesa ²¹¹⁾, który wymienia te trzy cnoty jako przynależne do roztropności.

Odpowiedź. Pośród władz podporządkowanych sobie, ta jest ważniejsza, która jest przyporządkowana ważniejszej czynności. Otóż gdy chodzi o postępowanie ludzkie, trzy są czynności: rozważenie, czyli namysł, rozsądzenie i rozkaz. Dwie pierwsze są odpowiednikami teoretycznych czynności umysłu, a mianowicie pojmowania i sądzenia, bo rozważanie jest pewnym badaniem. Natomiast trzecia czynność jest właściwa umysłowi praktycznemu, jako przyporządkowanemu działaniu. Rozum bowiem nie może rozkazać wykonania rzeczy, których człowiek nie potrafi zrobić. Otóż w stosunku do tego, co człowiek może zrobić, rozkaz jest najważniejszą czynnością, a wszystkie inne są jej podporządkowane. Dlatego do cnoty usprawniającej do dobrego rozkazywania, czyli do roztropności, przynależą jakby drugorzędne cnoty, a mianowicie rozważa, która usprawnia do dobrego namysłu, oraz rozsądność i przytomność umysłu (gnome), których różnicę wyjaśnimy w odpowiedzi na trzecią trudność.

Rozwiązanie trudności. 1. Roztropność usprawnia w dobrym namyśle nie w tym znaczeniu, by rozważanie było bezpośrednio jej czynnością, ale dlatego, że doskonalili tę czynność za pośrednictwem przynależnej do siebie cnoty, a mianowicie rozważa.

2. Osąd w sprawie tego, co należy czynić, jest podporządkowany rozkazowi. Zdarza się bowiem, że ktoś dobrze o czymś sądzi, ale niedobrze wykonuje. Ostatecznym jednak wykończeniem tego postępowania jest dobry rozkaz rozumu w stosunku do tego, co należy czynić.

3. Osąd każdej rzeczy ma podstawę we właściwych jej zasadach, których samo rozważanie nie dosięga, gdyż jeśliby te zasady już zostały ujęte, badanie nie byłoby potrzebne, bo rzecz już byłaby znaleziona. Dlatego wystarczy jedna tylko cnota do dobrego namysłu. Natomiast do dobrego osądu potrzebne są dwie cnoty, gdyż zróżnicowanie ma swe źródło nie w tym, co jest wspólne rzeczom różnicowanym, lecz w tym, co jest im właściwe. Dlatego w dziedzinie teoretycznej wystarcza tylko jedna sprawność w poszukiwaniu, a mianowicie dialektyka. Natomiast istnieją różne rodzaje wiedzy o różnych rzeczach, osadzające je. Otóż rozsądność różni się od przytomności umysłu ze względu na różne reguły, podług których ocenia się to, co trzeba zrobić. Rozsądność bowiem usprawnia do osadzania tego podług ogólnego prawa; natomiast przytomność umysłu usprawnia do sądzenia zgodnie z przyrodzonym rozumem wtedy, gdy prawo ogólne zawodzi, jak to później zobaczymy ²¹²⁾.

4. Pamięć, zmysł terażniejszości i zapobiegliwość, a także ostrożność, pouczalność itp. nie są cnotami różnymi od roztropności, ale jej składnikami całkującymi, gdyż są warunkami doskonałej roztropności. Roztropność zresztą posiada także części podmiotowe czyli gatunki, a mianowicie roztropność w zarządzie domem, roztropność w kierowaniu państwem itp. Natomiast rozważa, rozsądność i przytomność umysłu są jakby potencjalnymi składnikami roztropności, gdyż są jej przyporządkowane, tak jak ton co mniej ważne, temu, co główne.

O CNOTACH OBYCZAJOWYCH

Z kolei należy omówić cnoty obyczajowe, a więc naprzód trzeba zbadać, czym się różnią od umysłowych, następnie jak się różnią między sobą ze względu na swój przedmiot i wreszcie, które z nich są główne, czyli kardynalne.

ZAGADNIENIE 58

O RÓŻNICY MIĘDZY CNOTAMI OBYCZAJOWYMI I UMYSŁOWYMI

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań:

1. Czy każda cnota jest obyczajowa czyli moralna?
2. Czy cnota obyczajowa różni się od umysłowej?
3. Czy podział na cnoty umysłowe i obyczajowe jest wystarczający?
4. Czy cnota obyczajowa może być bez umysłowej?
5. Czy przeciwnie cnota umysłowa może być bez obyczajowej?

Artykuł 1

CZY KAŻDA CNOTA JEST MORALNA, CZYLI OBYCZAJOWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każda cnota jest moralna, gdyż:

1. Wyrażenie „cnota moralna” pochodzi od wyrazu „mos”, a ten oznacza przyzwyczajenie. Lecz można się przyzwyczać do wszystkich czynności cnotliwych. A więc każda cnota jest moralna, czyli obyczajowa.

2. Powiada Filozof²¹³), że cnota obyczajowa to sprawność w wybieraniu złotego środka, wyznaczonego przez rozum. Ale to określenie przysługuje każdej cnotie, gdyż możemy z wyboru dokonywać uczynków jakiegokolwiek cnoty, i każda cnota w pewnej mierze polega na złotym środku. A więc każda cnota jest obyczajowa.

3. Powiada Cycero²¹⁴), że cnota to sprawność zgodna z rozumem i działająca na sposób natury. Skoro zaś każda cnota zwraca się ku dobru człowieka, każda też jest zgodna z rozumem, gdyż dobro człowieka polega na życiu zgodnym z rozumem, jak to zaznacza Dionizy²¹⁵). A więc każda cnota jest obyczajowa.

Ale z drugiej strony powiada Filozof²¹⁶): „Mówiąc o czyimś charakterze, nie mówimy, że ktoś jest mądry lub pojęty, lecz że jest łagodny lub umiarkowany”. A więc mądrość i pojętność nie są cnotami obyczajowymi. Niemniej jednak są cnotami, jak to zostało udowodnione w poprzednim zagadnieniu. Nie każda więc cnota jest obyczajowa.

Odpowiedź. By to zagadnienie jasno wyłożyć, trzeba zbadać, co to jest „obyczaj” (mos). Wtedy bowiem będziemy mogli poznać, czym jest cnota

obyczajowa. Otóż „obyczaj” wyraża dwie rzeczy: niekiedy oznacza zwyczaj. Np. w *Dziejach Apostolskich* (15,1) czytamy słowa wrogów św. Pawła: „Jeśli nie obrzeżecie się według zwyczaju Mojżeszowego, nie możecie być zbawieni”. Niekiedy zaś oznacza pewną przyrodzoną lub podobną do przyrodzonej sprawność do tego, co należy czynić. I w tym znaczeniu mówimy nawet o obyczajach zwierząt. Np. 2 Mach. 11,11: „Obyczajem lwów rzucili się pędem na nieprzyjaciół.” Tak samo w *Psalmie* (67, 7) czytamy, że Bóg „osadza w domu tych, którzy mają jednakowe obyczaje”. Te dwa znaczenia nie różnią się w języku łacińskim, gdy chodzi o słowo „mos” (obyczaj). W greckim języku natomiast „ethos”, odpowiednik łacińskiego „mos”, niekiedy zaczyna się od krótkiego „e” i wtedy znaczy obyczaj, niekiedy zaś od długiego i wtedy oznacza zwyczaj.

Cnotę obyczajową wyprowadzamy od wyrazu obyczaj, dlatego, że wyraz ten oznacza przyrodzoną skłonność do tego, co należy czynić, lub takąż skłonność na kształt przyrodzonej. Temu znaczeniu bliski jest także „zwyczaj”, który poniekąd przechodzi w naturę i sprawia, że skłonność staje się podobną do przyrodzonej. Nie ulega zaś wątpliwości, że skłonność do działania przysługuje władzy pożądczej, poruszającej inne władze do działania, jak to widzieliśmy poprzednio²¹⁷). Nie każda więc cnota jest obyczajowa, ale tylko taka, której podmiotem jest władza pożądcza.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut odnosi się do obyczaju w znaczeniu przyzwyczajenia.

2. Każda czynność cnotliwa może pochodzić z wyboru. Ale to, że ów wybór jest właściwy, jest sprawą takiej cnoty, której podmiotem jest władza pożądcza, gdyż jak już widzieliśmy²¹⁸), wybieranie jest czynnością władzy pożądczej. A więc sprawność w wybieraniu, będąca zasadą wybierania, to jedynie taka sprawność, która doskonali władzę pożądczą, chociaż również czynności innych sprawności podlegają wyborowi.

3. Natura, jak mówi Filozof²¹⁹), jest zasadą ruchu. Poruszać zaś do działania jest właściwością władzy pożądczej. Dlatego podobieństwo do natury w rozumnym przyzwoleniu jest właściwością cnot, doskonalących pożądcze.

Artykuł 2

CZY CNOTA OBYCZAJOWA RÓŻNI SIĘ OD UMYSŁOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota obyczajowa nie różni się od umysłowej, gdyż:

1. Według św. Augustyna²²⁰), cnota jest sztuką dobrego życia. Lecz sztuka jest cnotą umysłową. A więc cnota obyczajowa nie różni się od umysłowej.

2. Wielu do określenia cnoty włącza wiedzę. Np. mówiąc, że wytrwałość to „wiedza względnie sprawność w tych sprawach, których się trzeba trzymać lub nie trzymać” lub że świętość to wiedza, która sprawia, że wiernie służymy Bogu, zachowując ton co sprawiedliwe”. Wiedza zaś to cnota umysłowa. A więc cnota umysłowa nie różni się od obyczajowej.

3. Św. Augustyn uczy²²¹), że cnota to należyta i doskonała umiejętność, a ta przecież jest cnotą umysłową. A więc cnota obyczajowa nie różni się od umysłowej.

4. To, co wchodzi w skład określenia jakiejś rzeczy, nie różni się od niej. Lecz cnota umysłowa wchodzi w określenie cnoty obyczajowej, gdyż według Filozofa, cnota obyczajowa to sprawność w wybieraniu złotego środka, określonego przez rozum. Umiejętność zaś wyznaczania tego złotego środka jest cnotą umysłową, jak tenże Myśliciel zaznacza ²²²). A więc cnota obyczajowa nie różni się od umysłowej.

Ale z drugiej strony Arystoteles uczy ²²³), że pewna różnica jest podstawą podziału cnót na obyczajowe i umysłowe.

Odpowiedź. Rozum jest źródłem wszystkich czynów ludzkich, wszystkie zaś inne ich źródła podlegają rozumowi, ale w różny sposób: jedne bowiem słuchają go na każde jego skinienie bez jakiegokolwiek sprzeciwu, np. członki ciała, jeśli znajdują się w swym naturalnym stanie; tak więc ręce lub nogi poruszają się za rozkazem rozumu i dlatego według Filozofa ²²⁴), dusza rządzi ciałem w sposób despotyczny, tak jak pan niewolnikiem, który nie ma prawa sprzeciwić się mu. Otóż niektórzy myśliciele sądzili, że w ten właśnie sposób zachowują się wszystkie czynniki działania istniejące w człowieku. Jeśliby tak naprawdę było, wówczas doskonałość rozumu wystarczyłaby do dobrego działania i dlatego wtedy cnota, jako sprawność doskonaląca nas w działaniu, byłaby jedynie w rozumie. Nie byłoby więc innych cnót prócz umysłowych. Taki był pogląd Sokratesa, który wszelkie cnoty uznawał za umiejętności, jak podaje Arystoteles ²²⁵). Sokrates uczył także, że człowiek nie grzeszyłby, jeśliby miał wiedzę, gdyż wszelki grzech pochodzi z braku wiedzy.

Tego rodzaju pogląd pochodzi z założenia błędnego, gdyż siły pożądcze nie są posłuszne na każde zlecenie rozumu, ale z pewnym oporem. Dlatego według Filozofa ²²⁶), rozum rozkazuje pożądanemu w sposób polityczny, tak jak zwierzchnik ludziom wolnym, którzy mają prawo sprzeciwić się mu w niektórych sprawach. Stąd także św. Augustyn uczy ²²⁷), że umysł niekiedy wychodzi naprzód, uczucie zaś czasem opóźnia się, a czasem w ogóle nie występuje, do tego stopnia, że uczucia i namiętności niekiedy stanowią przeszkodę w używaniu rozumu. Pod tym względem Sokrates miał częściowo słuszną rację, twierdząc, że nikt nie grzeszy, gdy posiada wiedzę, jeśli to powiedzenie rozumie się o używaniu rozumu w poszczególnym wypadku, kiedy trzeba dokonać wyboru.

By więc człowiek dobrze działał, trzeba nie tylko, by był dobrze przysposobiony przez sprawność cnoty umysłowej. Potrzeba nadto, by jego pożądanie było należycie przysposobione przez sprawność cnoty obyczajowej. Jak pożądanie różni się od rozumu, tak cnota obyczajowa różni się od umysłowej. Jak więc pożądanie jest źródłem czynności ludzkiej ze względu na swoje uczestnictwo w rozumie, tak sprawność obyczajowa jest cnotą człowieka w miarę swej zgodności z rozumem.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn w tym miejscu bierze sztukę w znaczeniu każdej należytej umiejętności. W tym znaczeniu także roztropność jest sztuką, gdyż jest należyłą umiejętnością postępowania, podobnie jak sztuka jest należyłą umiejętnością tworzenia dzieł. Mówiąc więc, że cnota jest sztuką dobrego życia, wyraża ton co przysługuje zasadniczo roztropności, a częściowo także każdej cnotie ze względu na kierownictwo roztropności.

2. Tego rodzaju określenia opierają się na poglądzie Sokratesa i należy je rozumieć tak, jak to wyjaśniliśmy, mówiąc o sztuce.

3. Rozwiązanie tej trudności jest podobne.

4. Umiejętność, oparta na roztropności, wchodzi do określenia cnoty obyczajowej, nie jako jej część istotna, lecz jako coś, w czym uczestniczą wszystkie cnoty obyczajowe, w miarę jak roztropność kieruje wszystkimi cnotami.

Artykuł 3

CZY PODZIAŁ NA CNOTY OBYCZAJOWE I UMYSŁOWE JEST DOSTATECZNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podział cnót na obyczajowe i umysłowe nie jest dostateczny, gdyż:

1. Roztropność jest czymś pośrednim między cnotą umysłową a obyczajową, gdyż zalicza się ją zarówno do cnót umysłowych, jak to czyni Arystoteles²²⁸), jak i do cnót kardynalnych, czyli obyczajowych. Podział więc na cnoty umysłowe i obyczajowe jest niedostateczny, gdyż nie są to człony bezpośrednie.

2. Powściągliwość, wytrwałość i cierpliwość nie zaliczają się do cnót umysłowych. Nie są to jednak cnoty obyczajowe, ponieważ nie ma w nich złotego środka w uczuciach, które obficie w tych cnotach występują. A więc podział cnót na umysłowe i obyczajowe jest niedostateczny.

3. Wiara, nadzieja i miłość są cnotami. A przecież nie zaliczają się ani do cnót umysłowych, gdyż tych jest tylko pięć: wiedza, mądrość, pojętność, roztropność i sztuka, ani do obyczajowych, bo te odnoszą się głównie do uczuć. A więc podział ten jest niedostateczny.

Ale z drugiej strony podział ten wprowadza Arystoteles²²⁹), dzieląc cnoty na umysłowe i obyczajowe.

Odpowiedź. Cnota ludzka to sprawność doskonaląca człowieka do dobrego działania. W człowieku zaś są tylko dwa źródła czynności ludzkich, a mianowicie umysł, czyli rozum i pożądanie, będące w nas jakby dwoma silnikami, podług słów Filozofa²³⁰). Każda więc cnota doskonali jeden z tych dwóch czynników. Jeśli doskonali umysł w dziedzinie teoretycznej lub praktycznej w stosunku do dobra, będzie cnotą umysłową; jeśli zaś doskonali pożądanie, będzie cnotą obyczajową. Każda więc cnota jest albo umysłowa albo obyczajowa.

Rozwiązanie trudności. 1. Roztropność z istoty swej jest cnotą umysłową; posiada jednak tworzywo wspólne z cnotami obyczajowymi, gdyż jest sprawnością należnego postępowania. Z tego więc względu zalicza się także do cnót obyczajowych.

2. Powściągliwość i wytrwałość nie są doskonałością zmysłowych władz pożądawczych, gdyż człowiek powściągliwy i wytrwały obfituje jeszcze w nieuporządkowane odruchy uczuć, co nie miałoby miejsca, jeśliby jakaś sprawność udoskonaliła pożądanie zmysłowe, uzgodniając je z rozumem. Powściągliwość względnie wytrwałość jest doskonałością rozumnych sił duszy n trzymających uczucia

na uwięzi, by się nie buntowały. Nie są to jednak cnoty w ścisłym znaczeniu, gdyż cnoty umysłowe usprawniające rozum, by dobrze się miał w stosunku do spraw obyczajowych, zakładają należyte pożądanie celu tak, by mieć właściwy stosunek do zasad, a więc do celów, które są podstawą rozumowania praktycznego. A tego właśnie brak w powściągliwości i wytrwałości.

Zresztą działanie, pochodzące od dwóch władz, jest tylko wtedy doskonałe, jeśli należyta sprawność udoskonali jedną i drugą. Podobnie, gdy ktoś czyni coś przy pomocy jakiegoś narzędzia, działanie jego nie będzie doskonałe, jeśli narzędzie nie będzie dobrze przysposobione, choćby główny osobnik działający był doskonały. Jeśli więc pożądanie zmysłowe, pobudzone do działania przez rozumne siły duszy nie jest doskonałe, choćby siły te były jak najbardziej doskonałe, działanie to nie będzie doskonałe, ani też to, co jest źródłem tego działania, nie będzie cnotą. Dlatego powściągliwość w przyjemnościach i wytrwałość w przykrościach nie są cnotami, lecz czymś mniejszym niż cnota, jak tego dowodzi Arystoteles w swej Etyce²³¹⁾.

3. Wiara, nadzieja i miłość są ponad cnotami ludzkimi, przysługują bowiem człowiekowi w miarę jak uczestniczy w łasce Bożej.

Artykuł 4

CZY CNOTA OBYCZAJOWA MOŻE BYĆ BEZ UMYSŁOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota obyczajowa może być bez umysłowej, gdyż:

1. Cnota obyczajowa, zgodnie z nauką Cycerona²³²⁾, jest sprawnością zgodną z rozumem i przysługującą człowiekowi na sposób natury. Otóż natura, nawet wtedy, gdy poddaje się wpływowi wyższego rozumu, nie musi się z nim łączyć w jednym działaniu, jak to widać np. w tworach przyrody, niezdolnych do poznania. A więc możliwa jest w człowieku cnota obyczajowa, działająca na sposób natury, skłaniająca go do poddania się rozumowi, mimo że rozum nie doskonali jej przy pomocy cnoty umysłowej.

2. Dzięki cnotie umysłowej człowiek osiąga doskonałe używanie rozumu. A przecież bywają ludzie cnotliwi i mili Bogu, choć używanie rozumu jest w nich nie bardzo mocne. A więc może być cnota obyczajowa bez umysłowej.

3. Cnota obyczajowa daje człowiekowi skłonność do dobrego działania. Niektórzy jednak mają tę skłonność z natury bez osądu ze strony rozumu. A więc mogą być cnoty obyczajowe bez umysłowych.

Ale z drugiej strony podług św. Grzegorza²³³⁾, nie ma cnoty, jeśli się czegoś pożąda nieroztropnie. Roztropność zaś jest cnotą umysłową. A więc cnoty obyczajowe są niemożliwe bez cnot umysłowych.

Odpowiedź. Cnota obyczajowa może istnieć bez niektórych cnot umysłowych, np. bez wiedzy, mądrości i sztuki; ale nie może istnieć bez roztropności i pojętności. Bez roztropności, gdyż cnota obyczajowa jest sprawnością w wybieraniu, czyli sprawia, że człowiek dobrze wybiera. Dobry zaś wybór wymaga dwóch rzeczy: należytego zamierzenia celu - a to jest sprawą cnoty obyczajowej, skłaniającej siły pożądawcze ku dobru odpowiadającemu rozumowi - oraz należytego postanowienia co

do środków potrzebnych do osiągnięcia celu. To zaś jest możliwe jedynie za pośrednictwem rozumu, który by w należyty sposób rozważył je, osądził i rozkazał wprowadzić w czyn. Otóż właśnie roztropność usprawnia rozum do tego przy udziale cnót przynależnych do niej. Tak więc cnota obyczajowa jest niemożliwa bez roztropności.

Tym samym niemożliwa jest również bez pojętności, dzięki której poznajemy pierwsze, same przez się poznawalne zasady tak teoretycznego myślenia jak i praktycznego działania. Podobnie więc jak umiejętność wysnuwania wniosków z takich zasad teoretycznych opiera się na pojętności tychże zasad, tak roztropność, będąc umiejętnością należytego postępowania, opiera się na pojętności pierwszych takich zasad praktycznych (synderesis).

Rozwiązanie trudności. 1. Skłonność natury w rzeczach nie posiadających używania rozumu działa bez wyboru i dlatego nie wymaga koniecznie rozumu. Natomiast skłonność na skutek cnoty obyczajowej łączy się z wyborem i dlatego potrzebuje do swej doskonałości udoskonalenia rozumu przez cnotę umysłową.

2. Człowiek cnotliwy potrzebuje sprawnego używania rozumu do cnotliwego działania, a nie do wszystkich innych rzeczy. Tak więc wszyscy cnotliwi mają sprawne używanie rozumu w tej dziedzinie. Stąd nawet prostaczkowie, nie mając światowego sprytu, mogą być cnotliwi podług słów Chrystusa (Mt. 10,16): „Bądźcie tedy roztropni jako węzowie, a prości jako gołębicę”.

3. Przyrodzona skłonność do dobra cnotliwego jest zapoczątkowaniem cnoty, ale nie jest doskonałą cnotą, gdyż im jest silniejsza, tym bardziej jest niebezpieczna, jeśli nie łączy się z kierownictwem dobrze nastawionego rozumu, podobnie jak ślepy koń z im większą siłą pędzi, tym mocniej się uderza i rani. Dlatego, mimo że cnota obyczajowa nie jest umiejętnością, wbrew twierdzeniu Sokratesa, nie tylko jest zgodna z rozumem dobrze nastawionym, jak to twierdzili platonicy, lecz nadto powinna łączyć się z nim, jak twierdzi Arystoteles²³⁴).

Artykuł 5

CZY CNOTA UMYŚLOWA MOŻE BYĆ BEZ CNOTY OBYCZAJOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota umysłowa może być bez obyczajowej, gdyż:

1. Doskonałość czynnika pierwszego nie zależy od doskonałości czynnika późniejszego. Lecz rozum jest pierwszym czynnikiem w stosunku do pożądania zmysłowego, gdyż go porusza. A więc cnota umysłowa, będąca doskonałością rozumu, nie zależy od cnoty obyczajowej, która jest doskonałością siły pożądawczej, czyli może się bez niej obejść.

2. Obyczaje są tworzywem roztropności, podobnie jak dzieła zewnętrzne są tworzywem sztuki. Lecz możliwa jest sztuka bez właściwego sobie tworzywa, np. rzemieślnik może się obejść bez żelaza. A więc także roztropność może się obejść bez cnót obyczajowych, mimo że spośród wszystkich cnót umysłowych najbardziej jest związana z cnotami obyczajowymi.

3. Roztropność jest cnotą usprawniającą w dobrym namyśle, jak uczy Filozof²³⁵). Lecz wielu ludzi dobrze się namyśla mimo braku cnót obyczajowych. A więc roztropność może obejmować się bez nich.

Ale z drugiej strony chcenie zła sprzeciwia się wprost cnotie obyczajowej, nie sprzeciwia się zaś temu, co może być bez cnoty obyczajowej. Otóż chcenie zła sprzeciwia się roztropności, jak uczy Filozof²³⁶). A więc roztropność jest niemożliwa bez cnoty obyczajowej.

Odpowiedź. Cnoty umysłowe mogą być bez obyczajowych za wyjątkiem roztropności, a to dlatego, że roztropność jest należyta sprawnością w postępowaniu, nie tylko ogólnie, ale także w poszczególnych wypadkach, w jakich dokonuje się nasze postępowanie. Otóż należyta umiejętność opiera się na zasadach, z których rozum wychodzi. Lecz w poszczególnych wypadkach rozum musi wychodzić nie tylko z ogólnych ale także ze szczegółowych zasad. Przyrodzona pojętność zasad sprawia właściwe nastawienie człowieka w stosunku do ogólnych zasad postępowania. Dzięki niej człowiek poznaje, że np. nie należy czynić żadnego zła. To samo sprawiają niektóre umiejętności praktyczne. Ale to nie wystarcza do należytego rozumowania o poszczególnych sprawach, gdyż zdarza się niekiedy, że ogólna zasada, którą pojętność lub wiedza danego człowieka uznaje, pod wpływem uczucia ulega spaceniu, np. gdy w kimś zwycięży żądza, wówczas wydaje się mu dobre to, czego pożąda, mimo że to sprzeciwia się ogólnemu sądowi rozumu. Podobnie więc, jak człowiekowi potrzeba należytego przysposobienia w stosunku do ogólnych zasad, a mianowicie przyrodzonej pojętności lub sprawnej wiedzy n tak samo są mu niezbędne pewne sprawności, które by go udoskonały, by należycie ustosunkował się do poszczególnych zasad postępowania, a mianowicie do celów, tak by dzięki tym sprawnościom należyte wydawanie sądu o celu stało się dla niego jakby drugą naturą. Otóż to właśnie sprawia cnota obyczajowa. Człowiek cnotliwy bowiem należycie osądza cel cnoty gdyż jak mówi Arystoteles²³⁷), jakim kto jest, taki ma cel. Dlatego należyta umiejętność postępowania, czyli roztropność wymaga, by człowiek miał cnoty obyczajowe.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozum, jako władza poznająca cel, wyprzedza pożądanie tego celu, ale pożądanie celu wyprzedza rozumowanie umysłu przy wyborze środków do celu, co jest zadaniem roztropności. Podobnie w dziedzinie poznania teoretycznego pojętność zasad jest źródłem rozumowania.

2. Zasady, na podstawie których oceniamy dzieła sztuki jako dobre lub złe, ujmujemy w samym tylko rozważaniu naszego rozumu, a nie według przysposobienia naszego pożądania, tak jak to ma miejsce, gdy chodzi o cele, które są zasadami postępowania moralnego. Dlatego sztuka nie wymaga cnoty doskonalącej pożądanie, w przeciwieństwie do roztropności.

3. Roztropność usprawnia nas nie tylko w dobrym rozważaniu, ale także w dobrym rozsądzaniu i w dobrym rozkazywaniu, a tego nie mogłaby dokonać bez usunięcia przeszkody ze strony uczuć, wypaczających sąd i rozkaz, wydany przez roztropność, czyli bez cnoty obyczajowej.

ZAGADNIENIE 59

O STOSUNKU CNÓT OBYCZAJOWYCH DO UCZUĆ

Z kolei należy zbadać, jak cnoty obyczajowe różnią się między sobą. Skoro zaś cnoty te odnoszą się do uczuć i dlatego różnią się podług zróżnicowania uczuć, trzeba naprzód omówić stosunek cnót obyczajowych do uczuć, a następnie samo zróżnicowanie tychże cnót podług uczuć.

Pierwsze zagadnienie obejmuje pięć pytań:

1. Czy cnota obyczajowa jest uczuciem?
2. Czy cnota obyczajowa może łączyć się z uczuciem?
3. Czy cnotcie obyczajowej może towarzyszyć smutek?
4. Czy cnota obyczajowa odnosi się do uczuć?
5. Czy może być jakaś cnota obyczajowa bez uczucia?

Artykuł 1

CZY CNOTA OBYCZAJOWA JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota obyczajowa jest uczuciem, gdyż:

1. Środek należy do tego samego rodzaju co krańce. Lecz cnota obyczajowa jest środkiem między uczuciami. A więc jest uczuciem.

2. Cnoty i wady, jako przeciwieństwa, należą do tego samego rodzaju. Niektóre zaś uczucia są wadami, np. zazdrość lub gniew. A więc niektóre uczucia są cnotami.

3. Miłosierdzie jest uczuciem, gdyż jest smutkiem z powodu cudzego zła. Otóż św. Augustyn²³⁸⁾ chwali Cyncerona, że nie zawahał się miłosierdzia zaliczyć do cnót. A więc uczucie może być cnotą obyczajową²³⁹⁾.

Ale z drugiej strony Arystoteles uczy²⁴⁰⁾, że uczucia nie są ani cnotami ani wadami.

Odpowiedź. Cnota obyczajowa nie może być uczuciem, a to dla trzech powodów. Naprzód uczucie jest poruszeniem pożądania zmysłowego, jak to już wykazaliśmy²⁴¹⁾. Cnota obyczajowa zaś nie jest poruszeniem, ale raczej zasadą takich poruszeń, gdyż jest sprawnością. Po drugie, dobro i zło człowieka zależy od zgodności z rozumem. Otóż uczucia same przez się mogą zmierzać i do dobra i do zła, zależnie od tego, czy są zgodne z rozumem, czy też nie. Natomiast cnota odnosi się tylko do dobra. Po trzecie, gdyby nawet jakieś uczucie zmierzało tylko do dobra lub tylko do zła, niemniej uczucie jako uczucie miałoby swe źródło w samym pożądaniu, a kres w rozumie ze względu na zgodność tego uczucia z rozumem. Natomiast czynność cnotliwa przeciwnie ma swe źródło w rozumie, a kres w pożądaniu działającym pod wpływem rozumu. Dlatego Arystoteles²⁴²⁾ określił cnotę obyczajową jako sprawność w wyborze, polegającą na złotym środku, określonym przez rozum i to w sposób, w jaki by go określił człowiek mądry.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota z istoty swej nie jest środkiem między uczuciami, ale polega na zachowaniu złotego środka ze względu na swój skutek.

2. Jeśli przez wadę rozumiemy sprawność w złym działaniu, to oczywiście żadne uczucie nie jest nią; jeśli zaś przez wadę rozumiemy grzech, uczucie może być wadą w tym znaczeniu. Nic też nie przeszkadza, by uczucie przyczyniło się do czynności cnotliwej - zależnie od tego, czy to uczucie sprzeciwia się rozumowi, czy też przeciwnie pochodzi od niego.

3. Miłosierdzie jest cnotą w tym znaczeniu, że jest jej czynnością podporządkowaną zasadom rozumu, zachowującą sprawiedliwość, np. gdy udziela się pomocy temu, kto jej potrzebuje, albo gdy wybacza się temu, kto żałuje, jak to uczy św. Augustyn w tymże miejscu. Można jednak przez miłosierdzie rozumieć sprawność doskonalącą człowieka w rozumnym litowaniu się, i w tym znaczeniu miłosierdzie może być cnotą. Podobnie, gdy chodzi o inne uczucia.

Artykuł 2

CZY UCZUCIE MOŻE TOWARZYSZYĆ CNOTIE OBYCZAJOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucie nie może towarzyszyć cnotie obyczajowej, gdyż:

1. Powiada Filozof²⁴³⁾, że „cichy to człowiek, który nie cierpi, a cierpliwy, kto cierpi, ale nie poddaje się cierpieniu”. To samo stosuje się do wszystkich innych cnót obyczajowych. A więc uczucie nie towarzyszy żadnej cnotie obyczajowej.

2. Cnota to należyta sprawność duszy podobnie jak zdrowie jest sprawnością ciała stąd, według Cyncerona²⁴⁴⁾, cnota jest pewnego rodzaju zdrowiem duszy. Uczucia zaś są chorobami duszy, jak tenże Myśliciel uczy w tym samym miejscu. Zdrowiu zaś nie towarzyszy choroba, a więc uczucie nie towarzyszy cnotie.

3. Cnota obyczajowa wymaga doskonałego używania rozumu także w poszczególnych wypadkach. Uczucia zaś nie pozwalają na to, gdyż jak mówi Filozof, rozkosze psują sąd roztropności, a Salustiusz dodaje²⁴⁵⁾, że umysł niełatwo spostrzeżga prawdę tam, gdzie uczucie staje w poprzek. A więc uczucie nie może towarzyszyć cnotie.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna¹²⁴⁶⁾, jeśli wola jest przewrotna, przewrotne też będą poruszenia uczuciowe, natomiast jeśli wola jest właściwie nastawiona, uczucia będą nie tylko nienagane, ale godne pochwały. Lecz cnota obyczajowa nie wyklucza niczego, co jest godne pochwały, a więc nie wyklucza także uczuć, które tym samym mogą jej towarzyszyć.

Odpowiedź. W tej sprawie, jak powiada św. Augustyn, stoicy różnili się od perypatetyków. Stoicy bowiem przyjmowali, że uczucia nie mogą zachodzić u mądrych i cnotliwych, perypatetycy zaś, których założycielem, podług św. Augustyna, był Arystoteles, głosili, że uczucia mogą towarzyszyć cnotie, pod warunkiem jednak, że zostaną ujęte podług właściwej miary.

Według św. Augustyna różnica ta dotyczy raczej słów niż samych poglądów. Stoicy bowiem nie odróżniali pożądania umysłowego, czyli woli, od pożądania zmysłowego, które dzieli się na popęd do walki (siła gniewliwa) oraz popęd do przyjemności (siła pożądliwa). Tym samym nie odróżniali uczuć jako przejawów pożądania zmysłowego, od innych ludzkich doznań, które nie są uczuciami, lecz

przejawami pożądania umysłowego, czyli woli. Perypatetycy zaś przyjmowali istnienie tej różnicy, ale z tym ograniczeniem, że przez uczucia rozumieli wszelkie doznania przeciwne rozumowi, twierdząc, że jeśli takie uczucia pochodzą z namysłu, wówczas są niemożliwe u ludzi mądrych i cnotliwych; jeśli natomiast budzą się nagle, mogą pojawić się także u ludzi cnotliwych, gdyż jak mówi Agellius, cytowany przez św. Augustyna¹²⁴⁷⁾, nie jest w naszej mocy powstrzymać, by w naszej wyobraźni nie pojawiły się czasem pewne obrazy, które jeśli przedstawiają coś strasznego, wywołują w duszy ludzi mądrych pewne poruszenia, powodujące w nich lęk lub smutek, uprzedzając działanie rozumu, który jednak tych poruszeń nie pochwała ani nie przyzwala na nie.

Jeśli więc przez uczucia rozumie się nieuporządkowane poruszenia namiętności, to jasne, że uczucia takie nie mogą istnieć w człowieku cnotliwym w tym znaczeniu, by na nie po namyśle przyzwalał, jak to twierdzili stoicy. Jeśli zaś przez uczucia rozumiemy wszelkie poruszenia pożądania zmysłowego, wówczas trzeba przyznać, że uczucia takie, jeśli są przez rozum uporządkowane, mogą występować także u ludzi cnotliwych. Stąd Arystoteles uczy¹²⁴⁸⁾, iż pewni myśliciele niesłusznie określają cnotę jako bezuczuciowy i pełen pokoju stan, gdyż mówią tak bezwzględnie, podczas gdy powinni uczyć, że cnota to stan, w którym człowiek ma spokój ze strony uczuć, w tym znaczeniu, że nie występują tak jak nie trzeba i wtedy gdy nie trzeba.

Rozwiązanie trudności. 1. Filozof w swoich dziełach z zakresu logiki przytacza ten przykład, podobnie jak i wiele innych, nie jako swój własny pogląd, ale jako zdanie drugich. Według stoików cnoty są bez uczuć. Otóż Filozof odrzuca ten pogląd, twierdząc, że cnota nie polega na niedoznawaniu uczuć. Można jednak rozumieć to powiedzenie, że człowiek cichy nie cierpi, w tym znaczeniu, że nie doznaje uczuć nieuporządkowanych.

2. Ten dowód, podobnie jak i pozostałe dowody Cycerona, odnoszą się do nieuporządkowanych uczuć.

3. Uczucie, uprzedzające rozum, jeśli tak nad nim zapanuje, że człowiek na nie przyzwoli, stanowi przeszkodę dla namysłu i sądu. Jeżeli natomiast uczucie następuje pod wpływem rozumu, jakby na jego zlecenie, wówczas wzmacnia jego rozkaz.

Artykuł 3

CZY SMUTEK MOŻE TOWARZYSZYĆ CNOTCIE OBYCZAJOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota nie może łączyć się ze smutkiem, gdyż:

1. Cnoty są skutkami mądrości, podług słów Pisma św. (Mądr. 8,7): „Mądrość umiarkowania, roztropności i sprawiedliwości uczy”, a zaraz potem dodaje „towarzystwo jej nie sprawia przykrości” (8,16). A więc smutek nie może cnotom towarzyszyć.

2. Smutek stanowi przeszkodę w działaniu, jak uczy Filozof²⁴⁹⁾. Lecz przeszkoda w dobrym działaniu sprzeciwia się cnotcie. A więc smutek sprzeciwia się cnotcie.

3. Smutek jest chorobą duszyn jak głosi Cycero ²⁵⁰). Lecz choroba duszy sprzeciwia się cnocie, która jest dobrym jej stanem. A więc smutek, sprzeciwiając się cnocie, nie może jej towarzyszyć.

Ale z drugiej strony Chrystus odznaczał się doskonałą cnotą, a przecież doznawał smutku, gdyż, podług Ewangelii (Mt. 26,38), sam mówił: „Smutna jest dusza moja aż do śmierci”. A więc smutek może towarzyszyć cnocie.

Odpowiedź. Według św. Augustyna²⁵¹) stoicy w duszy mędrca dopuszczali zamiast trzech wzruszeń uczuciowych trzy „eupatie” czyli dobre uczucia, a mianowicie wolę zamiast żądy, radość zamiast uciechy, ostrożność zamiast strachu. Zaprzeczali zaś, by w duszy mędrca mógł istnieć smutek lub jakakolwiek jego namiastka, a to z dwóch przyczyn:

1. Smutek odnosi się do zła, które już nastąpiło. Otóż stoicy sądzili, że żadne zło nie może przydarzyć się mędrcom, gdyż - jak powiadali - podobnie jak jedynym dobrem człowieka jest cnota, podczas gdy rzeczy cielesne nie są w ogóle dobrami ludzkimi, tak samo tylko nieuczciwość, która jest niemożliwa w człowieku cnotliwym, stanowi jego jedyne zło. Lecz taki pogląd jest nierozumny. Skoro bowiem człowiek składa się z duszy i ciała, to co służy do zachowania życia ciała, jest pewnym dobrem człowieka; nie jest jednak dobrem najwyższym, gdyż człowiek może źle używać tych dóbr. Stąd także i zło może przydarzyć się człowiekowi mądrymu i wywołać w nim smutek. Dlatego człowiek cnotliwy żyć może bez grzechu ciężkiego, ale nie bez grzechów powszednich, zgodnie ze słowami Pisma św. (1 Jan 1,8): „Jeśli mówimy, że grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy, a prawdy w nas nie ma”. Poza tym, jeśli człowiek cnotliwy nie ma grzechu, mógł go jednak przedtem mieć i z tego powodu słusznie boleje, zgodnie ze słowami św. Pawła (2 Kor. 7, 10): „Smutek wedle Boga sprawuje nieodmienną pokutę ku zbawieniu”. Wreszcie można także chwalebnie boleć z powodu cudzych grzechów. Tak więc cnota obyczajowa w ten sam sposób może współistnieć ze smutkiem, w jaki może się łączyć z uczuciami opanowanymi.

2. Drugi powód, dla którego stoicy zaprzeczali, by w duszy mędrca mógł istnieć smutek upatrywali w tym, że smutek odnosi się do zła obecnego, a strach do zła zagrażającego w przyszłości, podobnie jak zadowolenie odnosi się do dobra obecnego, a pragnienie do dobra przyszłego. Otóż cnota pozwala na radowanie się dobrem posiadanym i na pragnienie dobra jeszcze nie posiadanego, względnie na wystrzeżenie się zagrażającego zła, ale całkowicie sprzeciwia się rozumowi, by duch ludzki przez smutek uległ złu obecnemu. Dlatego - uczyli - smutek nie może towarzyszyć cnocie.

Otóż i ten powód nie jest rozumny. Zło bowiem, jak widzieliśmy przed chwilą, może przydarzyć się człowiekowi cnotliwemu. Otóż rozum wzdryga się przed tym złem, pożądanie zaś zmysłowe idąc w tym wypadku za rozumem, może zrodzić uczucie smutku z powodu owego zła, ale w sposób umiarkowany i zgodny z rozsądkiem. Zadaniem zaś cnoty jest właśnie uzgodnienie pożądania zmysłowego z rozumem, jak to już widzieliśmy²⁵²). Cnota więc pozwala, by smucić się w sposób opanowany tym, czym trzeba się smucić, jak to przyznaje również Arystoteles²⁵³). Smutek taki również pomaga w unikaniu zła, bo podobnie jak szuka się z większą ochotą dóbr z powodu przyjemności, tak też bardziej unika się zła z powodu przykrości.

Tak więc trzeba stwierdzić, że smutek z powodu tych rzeczy, które należą do cnoty, nie może jej towarzyszyć, gdyż cnota rodzi radość z tych rzeczy, które jej przysługują. Natomiast nie sprzeciwia się cnotie smutek z powodu tego, co się jej sprzeciwia, byleby smutek ten był opanowany.

Rozwiązanie trudności. 1. Dowód ten stwierdza jedynie, że mędrzec nie smuci się z powodu mądrości. Smuci się jednak z tego, co przeszkadza mądrości. Stąd u błogosławionych w niebie, którzy nie będą doznawali żadnej przeszkody w mądrości, nie będzie smutku.

2. Smutek przeszkadza w tym działaniu, z powodu którego smucimy się, pomaga jednak do bardziej ochoczego zrobienia tego, co wypędza smutek.

3. Nieopanowany smutek jest chorobą duszy, ale smutek opanowany w obecnym życiu należy do dobrego stanu duszy.

Artykuł 4

CZY KAŻDA CNOTA OBYCZAJOWA ODNOSI SIĘ DO UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każda cnota obyczajowa odnosi się do uczuć, gdyż:

1. Według Filozofa²⁵⁴), cnota obyczajowa odnosi się do przyjemności i smutków, a to są uczucia. A więc wszelka cnota obyczajowa odnosi się do uczuć.

2. Podmiotem cnót obyczajowych jest ten co ma udział w rozumności, lecz siły, będące źródłem uczuć, posiadają tę cechę. A więc wszelka cnota obyczajowa odnosi się do uczuć.

3. W każdej cnotie zachodzi jakieś uczucie. Albo więc wszystkie cnoty odnoszą się do uczuć, albo żadna. Lecz na pewno niektóre cnoty odnoszą się do uczuć, np. męstwo i umiarkowanie, jak uczy Arystoteles²⁵⁵). A więc każda cnota obyczajowa odnosi się do uczuć.

Ale z drugiej strony sprawiedliwość jest cnotą obyczajową, a przecież według Arystotelesa²⁵⁶) nie odnosi się do uczuć.

Odpowiedź. Cnota obyczajowa doskonali pożądanie, zwracając je ku dobru rozumnemu, a to polega na opanowaniu i uporządkowaniu zgodnie z zasadami rozumu. Tak więc cnota obyczajowa może odnosić się do wszystkiego, co rozum może uporządkować i opanować. Rozum zaś porządkuje nie tylko uczucia pożądania zmysłowego, ale także działanie pożądania umysłowego, czyli woli, która nie jest podmiotem uczuć, jak to już widzieliśmy²⁵⁷). Dlatego nie wszystkie cnoty obyczajowe odnoszą się do uczuć, ale niektóre do uczuć, a inne do działań.

Rozwiązanie trudności. 1. Każda cnota obyczajowa odnosi się do uczuć nie w tym znaczeniu, by uczucia stanowiły właściwe jej tworzywo, ale dlatego, że uczucia te bywają następstwami właściwych cnotcie czynności. Każdy bowiem człowiek raduje się cnotliwą czynnością, a martwi się czynnością złą. Dlatego Filozof²⁵⁸) dodaje po przytoczonych słowach zastrzeżenie, iż skoro cnoty odnoszą się do uczuć i

czynności, za każdym zaś uczuciem idzie przyjemność lub przykrość, dlatego cnota obyczajowa odnosi się do przyjemności i przykrości, jako do następstw czynności.

2. Nie tylko pożądanie zmysłowe, będące podmiotem uczuć, ale także wola, w której nie ma uczuć, ma udział w rozumności.

3. Uczucia w niektórych cnotach stanowią właściwy jej przedmiot, a w niektórych nie. Dlatego nie można ich jednakowo ujmować.

Artykuł 5

CZY MOŻLIWA JEST JAKAŚ CNOTA OBYCZAJOWA BEZ UCZUCIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że możliwe są cnoty obyczajowe bez domieszki uczucia, gdyż:

1. Im cnota jest doskonalsza, tym bardziej wznosi się nad uczucia. A więc w swym najwyższym stopniu nie ma żadnej domieszki uczucia.

2. Każda rzecz jest doskonała w miarę jak jest wolna od tego, co się jej sprzeciwia, oraz od tego, co skłania do jej przeciwieństwa. Otóż uczucia skłaniają do grzechu, który jest przeciwieństwem cnoty, jak o tym świadczy to, że św. Paweł nazywa je (Rzym 7,5) żądzami grzechowymi. A więc doskonała cnota nie ma najmniejszej domieszki uczuć.

3. Według św. Augustyna²⁵⁹), cnota upodobnia nas do Boga. Lecz Bóg działa bez jakiegokolwiek uczucia. A więc najdoskonalsza cnota wolna jest od jakiegokolwiek domieszki uczucia.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa²⁶⁰), nikt nie jest sprawiedliwy, jeśli nie raduje się sprawiedliwym działaniem. Lecz radość jest uczuciem. A więc sprawiedliwość nie może być bez uczucia, tym bardziej zaś inne cnoty obyczajowe.

Odpowiedź. Jeśli, idąc za stoikami, uważalibyśmy uczucia za nieuporządkowane doznania, to oczywiście musielibyśmy przyznać, że doskonała cnota jest bez uczuć. Jeśli jednak przez uczucia rozumiemy przejawy pożądania zmysłowego, wówczas, rzecz jasna, trzeba się zgodzić na to, że cnoty obyczajowe, mające uczucia za właściwy sobie przedmiot, nie mogą być bez uczuć, a to dlatego, że w przeciwnym razie cnota obyczajowa sprawiałaby, że pożądanie zmysłowe byłoby całkowicie bezczynne, a przecież nie jest zadaniem cnoty, by obezwładnić siły poddane rozumowi. Wręcz przeciwnie cnota ma sprawić, by siły te wykonywały właściwe sobie czynności idąc za rozkazem rozumu. Cnota więc, podobnie jak zwraca członki ciała do należytych czynności zewnętrznych, tak samo kieruje pożądaniem zmysłowym ku właściwym im, ale uporządkowanym czynnościom.

Natomiast te cnoty obyczajowe, które nie odnoszą się do uczuć, mogą być bez uczuć. Taką cnotą jest np. sprawiedliwość. Dzięki tego rodzaju cnotom wola zwraca się ku właściwej sobie czynności, która nie jest uczuciem. Niemniej następstwem czynności sprawiedliwej jest radość, przynajmniej w woli, nie będąca uczuciem, która jednak wzrastając pod wpływem doskonałej sprawiedliwości, promieniuje na pożądanie zmysłowe z tego powodu, że władze niższe idą za poruszeniem władz

wyższych, jak to już widzieliśmy²⁶¹⁾. Tak więc cnota im jest doskonalsza, tym bardziej przez swe promieniowanie wywołuje uczucie.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota wznosi się ponad uczucia nieuporządkowane, a wywołuje uporządkowane.

2. Uczucia nieuporządkowane skłaniają do grzechu, ale nie uczucia opanowane.

3. Dobro każdego jestestwa jest uwarunkowane jego naturą. W Bogu i w Aniołach nie ma pożądania zmysłowego, które natomiast istnieje w człowieku. Dlatego działanie Boga i Anioła jest dobre bez jakiegokolwiek domieszki uczucia czy ciała. Natomiast dobremu działaniu człowieka towarzyszy zarówno uczucie jak i posługa ze strony ciała.

ZAGADNIENIE 60

O ZRÓŻNICOWANIU CNÓT OBYCZAJOWYCH

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań:

1. Czy jest tylko jedna cnota obyczajowa?
2. Czy cnoty obyczajowe odnoszące się do działań różnią się od cnót odnoszących się do uczuć?
3. Czy jest tylko jedna cnota obyczajowa w stosunku do działań?
4. Czy różne są cnoty obyczajowe odnoszące się do uczuć?
5. Czy cnoty obyczajowe różnią się podług różnych przedmiotów uczuć?

Artykuł 1

CZY JEST TYLKO JEDNA CNOTA OBYCZAJOWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jest jedna tylko cnota obyczajowa, gdyż:

1. Podobnie jak kierownictwo czynności moralnych należy do rozumu, który jest podmiotem cnót umysłowych, tak skłonność należy do pożądania, które jest podmiotem cnót obyczajowych. Lecz jedna jest cnota umysłowa, kierująca czynnościami moralnymi, a mianowicie roztropność. A więc jest także jedna cnota obyczajowa skłaniająca do czynności moralnych.

2. Sprawności nie różnią się podług przedmiotów materialnych (tworzywowych), ale podług przedmiotów istotnościowych (formalnych). Otóż jeden jest tylko przedmiot istotnościowy każdej cnoty obyczajowej, a mianowicie miara rozumu. A więc jest tylko jedna cnota obyczajowa.

3. Czynności moralne różnicuje cel, jak to już widzieliśmy²⁶²⁾. Lecz jest jeden wspólny cel wszystkich cnót, a mianowicie szczęśliwość. Cele zaś bliższe i swoiste są niezliczone. Cnoty zaś obyczajowe nie są niezliczone. A więc jest tylko jedna cnota obyczajowa.

Ale z drugiej strony jedna sprawność nie może być w dwóch władzach psychicznych, jak już widzieliśmy²⁶³⁾. Podmiotem zaś cnót obyczajowych są władze pożądawcze, które są różne. A więc nie może być tylko jedna cnota obyczajowa.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy¹²⁶⁴⁾, cnoty obyczajowe są sprawnościami władz pożądanyczych. Sprawności zaś różnią się podług różnych właściwych sobie przedmiotów, jak to również już mówiliśmy²⁶⁵⁾. Lecz gatunek pożądanego przedmiotu, podobnie jak i każdej innej rzeczy, zależy od zaczynu gatunkowego (formy specyficznej), pochodzącego od czynnika sprawczego.

Otóż należy wziąć pod uwagę, że dwojaki jest stosunek natury doznającej na sobie działania jakiegoś czynnika sprawczego. Niekiedy bowiem przyjmuje jego zaczyn (istotność czyli formę) tak, jak jest w nim. W ten sposób dzieje się, gdy chodzi o jednorodne czynniki sprawcze. Jeśli w takim wypadku zachodzi jeden tylko gatunkowo czynnik sprawczy, wówczas materia (tworzywo) pod jego wpływem przyjmuje zaczyn (formę) tylko jednego gatunku. Np. ogień w sposób jednorodny wytwarza jedynie to, co należy do gatunku ognia. Niekiedy zaś materia nie przyjmuje zaczynu od czynnika sprawczego w ten sposób, w jaki istnieje w nim, jak to się dzieje, gdy chodzi o niejednorodne czynniki sprawcze, np. gdy zwierzęta rodzą się pod wpływem słońca. Wówczas zaczyny n przyjęte w tworzywie na skutek działania tego samego czynnika, nie należą do tego samego gatunku, lecz różnią się podług różnej proporcji tworzywa do przyjęcia wpływu czynnika sprawczego. Podobnie pod wpływem słońca na skutek rozkładu ciał rodzą się różne zwierzęta.

Nie ulega zaś wątpliwości, że w dziedzinie moralności rozum jest czynnikiem rozkazującym i poruszającym, siła zaś pożądanca jest czynnikiem podległym rozkazom i poruszeniom. Nie przyjmuje jednak działania w sposób jednorodny, gdyż jest rozumna jedynie przez uczestnictwo, jak to zaznacza Filozof²⁶⁶⁾. Dlatego rzeczy pożądane przynależą do różnych gatunków na skutek działania rozumu, zależnie od różnego ich stosunku do niego. Tak więc cnoty obyczajowe są gatunkowo różne i nie jest prawdą, że jest tylko jedna cnota obyczajowa.

Rozwiązanie trudności. 1. Przedmiotem rozumu jest prawda. Lecz jedna jest tylko prawda w czynnościach moralnych, które są przygodne. Dlatego jest tylko jedna cnota, która nimi kieruje, a mianowicie roztropność. Przedmiotem zaś sił pożądanyczych jest dobro pożądalne, które może być różne, zależnie od stosunku do kierownictwa rozumu.

2. Miara rozumu jest jednym przedmiotem istotnościowym z powodu jedności czynnika działającego; różnicuje się jednak gatunkowo podług różnego stosunku do niej przyjmujących ją władz.

3. Czynności moralne zawdzięczają swe gatunkowe zróżnicowanie nie celowi ostatecznemu, ale celom najbliższym, których liczba jest nieograniczona, ale których gatunki nie są nieskończenie liczne.

Artykuł 2

CZY CNOTY OBYCZAJOWE ODNOSZĄCE SIĘ DO DZIAŁANIA RÓŻNIĄ SIĘ OD CNOT ODNOSZĄCYCH SIĘ DO UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe nie różnią się między sobą tym, że niektóre odnoszą się do działań, a inne do uczuć, gdyż:

1. Według Filozofa ²⁶⁷⁾, cnota obyczajowa polega na jak najlepszym postępowaniu w stosunku do przyjemności i przykrości, a te są uczuciami. A więc ta sama cnota odnosi się do działań i uczuć.

2. Uczucia są źródłem zewnętrznych czynności. Cnoty więc doskonalące uczucia, doskonalą także działania. A więc te same cnoty obyczajowe odnoszą się do uczuć i do działań.

3. Pożądanie zmysłowe zwraca się dobrze lub źle do zewnętrznego działania. Uczucia zaś są czynnościami pożądania zmysłowego. A więc te same cnoty odnoszą się do uczuć i działań. Ale z drugiej strony, podług Filozofa ²⁶⁸⁾, sprawiedliwość odnosi się do działań, a męstwo, umiarkowanie i łagodność do pewnych uczuć.

Odpowiedź. Dwojaki może być stosunek działania i uczucia do cnoty. czasem jest jej skutkiem, i w tym znaczeniu każda cnota obyczajowa wytwarza dobre czynności i powoduje pewną przyjemność lub przykrość, a więc pewne uczucia, jak to już widzieliśmy ²⁶⁹⁾. Czasem zaś działanie lub uczucie ujmuje się jako przedmiot cnoty moralnej. Otóż w tym znaczeniu inne są cnoty odnoszące się do działań, a inne, które odnoszą się do uczuć, a to dlatego, że dobro i zło niektórych działań zależy od nich samych, niezależnie od nastawienia się człowieka do nich; innymi słowy to dobro i zło w takich działaniach zależy od ich należytego ustosunkowania się do innych. Otóż w stosunku do takich działań potrzeba cnoty, która by kierowała nimi ze względu właśnie na nie same. Takimi działaniami są np. sprzedaż i kupno itp. czynności, w których chodzi o to, co się należy osobie działającej lub innej. Taką cnotą jest sprawiedliwość oraz jej składniki i cnoty do niej przynależne, odnoszące się do działań, jako do właściwego sobie tworzywa.

Natomiast w innych działaniach dobro i zło zależy jedynie od właściwego ich ustosunkowania do ich sprawcy. Otóż w tego rodzaju działaniach dobro i zło należy ujmować i mierzyć podług dobrego lub złego nastawienia się człowieka do nich. Dlatego w stosunku do takich działań potrzeba cnot, odnoszących się głównie do tych wewnętrznych nastawień, zwanych uczuciami. Takimi cnotami są np. umiarkowanie, męstwo itp.

Ale bywa, że w działaniach, odnoszących się do innych ludzi, pomija się dobro cnoty z powodu nieuporządkowanego uczucia. Wówczas zepsucie należytego stosunku zewnętrznego działania względem innych powoduje zepsucie sprawiedliwości, a równocześnie zepsucie należytego stosunku wewnętrznych uczuć do rozumu powoduje zepsucie jeszcze innej cnoty. Np. gdy pod wpływem gniewu ktoś kogoś bije, wówczas to nienależne bicie zadaje cios sprawiedliwości, a brak umiaru w gniewie zadaje cios łagodności. Podobnie gdy chodzi o inne cnoty.

Rozwiązanie trudności. Z powyższej odpowiedzi jasna się staje odpowiedź na trudności, z których pierwsza dotyczy działania, będącego skutkiem cnoty, a dwie następne odnoszą się do wypadku, w którym działanie i uczucie razem współdziałają, tak jednak, że niekiedy cnota głównie odnosi się do działań, a niekiedy do uczuć, jak to wyjaśniliśmy w odpowiedzi.

Artykuł 3

CZY TYLKO JEDNA CNOTA ODNOSI SIĘ DO DZIAŁAŃ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tylko jedna cnota odnosi się do działań, gdyż:

1. Prawość wszystkich zewnętrznych działań jest sprawą sprawiedliwości, a ta jest jedną tylko cnotą. A więc istnieje tylko jedna cnota odnosząca się do działań.

2. Najbardziej różnią się między sobą te działania z których jedne odnoszą się do dobra jednostkowego, a drugie do dobra ogółu. Lecz ta różnica nie różnicuje cnót obyczajowych, gdyż podług Arystotelesa ²⁷⁰⁾ sprawiedliwość społeczna, która podporządkowuje czynności człowieka dobru ogółu, tylko myślowo różni się od cnoty, która porządkuje czynności w stosunku do dobra jednostkowego. A więc różnica działań nie powoduje zróżnicowania cnót obyczajowych.

3. Jeśli są różne cnoty obyczajowe odnoszące się do działań, zróżnicowanie ich winno pochodzić od różnicy pomiędzy samymi działaniami. A taki pogląd jest oczywiście błędny, skoro sprawiedliwość stanowi o prawości w różnych rodzajach czynności zamiennych czy rozdzielczych, jak to wynika z Etyki Arystotelesa. Nie ma więc różnych cnót w stosunku do różnych działań.

Ale z drugiej strony cnota pobożności różni się od pietyzmu, choć jedna i druga odnosi się do działań.

Odpowiedź. Wszystkie cnoty, odnoszące się do działań, mają pewną wspólną cechę sprawiedliwości, a mianowicie ten że dotyczą należności wobec innych. Ale różnią się podług swych różnych swoistych cech, a to dlatego, że w działaniach zewnętrznych rozumny porządek zależy nie od ich stosunku do uczuć człowieka, ale od tej ich zgodności w samej rzeczy, która jest podstawą należności i treścią sprawiedliwości, gdyż zadaniem sprawiedliwości jest oddanie każdemu tego, co się mu należy. Dlatego wszystkie tego rodzaju cnoty, odnoszące się do działań, posiadają w sobie coś ze sprawiedliwości. Należność jednak nie jest jednakowa we wszystkim: inna jest w stosunku do równych, inna wobec przełożonych czy podwładnych; inna też jest należność na podstawie umowy, a inna na podstawie obietnicy lub przyjętego dobrodziejstwa. Podług tych różnic w należności różne są cnoty, np. pobożność, oddająca Bogu to, co się mu od nas należy, pietyzm oddający należność rodzicom i ojczyźnie, wdzięczność, oddająca należność dobroczyńcy itd.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość w ścisłym znaczeniu jest osobną cnotą, usprawniającą w oddawaniu należności w pełnym znaczeniu tego wyrazu, a więc podług równej wartości. W szerszym znaczeniu sprawiedliwością nazywamy

także wszelkie oddawanie tego, co się komuś należy, i w tym znaczeniu sprawiedliwość nie jest jedną cnotą.

2. Sprawiedliwość zmierzająca do dobra ogółu jest inną cnotą niż sprawiedliwość mająca na oku dobro prywatne. Dlatego też prawo ogólne różni się od prawa prywatnego. Cyzero zaś wymienia ²⁷¹⁾ osobną cnotę, podporządkowującą czynności człowieka dobru ojczyzny, a mianowicie patriotyzm.

Niemniej sprawiedliwość, podporządkowująca człowieka dobru ogółu, jest ogólna w tym znaczeniu, że rozkazuje innym cnotom, gdyż wszystkie czynności cnot podporządkowuje swojemu celowi, tzn. dobru ogółu. Cnotę, której ta sprawiedliwość społeczna rozkazuje, także nazywamy sprawiedliwością. W tym znaczeniu cnota tylko myślowo różni się od sprawiedliwości społecznej, podobnie jak tylko myślowo różni się cnota działająca sama przez się od cnoty działającej na rozkaz innej.

3. We wszystkich działaniach, będących przedmiotem szczególnej sprawiedliwości, zachodzi ten sam powód należności. Dlatego w stosunku do nich, a zwłaszcza do działań zamiennych n jest tylko jedna cnota sprawiedliwości, choć być może, sprawiedliwość rozdzielcza różni się gatunkowo od sprawiedliwości zamiennej, jak to później zobaczymy ²⁷²⁾.

Artykuł 4

CZY ISTNIEJĄ RÓŻNE CNOTY OBYCZAJOWE W STOSUNKU DO RÓŻNYCH UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma różnych cnot obyczajowych w stosunku do różnych uczuć, gdyż:

1. Jedna sprawność odnosi się do tych czynności, które mają to samo źródło i ten sam cel, jak to jasno widać we wiedzy. Lecz jedno jest źródło wszystkich uczuć, a mianowicie miłość i jeden jest ich kres, a mianowicie przyjemność lub przykrość, jak to już widzieliśmy ²⁷³⁾. A więc istnieje tylko jedna cnota obyczajowa, odnosząca się do uczuć.

2. Jeśliby do różnych uczuć odnosiły się różne cnoty, wówczas tyle byłoby cnot obyczajowych ile uczuć, a to jest oczywiście niedorzeczne, gdyż przeciwstawne sobie uczucia stanowią przedmiot tej samej cnoty, np. bojaźń i odwaga jest przedmiotem męstwa; a przyjemności i przykrości są przedmiotem umiarkowania. A więc nie trzeba różnych cnot w stosunku do różnych uczuć.

3. Miłość, pożądlivość i przyjemność są gatunkowo różnymi uczuciami, a przecież wszystkie trzy są przedmiotem jednej cnoty, a mianowicie umiarkowania. A więc nie ma różnych cnot obyczajowych zależnie od różnych uczuć.

Ale z drugiej strony męstwo odnosi się do uczuć strachu i odwagi, umiarkowanie zaś do pożądlivości, łagodność do gniewu, jak to wykłada Arystoteles ²⁷⁴⁾.

Odpowiedź. Niesłuszny jest pogląd, jakoby istniała tylko jedna cnota, odnosząca się do wszystkich uczuć, gdyż różne uczucia przynależą do różnych władz psychicznych: inne przynależą do popędu do walki (siły gniewliwej), a inne do popędu do przyjemności (siły pożądlivoj) n jak to już widzieliśmy ²⁷⁵⁾.

Nie każde jednak zróżnicowanie uczuć wystarczy do zróżnicowania cnót obyczajowych, gdyż niektóre uczucia są przeciwstawne ze względu na ich właściwe przeciwieństwo, np. radość i smutek, bojaźń i odwaga itd. Otóż uczucia w ten sposób przeciwstawne należą do jednej i tej samej cnoty, gdyż cnota obyczajowa polega na złotym środku, a ten pomiędzy przeciwnymi sobie uczuciami opiera się na tej samej podstawie, podobnie w przyrodzie ten sam jest środek pomiędzy rzeczami przeciwnymi, np. między bielą i czernią.

Po drugie, różne uczucia nieraz sprzeciwiają się rozumowi z tego samego względu, np. dlatego, że skłaniają ku temu, co jest sprzeczne z rozumem, albo dlatego, że odciągają od tego, co jest zgodne z rozumem. Stąd do różnych uczuć przynależnych do popędu ku przyjemnościom nie odnoszą się różne cnoty obyczajowe, dlatego że ich poruszenia są sprzężone podług pewnego porządku, gdyż są podporządkowane temu samemu celowi, a mianowicie osiągnięciu dobra lub uniknięciu zła, np. miłość rodzi pożyteczność, a pożyteczność prowadzi do przyjemności. Podobnie rzecz się ma z przeciwnymi uczuciami: nienawiść powoduje wstręt czy odrazę, a ta prowadzi do smutku. Natomiast uczucia przynależne do popędu do walki nie należą do tego samego porządku, gdyż są przyporządkowane różnym rzeczom, np. odwaga i strach odnoszą się do jakiegoś wielkiego niebezpieczeństwa, nadzieja oraz zniechęcenie do jakiegoś dobra trudnego do osiągnięcia, a gniew do zwyciężenia przeciwieństwa, które wyrządziło szkodę. Dlatego różne cnoty są przyporządkowane opanowaniu takich uczuć, np. umiarkowanie odnosi się do uczuć, należących do popędu ku przyjemnościom, męstwo do strachu i odwagi, wielkoduszność do nadziei i zniechęcenia, łagodność do gniewu.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie uczucia mają wspólnie jedno ogólne źródło i jeden ogólny cel. Niemniej mają także swe własne źródło i sobie właściwy cel. Ta więc wspólnota nie wystarczy do jedności cnoty obyczajowej.

2. Podobnie jak w przyrodzie, ten sam czynnik jest powodem oddalenia się od jego krańca i zbliżenia się do drugiego, a w dziedzinie czynności rozumnych to samo jest podstawą przeciwieństw tak też ta sama cnota obyczajowa, zgadzająca się z rozumem na sposób natury, odnosi się do różnych uczuć.

3. Te trzy uczucia są podporządkowane temu samemu przedmiotowi, jak to widzieliśmy w odpowiedzi, i dlatego przynależą do tej samej cnoty obyczajowej.

Artykuł 5

CZY CNOTY OBYCZAJOWE RÓŻNIĄ SIĘ PODŁUG RÓŻNYCH PRZEDMIOTÓW UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe nie różnią się podług różnych przedmiotów uczuć, gdyż:

1. Podobnie jak różne są przedmioty uczuć, tak też różne są przedmioty działań. Lecz cnoty obyczajowe odnoszące się do działań nie różnią się zależnie od różnic między przedmiotami działań, gdyż np. ta sama sprawiedliwość odnosi się do kupna czy sprzedaży domu czy konia. A więc tak samo cnoty obyczajowe odnoszące się do uczuć nie różnicują się podług przedmiotu uczuć.

2. Uczucia to czynności lub poruszenia pożądania zmysłowego. Lecz większa różnica jest niezbędna do zróżnicowania sprawności niż do zróżnicowania czynności. A więc różne przedmioty różnicujące gatunkowo uczucia nie różnicują gatunkowo cnoty obyczajowej, tak że tylko jedna cnota odnosi się do przyjemności itd. A więc cnoty obyczajowe nie różnią się podług przedmiotów uczuć.

3. Większe lub mniejsze natężenie nie różnicuje gatunkowo, lecz różne przyjemności różnią się między sobą jedynie większym lub mniejszym natężeniem. A więc wszystkie przyjemności należą do jednej gatunkowo cnoty. To samo odnosi się do strachu itp. A więc cnoty obyczajowe nie różnią się podług przedmiotów uczuć.

4. Cnota tak samo tworzy dobro, jak i powstrzymuje przed złem. Lecz różne są cnoty odnoszące się do dóbr pożądalnych, np. umiarkowanie odnosi się do pożądania przyjemności dotykowych, eutrapelia zaś do przyjemności w zabawie. A więc także w stosunku do strachu mogą być różne cnoty.

Ale z drugiej strony czystość odnosi się do przyjemności płciowych, wstrzeźliwość do przyjemności związanych z jedzeniem, eutrapelia do przyjemności związanych z rozrywkami.

Odpowiedź. Doskonałość cnoty zależy od rozumu, doskonałość zaś uczucia od samego tylko pożądania zmysłowego. Dlatego cnoty należy różnicować ze względu na stosunek do rozumu, uczucia zaś ze względu na ich stosunek do pożądania. Otóż przedmioty uczuć zależnie od różnego stosunku do pożądania zmysłowego stanowią o różnych gatunkach uczuć, zależnie zaś od stosunku do rozumu stanowią o różnych gatunkach cnot. Lecz działanie rozumu nie utożsamia się z poruszeniem pożądania zmysłowego. Dlatego nie zawsze zróżnicowanie przedmiotów, powodujące zróżnicowanie uczuć, wywołuje zróżnicowanie cnot, np. gdy jedna cnota odnosi się do wielu uczuć, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Nie każde też zróżnicowanie przedmiotów powodujące zróżnicowanie cnot wywołuje zróżnicowanie uczuć, np. gdy jedno uczucie, takie jak przyjemność, jest przedmiotem wielu cnot.

Ponieważ zaś różne uczucia, przynależne do różnych władz psychicznych, należą do różnych uczuć, dlatego zróżnicowanie przedmiotów, powodujących zróżnicowanie tych władz, zawsze wywołuje gatunkowe zróżnicowanie cnot, np. gdy jedno z nich odnosi się do dobra w bezwzględny ujęciu, a drugie do dobra trudnego do osiągnięcia. Ponieważ zaś w człowieku rozum rządzi niższymi siłami podług pewnego porządku i panowanie swe rozciąga także na rzeczy zewnętrzne, zależnie od tego, czy spostrzega się przedmiot uczucia zmysłem, wyobraźnią lub nawet rozumem, a także zależnie od tego, czy ów przedmiot odnosi się do duszy, ciała lub do rzeczy zewnętrznych, różny będzie stosunek tego przedmiotu do rozumu. Stosunek ten będzie zdolny do zróżnicowania cnot. Dobro zaś człowieka, będące przedmiotem miłości, pożądliwości i przyjemności może być postrzeżone przy pomocy zmysłu cielesnego lub za pośrednictwem wewnętrznej władzy poznawczej, zarówno gdy chodzi o wartość podporządkowaną dobru samego człowieka w stosunku do jego ciała albo jego duszy, czy też o wartość podporządkowaną dobru człowieka w stosunku do drugich. Wszelkie takie zróżnicowanie z powodu różnego stosunku do rozumu powoduje zróżnicowanie cnot.

Otóż dobro, postrzeżone przez zmysł dotyku i przynależne do zachowania życia ludzkiego w jednostkach lub w całym gatunku ludzkim, takie jak przyjemności,

związane z pokarmem lub przekazywaniem życia, jest przedmiotem cnoty umiarkowania. Natomiast przyjemności innych zmysłów, nie będąc tak natarczywe, nie stanowią dla rozumu szczególnej trudności i dlatego nie stanowią przedmiotu osobnej cnoty, która, zgodnie z nauką Filozofa ²⁷⁶⁾, odnosi się do rzeczy trudnych, podobnie jak i sztuka.

Dobro zaś, postrzegane nie zmysłami, ale wewnętrzną władzą poznawczą, dotyczące samego człowieka, to takie wartości jak pieniądze czy chwała, przy czym pieniądze z natury swej mogą być podporządkowane dobru ciała, podczas gdy chwała urzeczywistnia się w spostrzeżeniu psychicznym. Tego rodzaju dobra można ujmować już to bezwzględnie, i wtedy są przedmiotem popędu do przyjemności, już to ze względu na ich trudność, i wtedy są przedmiotem popędu do walki. Różnica ta nie zachodzi w dobrach, które wywołują przyjemność odczuwaną przez zmysł dotyku, gdyż są to dobra najniższe, przysługujące człowiekowi na równi ze zwierzętami. Natomiast pieniądze, wzięte bezwzględnie, będąc przedmiotem pożądliwości lub przyjemności czy miłości, stanowią tworzywo hojności. Jeśli zaś ujmujemy je pod kątem trudności, będąc przedmiotem nadziei stanowią tworzywo cnoty wielmożności. Chwała wzięta bezwzględnie, stanowiąc przedmiot miłości, pożądliwości i przyjemności, jest tworzywem cnoty zwanej filotimia (miłość honoru). Jeśli zaś chodzi o chwałę, którą poznajemy jako trudną do osiągnięcia, mamy wielkoduszność, doskonalącą uczucie nadziei (zdrowej ambicji), której przedmiotem jest właśnie taka chwała. Hojność i miłość honoru należą, jak się zdaje, do popędu ku przyjemności, podczas gdy wielmożność i wielkoduszność do popędu zdobywczego.

Dobro człowieka w stosunku do innych nie wydaje się trudnym. Jeśli je ujmujemy bezwzględnie, stanowi przedmiot uczuć, przynależnych do popędu ku przyjemnościom (siły pożądliwej). Dobro takie może być dla kogoś przyjemne przez obcowanie z innymi już to w sprawach, które robimy poważnie (na serio), a więc w działaniach zmierzających do należnego celu, już to w zabawie, czyli w czynnościach zmierzających jedynie do przyjemności. Stosunek tych dóbr do rozumu nie jest jednakowy. W tych bowiem rzeczach, które robimy na serio, w dwojaki sposób można obcować z innymi: ukazując się miłym przez godziwe słowa oraz czyny, i to stanowi przedmiot cnoty, zwanej przez Arystotelesa towarzyskością, którą można także nazwać grzecznością; albo też postępując otwarcie w mowie oraz w uczynkach, i to stanowi przedmiot cnoty, zwanej przez Filozofa ²⁷⁷⁾ prawdą (otwartością). Takie ukazanie się i postępowanie jest bliższe rozumowi niż przyjemność, podobnie jak i to co czynimy na serio w stosunku do tego, co robimy dla żartu. W stosunku do przyjemności związanych z rozrywkami jest osobna cnota, zwana przez Arystotelesa eutrapelią ²⁷⁸⁾, czyli umiejętnością należytego bawienia się.

Tak więc podług Arystotelesa ²⁷⁹⁾ jest dziesięć cnót obyczajowych, odnoszących się do uczuć, a mianowicie: męstwo, umiarkowanie, hojność, wielmożność, wielkoduszność, miłość honoru (philotimia), łagodność, towarzyskość, otwartość oraz umiejętność bawienia się (eutrapelia), przy czym cnoty te różnią się podług różnego tworzywa, różnych uczuć, różnych przedmiotów. Jeśli do nich doda się sprawiedliwość, która odnosi się do działań, będzie razem jedenaście cnót obyczajowych.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie przedmioty działań, należących do tego samego gatunku, posiadają ten sam stosunek do rozumu w przeciwieństwie do przedmiotów należących do tego samego gatunku uczuć, gdyż działania nie przeciwstawiają się rozumowi w ten sposób jak uczucia.

2. Inna jest podstawa zróżnicowania uczuć a inna cnót.

3. Większe lub mniejsze natężenie różnicuje gatunkowo cnoty jedynie ze względu na różny stosunek do rozumu.

4. Dobro mocniej porusza niż zło, gdyż zło działa jedynie mocą dobra, jak mówi Dionizy²⁸⁰). Dlatego tylko takie zło sprawia rozumowi trudność i wymaga cnoty które wydaje się nadzwyczajne. A takie zło może, być tylko jedno w jednym rodzaju uczuć. Dlatego do gniewu odnosi się tylko jedna cnota, mianowicie łagodność, podobnie jak do odwagi samo tylko męstwo. Lecz dobro kojarzy się z trudnością, która wymaga cnoty, choćby to dobro nie było nadzwyczajne w dziedzinie tego uczucia. Dlatego są różne cnoty obyczajowe odnoszące się do pożałliwości.

ZAGADNIENIE 61

O CNOTACH KARDYNALNYCH CZYLI GŁÓWNYCH

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań:

1. Czy cnoty obyczajowe należy zwać głównymi, czyli kardynalnymi?
2. Ile ich jest?
3. Jakie są one?
4. Czy różnią się między sobą?
5. Czy słusznie się dzielą na cnoty obywatelskie, oczyszczające, uświęcające i wzorcze?

Artykuł 1

CZY CNOTY OBYCZAJOWE NALEŻY ZWAĆ GŁÓWNYMI CZYLI KARDYNALNYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnót obyczajowych nie należy nazywać głównymi czyli kardynalnymi, gdyż:

1. Według Filozofa²⁸¹), rzeczy przeciwstawne sobie w podziale są z natury razem i jedna z nich nie jest bardziej główna aniżeli druga. Lecz wszystkie cnoty są sobie przeciwstawne w podziale rodzaju cnót. A więc żadnej z nich nie należy nazywać główną.

2. Cel jest czymś ważniejszym niż środki. Lecz cnoty obyczajowe odnoszą się do środków, a więc tylko cnoty teologiczne, a nie cnoty obyczajowe, zasługują na miano głównych.

3. To, co jest czymś z istoty swej, jest ważniejsze od tego, co jest tym przez uczestnictwo. Lecz cnoty umysłowe z istoty swej są rozumne, cnoty zaś obyczajowe jedynie przez uczestnictwo, jak to widzieliśmy poprzednio²⁸²). A więc raczej cnoty umysłowe należy uznać za główne, a nie cnoty obyczajowe.

Ale z drugiej strony, według św. Ambrożego²⁸³⁾, są cztery cnoty kardynalne: umiarkowanie, sprawiedliwość, roztropność i męstwo. A to są cnoty obyczajowe. A więc cnoty obyczajowe są kardynalnymi.

Odpowiedź. Mówiąc o cnotcie ogólnie, mamy na myśli cnotę ludzką, a ta w swym pełnym znaczeniu, jak widzieliśmy²⁸⁴⁾, wymaga właściwego nastawienia pożądań, gdyż daje nie tylko zdolność dobrego działania, ale nadto sprawia, że się dobrze nią posługujemy, w przeciwieństwie do cnót w niedoskonałym znaczeniu tego wyrazu, nie wymagających prawości pożądań i dających jedynie zdolność dobrego działania, ale nie sprawiających, że się nią dobrze posługujemy.

Otóż to, co doskonałe, jest ważniejsze od tego, co niedoskonałe. Dlatego cnoty, które sprawiają właściwe nastawienie pożądanego, zwą się głównymi. Takimi zaś są cnoty obyczajowe, a spośród umysłowych sama tylko roztropność, która zresztą ze względu na swe tworzywo należy poniekąd także do cnót obyczajowych, jak to już widzieliśmy²⁸⁵⁾. A więc słusznie do cnót obyczajowych zalicza się cnoty główne czyli kardynalne.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy jednorodny rodzaj dzieli się na swe gatunki, wówczas człony podziału bierze się na równi w stosunku do cechy, będącej podstawą podziału owego rodzaju, choćby jeden gatunek z natury swej był doskonalszy od drugiego, np. „człowiek” w stosunku do „zwierzęcia”. Natomiast podział rzeczywistości analogicznej, orzekanej o wielu rzeczach w różnym stopniu, nie wzbrania, by jedna rzecz była ważniejszą od drugiej także w stosunku do cechy, będącej podstawą podziału. Np. jestestwo (substancja) jest czymś ważniejszym niż przypadłość. Otóż taki jest właśnie podział cnót na różne ich rodzaje, gdyż cecha rozumnej dobroci przysługuje wszystkim, ale podług różnego porządku.

2. Cnoty teologiczne są ponad człowiekiem, jak to widzieliśmy²⁸⁶⁾, nie są to więc cnoty ludzkie, lecz raczej ponadludzkie, czyli boskie.

3. Cnoty umysłowe, z wyjątkiem roztropności, mają ważniejszy podmiot niż cnoty obyczajowe, nie są jednak ważniejsze ze względu na istotną cechę cnoty, tę mianowicie, że odnosi się do dobra, które jest przedmiotem pożądanego.

Artykuł 2

CZY SĄ CZTERY CNOTY KARDYNALNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma czterech cnót kardynalnych, gdyż:

1. Roztropność kieruje wszystkimi cnotami obyczajowymi, jak to już widzieliśmy²⁸⁷⁾. Lecz kto kieruje innymi, jest ważniejszy od nich. A więc jedynie roztropność jest cnotą główną.

2. Cnoty główne to cnoty obyczajowe. Otóż do czynności moralnych wystarczy rozum praktyczny oraz właściwe nastawienie pożądanego. A więc są tylko dwie cnoty kardynalne.

3. Także pośród innych cnót są stopnie ważności. By więc jakaś cnota zaliczała się do głównych, nie wymaga się, by była ważniejszą w stosunku do wszystkich rzeczy, ale tylko do niektórych. A więc jest więcej cnót głównych.

Ale z drugiej strony, podług św. Grzegorza ²⁸⁸), cały gmach dobrego postępowania opiera się na tych czterech cnotach.

Odpowiedź. Liczbę pewnych rzeczy możemy ustalić albo ze względu na ich czynniki istotnościowe, albo ze względu na ich podmioty. Stosując jeden i drugi sposób dochodzimy do czterech cnót kardynalnych. Istotnościowym bowiem czynnikiem w cnotach, o których tu mowa, to dobro rozumu, które można dwojako ujmować. jako dobro polegające na samym rozważaniu rozumu, i na takim właśnie dobru polega jedna cnota główna, a mianowicie roztropność; albo można je ujmować ze względu na porządek rozumu w pewnym tworzywie, którym są już to działania, i wówczas mamy sprawiedliwość, już to uczucia, i wówczas są niezbędne dwie cnoty. Porządek rozumu bowiem jest konieczny uczuciom ze względu na ich opór w stosunku do rozumu. Otóż ten opór może zachodzić w dwojaki sposób: nakłaniając do tego, co się sprzeciwia rozumowi, i wtedy konieczne jest ujarzmienie uczucia, którego dokonuje umiarkowanie; albo odciągając od tego, co rozum nakazuje, np. pod wpływem bojaźni niebezpieczeństw lub trudów, i wówczas niezbędne jest umocnienie człowieka w tym, co rozum nakazuje, by nie odstąpić od niego. Otóż to jest zadaniem męstwa.

Ustalając liczbę cnót głównych, ze względu na podmiot, dochodzimy do tego samego wniosku. Poczwórny jest bowiem podmiot cnoty ludzkiej: to, co jest z istoty swej rozumne - i to właśnie doskonali roztropność - oraz to, co jest rozumne przez uczestnictwo. A to jest trojokie: wola, która jest podmiotem sprawiedliwości, popęd do przyjemności (siła pożądliva), będący podmiotem umiarkowania, oraz popęd do walki (siła gniewliwa), który jest podmiotem męstwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Roztropność jest bezwzględnie ważniejszą od innych cnót ludzkich, które jednak mogą być głównymi w swoim rodzaju.

2. To, co jest rozumne przez uczestnictwo, może być trojokie, jak widzieliśmy w odpowiedzi.

3. Cnoty, spośród których jedne są ważniejsze od drugich, sprowadzają się do czterech wyżej wymienionych, zarówno ze względu na podmiot, jak i na przedmiot istotnościowy.

Artykuł 3

CZY RACZEJ INNE CNOTY, NIŻ CZTERY POWYŻSZE, NALEŻY ZALICZYĆ DO CNÓT GŁÓWNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że raczej inne cnoty należy zaliczyć do głównych, niż cztery wyżej wymienione, gdyż:

1. To jest ważniejsze, co jest największe w każdym rodzaju. Lecz wielkoduszność dokonuje tego, co wielkie w każdym rodzaju cnót, jak głosi Arystoteles w swej Etyce ²⁸⁹). A więc najbardziej wielkoduszność jest cnotą główną.

2. Główną cnotą jest najbardziej tan która wzmacnia wszystkie inne. Otóż taką jest pokora, gdyż jak uczy św. Grzegorz²⁹⁰), kto bez pokory gromadzi cnoty, wystawia je na wiatr jak plewy. A więc najbardziej pokora jest główną cnotą.

3. To jest główne, co jest najdoskonalsze. Otóż według Pisma św. (Jak. 1, 4): „cierpliwość niech ma doskonałe uczynki”, wydaje się, że cierpliwość jest najdoskonalszą cnotą i dlatego ją właśnie należy zaliczyć do cnot głównych.

Ale z drugiej strony Cycero wymienia cztery wyżej podane cnoty i do nich sprowadza wszystkie inne²⁹¹).

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, podział czterech cnot kardynalnych opiera się na ich przedmiotach istotnościowych, zawartych głównie w niektórych czynnościach i uczuciach. Np. dobro polegające na praktycznym działaniu rozumu zawiera się głównie w jego rozkazie, a nie w namyśle czy też w rozsądzaniu, jak to widzieliśmy uprzednio²⁹²). Podobnie dobro rozumu w działaniach, odnoszących się do prawości i należności, zawiera się głównie w czynnościach wymiennych i rozdzielczych w stosunkach z innymi ludźmi, opartych na równości. Natomiast to dobro, które polega na ujarzmieniu uczuć, dokonuje się głównie w uczuciach, które najtrudniej opanować, a mianowicie w przyjemnościach dotykowych. Wreszcie dobro polegające na stałości rozumu wobec naporu uczuć urzeczywistnia się szczególnie w niebezpieczeństwie śmierci, w którym najtrudniej o wytrwanie.

Tak więc na powyższe cztery cnoty możemy patrzeć z dwojakiego punktu widzenia. ze względu na ich ogólne przedmioty istotnościowe i pod tym względem te cztery cnoty rozciągają się ogólnie na wszystkie cnoty, gdyż każda cnota, powodując dobry namysł rozumu, jest poniekąd roztropnością; każda cnota, urzeczywistniająca dobro, które polega na oddaniu należności w zakresie działań, jest sprawiedliwością; każda cnota, powściągająca i ujarzmiająca uczucia, jest umiarkowaniem; i wreszcie każda cnota dająca duszy stałość wobec jakichkolwiek uczuć, jest męstwem. W ten sposób wielu świętych doktorów, a także filozofów, ujmuje powyższe cnoty, w których zawierają się wszystkie inne. To wyjaśnienie stanowi rozwiązanie pozostałych trudności.

Jednakże można ujmować powyższe cnoty także ze względu na to, co jest główne w każdej materii (w tworzywie). Z tego punktu widzenia są to szczególne i odrębne cnoty. Są one główne w stosunku do innych ze względu na ważność swego tworzywa, np. roztropność dlatego, że rozkazuje n sprawiedliwość dlatego, że odnosi się do oddania należności równym, umiarkowanie dlatego, że ujarzmia pożądlivość przyjemności dotykowych, męstwo dlatego, że wzmacnia wobec niebezpieczeństwa śmierci. To wyjaśnienie rozwiązuje pozostałe trudności, gdyż inne cnoty mogą być ważne z innego względu, podczas gdy cztery wyżej wymienione są ważne ze względu na ich własne tworzywo.

Artykuł 4

CZY CZTERY CNOTY KARDYNALNE RÓŻNIĄ SIĘ MIĘDZY SOBĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cztery cnoty kardynalne nie są odrębnymi cnotami i nie różnią się między sobą, gdyż:

1. Według św. Grzegorza²⁹³⁾, nie ma prawdziwej roztropności, jeśli nie jest sprawiedliwa, umiarkowana i mężna; nie ma też doskonałego umiarkowania, które by nie było mężne, sprawiedliwe i roztropne; nie ma również pełnego męstwa, które by nie było rozropne, umiarkowane i sprawiedliwe; nie ma wreszcie prawdziwej sprawiedliwości, która by nie była rozropna, mężna i umiarkowana. Otóż to nie zachodziłoby, jeśliby powyższe cztery cnoty były różne. Różne bowiem gatunki tego samego rodzaju nie pokrywają się wzajemnie. A więc powyższe cnoty nie różnią się między sobą.

2. Cech danej rzeczy nie przypisuje się rzeczy różnej od niej. Lecz cechy umiarkowania przypisujemy także męstwu, gdyż podług św. Ambrożego²⁹⁴⁾, słusznie przypisuje się męstwo temu, kto zwyciężywszy siebie samego, nie zmięknie na skutek pochlebstw ani nie załamie się. Umiarkowanie zaś podług niego powoduje umiar i porządek we wszystkim, co należy czynić i mówić.

3. Podług Filozofa²⁹⁵⁾, cnota wymaga trzech rzeczy: „by człowiek w chwili działania postępował po pierwsze świadomie, po drugie, na podstawie postanowienia, i to na podstawie postanowienia nie powziętego ze względu na coś innego, i po trzecie, dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu”. Otóż ten pierwszy warunek należy do roztropności, która jest należyłą sprawnością postępowania; drugi, tzn., postanowienie do umiarkowania, by niczego nie postanawiać pod wpływem uczuć, ale na podstawie wyboru; trzeci zaś warunek, tzn. trwałość i niewzruszoność w działaniu dla osiągnięcia należnego celu, co zdaje się wchodzić w zakres sprawiedliwości, należy do męstwa. A więc każda z tych czterech cnot jest wspólna wszystkim cnotom.

Ale z drugiej strony, podług św. Augustyna²⁹⁶⁾, cztery miana cnoty mają swą podstawę w różnych uczuciach samej miłości, dodając, że chodzi o wyżej wymienione cztery cnoty. A więc cnoty te różnią się między sobą.

Odpowiedź. Różni różnie ujmują cztery powyższe cnoty. Jedni biorą je za pewne ogólne warunki ducha ludzkiego zawarte we wszystkich cnotach, w tym znaczeniu, że roztropność jest prawością namysłu we wszystkich czynnościach i tworzywach; sprawiedliwość zaś jest prawością ducha w działaniu tego, co należy we wszelkiej materii; umiarkowanie jest pewnym przysposobieniem ducha, sprawiającym umiar we wszystkich uczuciach i działaniach, by nie wychodziły poza należne granice; wreszcie męstwo jest przysposobieniem duszy, nadającym jej stałość w tym wszystkim, co jest zgodne z rozumem przeciw jakimkolwiek natarciom uczuć czy trudów w pracy. Te cztery cechy w ten sposób zróżnicowane nie powodują zróżnicowania takich sprawności cnotliwych, jak sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Każdej bowiem cnotcie obyczajowej, jako sprawności, przysługuje cecha stałości, by nie dać się złamać przeciwnościom, co jest zadaniem męstwa. Cnotcie zaś, jako cnotcie, odpowiada skierowanie ku dobru wyrażającemu prawość i należność,

a to należy do sprawiedliwości. Z tego zaś powodu, że cnota obyczajowa uczestniczy w rozumie, przysługuje jej zdolność zachowania we wszystkim miary i nie przekraczania jej, co jest zadaniem umiarkowania. Jedyne właściwe rozeznanie, które należy do roztropności, zdaje się być odrębną cechą, gdyż przysługuje rozumowi z istoty swej, podczas gdy pożądaniu jedynie przez uczestnictwo, dzięki zastosowaniu go do uczuć lub działań. Z tego więc względu roztropność byłaby cnotą odrębną od trzech pozostałych cnót obyczajowych, nie różniących się między sobą, gdyż ta sama cnota jest i sprawnością, i cnotą, i wreszcie cnotą obyczajową.

Inni natomiast ujmują cztery powyższe cnoty ze względu na szczególne tworzywo, które dla każdej z nich jest różne i w którym głównie jaśnieje ta ogólna cecha, od której bierze swe miano. Z tego więc względu nie ulega wątpliwości, że powyższe cnoty są różnymi sprawnościami, różniącymi się różnymi przedmiotami.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Grzegorz bierze tu pod uwagę pierwszy wzgląd. Zresztą można także przyjąć, że cnoty te biorą jedne od drugich swe miano na skutek pewnego promieniowania. Roztropność bowiem promieniuje na inne cnoty, którymi kieruje. Każda zaś z pozostałych cnót wpływa na inne z tego względu, że kto może zrobić to co trudniejsze, potrafi dokonać i tego, co łatwiejsze. Kto więc potrafi ujarzmić pożądlivość przyjemności dotykowych, by nie przekraczała należnej miary, co jest rzeczą bardzo trudną, tym samym staje się sprawniejszym w wykazaniu odwagi w niebezpieczeństwie śmierci, by nie przekroczyć właściwej miary, co w tym wypadku jest znacznie łatwiejsze. Z tego więc względu męstwo jest umiarkowane. Umiarkowanie zaś jest mężne na skutek promieniowania męstwa na umiarkowanie z tego powodu, że kto dzięki męstwu zachowuje moc ducha w niebezpieczeństwie śmierci, co jest rzeczą bardzo trudną, sprawniej zachowuje tę moc przeciw natarciom ze strony pożądlivości, gdyż jak uczy Cycero²⁹⁷⁾, nie wypada, by ten, kogo strach nie złamał, załamał się na skutek chciwości, lub ten, którego trud nie pokonał, został zwyciężony przez rozkosz.

2. To wyjaśnia także drugą trudność, gdyż umiarkowanie zachowuje umiar we wszystkich cnotach, a męstwo nadaje niezłomność duchowi wobec wszelkich ponęt rozkoszy, już to z tego względu, że cnoty te wyrażają pewne ogólne warunki każdej cnoty, już to na skutek pewnego promieniowania.

3. Wymienione przez Arystotelesa cztery warunki nie są właściwe dla tych cnót, które jednak mogą je sobie przyswoić, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

Artykuł 5

CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ CNÓT KARDYNALNYCH NA OBYWATELSKIE OCZYSZCZAJĄCE, WZORCZE ORAZ TAKIE, KTÓRE PRZYSŁUGUJĄ TYM, KTÓRZY MAJĄ JUŻ OCZYSZCZONĄDUSZĘ. ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podział ten jest niesłuszny, gdyż:

1. Podług Makrobiusza²⁹⁸⁾, cnoty wzorcze to cnoty, które są w samej myśli Bożej. Lecz Arystoteles twierdzi²⁹⁹⁾, że śmieszna jest rzeczą przypisywać Bogu

sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, czy roztropność. A więc tego rodzaju cnoty nie mogą być wzorcami.

2. Cnoty przysługujące tym, których duch jest już oczyszczony, są bez domieszki uczuć, gdyż jak mówi także Makrobiusz, cechą umiarkowania tych, których duch jest już oczyszczony, nie jest ujarzmienie ziemskich pożądań, ale całkowite o nich zapomnienie; cechą męstwa zaś nie jest zwyciężanie uczuć, lecz ich nieznajomość. Widzieliśmy zaś, że cnoty obyczajowe nie mogą być bez uczuć³⁰⁰). A więc niemożliwe są cnoty, które by przysługiwały duchowi oczyszczonemu już z tego rodzaju uczuć.

3. Cnoty oczyszczające podług Makrobiusza to cnoty tych, którzy uciekając od rzeczy ziemskich, przykładają się jedynie do spraw Boskich. A to „jest postawą wadliwą, gdyż podług Cyserona³⁰¹) ci, którzy się chętnie pogardzą tych rzeczy, których większość ludzi pożąda, np. władzy i urzędów, myślą, że taka pogarda jest zaletą, ja zaś sądzę, że jest to wada”. A więc nie ma cnót oczyszczających.

4. Cnoty obywatelskie podług Makrobiusza to cnoty ludzi, oddanych trosce o dobro Rzeczypospolitej, ale to jest zadaniem sprawiedliwości społecznej, jak stwierdza Arystoteles³⁰²). A więc nie ma innych cnót obywatelskich.

Ale z drugiej strony Makrobiusz we wspomnianym miejscu powiada, że Plotyn, który wraz z Platonem jest księciem filozofii, uczy, że są cztery rodzaje cnót: obywatelskie, oczyszczające, cnoty przysługujące tym, których duch już jest oczyszczony, i wzorcze.

Odpowiedź. Podług św. Augustyna³⁰³), do zdobycia cnoty potrzeba naśladowania jakiegoś wzoru, a wzorem takim jest Bóg. Jeśli za nim idziemy, dobrze żyjemy. Tak więc wzór cnoty ludzkiej musi naprzód istnieć w Bogu, w którym także istnieją wprzód idee wszelkich rzeczy. A zatem cnotę można ujmować już to ze względu na jej wzór w Bogu, i w tym znaczeniu mówimy o cnotach wzorcowych, mając na uwadze, że sama myśl Boża zwie się roztropnością; umiarkowaniem zamierzenie Bożem zwracające wszystkie rzeczy ku sobie, podobnie jak w nas umiarkowaniem zwie się uzgodnienie popędu do przyjemności z rozumem; męstwem zaś w Bogu jest Jego niezmiennność; sprawiedliwością wreszcie Boga to zachowanie prawa wiecznego w Jego dziełach, jak to Plotyn nauczał.

Ponieważ zaś człowiek jest z natury jestestwem społecznym, tego rodzaju cnoty istnieją w nim zgodnie z jego naturą, przyjmując miano cnót obywatelskich, gdyż one właśnie usprawniają człowieka, by należycie ustosunkował się do spraw ludzkich. W tym znaczeniu do tego czasu mówiliśmy o cnotach.

Ponieważ jednak zadaniem człowieka jest, w miarę możliwości, jak najwyższe zbliżanie się do spraw Bożych, zgodnie z nauką Filozofa³⁰⁴) oraz często powtarzanego w Piśmie św. przykazania: „Bądźcie tedy doskonali jako i Ojciec wasz niebieski jest doskonały” (Mt. 5, 48), trzeba przyjąć cnoty pośrednie pomiędzy cnotami obywatelskimi, odnoszącymi się do spraw ludzkich, a cnotami wzorcowymi, czyli Bożymi. Cnoty takie różnią się między sobą tak jak ruch od kresu, a mianowicie niektóre z nich przysługują ludziom pielgrzymującym i dążącym do upodobnienia się do Boga. Otóż takie cnoty nazywamy oczyszczającymi, w tym znaczeniu, że roztropność dzięki kontemplacji rzeczy Bożych, patrzy z góry na wszystkie rzeczy ziemskie i każdą myśl zwraca tylko do tego, co Boże; umiarkowanie, w miarę jak na

to natura pozwala, wyrzeka się tych rzeczy, a nawet troski o ciało; męstwo z kolei tak usprawnia duszę, że nie lęka się odejścia od ciała i zbliżenia się do tego, co najwyższe; wreszcie sprawiedliwość sprawia, że człowiek całą duszą zgadza się na taką drogę. Są jednak jeszcze inne spośród takich cnót, takie mianowicie, które przysługują tym, którzy już osiągnęli podobieństwo do Boga, zwane cnotami dusz już oczyszczonych. Tak więc będzie to roztropność, wpatrzona wyłącznie w sprawy Bożen umiarkowanie, nie znające ziemskich pożądań, męstwo nieświadome uczuć, oraz sprawiedliwość sprzężona wiecznym. przymierzem z umysłem Bożym przez naśladowanie Go. Są to cnoty błogosławionych w niebie lub niektórych bardzo doskonałych ludzi żyjących jeszcze na tej ziemi.

Rozwiązanie trudności. 1. Filozof mówi tu o cnotach, odnoszących się do spraw ludzkich, takich jak sprawiedliwość w kupnie i sprzedaży męstwo w stosunku do bojaźni, umiarkowanie względem pożądań. Otóż w tym znaczeniu byłoby rzeczą śmieszna cnoty takie przypisywać Bogu.

2. Cnoty ludzkie odnoszą się do uczuć u ludzi żyjących na tym świecie. Natomiast cnoty tych, którzy osiągną pełną doskonałość, będą bez żadnej domieszki uczuć. Dlatego według Plotyna cnoty obywatelskie łagodzą uczucia, sprowadzając je do złotego środka, cnoty oczyszczające usuwają je, cnoty oczyszczonej już duszy powodują ich zapomnienie, a wreszcie wzorcowe do tego stopnia je wykluczają, że nie godzi się nawet czynić wzmianki o nich (mówiąc o Bogu). Można jednak to powiedzenie Plotyna rozumieć o uczuciach w znaczeniu nieuporządkowanych poruszeń.

3. Opuszczać rzeczy ziemskie, wtedy gdy ciąży na kimś konieczność zachowania ich, jest czynnością wadliwą. Kiedy indziej zaś jest aktem cnoty. Dlatego Cycero nieco przedtem powiedział, że nie trzeba potępiać tych ludzi, którzy nie zajmują się sprawami Rzeczypospolitej, jeśli, obdarzeni bystrością umysłu, oddają się nauce, albo jeśli słabe zdrowie lub jakaś inna poważniejsza przyczyna zmusza ich do wycofania się ze spraw Rzeczypospolitej oraz oddania władzy i chwały z nią związanej w ręce innych. Zgadza się to z nauką św. Augustyna³⁰⁵), że miłość prawdy tęskni za świętym spokojem, ale konieczność miłości podejmuje się sprawiedliwej działalności. Jest to brzemie. Jeśli go nikt na nas nie nakłada, trzeba oddać się kontemplacji prawdy. Jeśli natomiast to brzemie zostało na nas włożone, trzeba podjąć się tego, czego miłość wymaga.

4. Jedynie sprawiedliwość społeczna wprost odnosi się do dobra ogółu, niemniej cnota ta swoim rozkazem pociąga ku dobru ogółu wszystkie inne cnoty, jak to zaznacza Filozof³⁰⁶). Należy bowiem wziąć pod uwagę, że zadaniem cnót obywatelskich w tym znaczeniu, w jakim tu je bierzemy, jest nie tylko dobre działanie dla dobra ogółu, ale także dobre działanie w stosunku do składników wspólnoty, np. dla rodziny lub poszczególnej jednostki.

ZAGADNIENIE 62

O CNOTACH TEOLOGICZNYCH CZYLI BOSKICH

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy istnieją cnoty teologiczne?
2. Czy cnoty teologiczne różnią się od umysłowych i obyczajowych?
3. Ile ich jest?
4. Jaki jest ich wzajemny stosunek?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJĄ CNOTY TEOLOGICZNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma cnót teologicznych, gdyż:

1. Podług Filozofa³⁰⁷⁾, cnota to przysposobienie istoty doskonałej zgodnie z jej naturą do tego, co najlepsze. Lecz to co Boskie wznosi się ponad naturę. A więc cnoty teologiczne nie przysługują ludziom.

2. Cnoty teologiczne to jakby cnoty Boskie, cnoty zaś Boskie to cnoty wzorcowe, jak to widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu. Są więc tylko w Bogu, a nie w nas. A więc nie ma w człowieku cnót Boskich.

3. Cnoty teologiczne mają skierować nas do Boga, który jest naszym źródłem i celem ostatecznym. Otóż człowiek przez samą naturę swego rozumu i woli jest skierowany do tego, co jest jego źródłem i celem ostatecznym. Nie potrzeba więc cnót teologicznych do tego skierowania.

Ale z drugiej strony nakazy prawa odnoszą się do czynności cnotliwych. Otóż istnieją nakazy prawa Bożego co do uczynków wiary, nadziei i miłości, gdyż Pismo św. mówi (Ekle. 2, 8 - 10): „Którzy się Pana boicie, wierzcie mu ... miejcie nadzieję w nim ... miłujcie go”. A więc wiara, nadzieja i miłość zwracają człowieka do Boga, czyli są cnotami teologicznymi.

Odpowiedź. Cnota doskonali człowieka do czynności odnoszących się do szczęśliwości. Dwojaka zaś jest szczęśliwość: jedna współmierna z naturą ludzką i osiągalna jej siłami. Druga przewyższa naturę ludzką i da się osiągnąć przez pewne uczestnictwo w naturze Bożej, zgodnie z nauką św. Piotra Apostoła, że przez Chrystusa staliśmy się „uczestnikami natury Bożej”. Ponieważ szczęśliwość taka wznosi się ponad współmierność ludzkiej natury i przyrodzone siły człowieka, uzdalniające go do działania współmiernego z nią, nie wystarczą do skierowania go ku nadprzyrodzonej szczęśliwości. Potrzeba więc, by człowiekowi zostały przydane pewne siły, które by go tak skierowały do niej, jak siły przyrodzone zwracają go do celu przyrodzonego, choć i to dzieje się również przy Bożej pomocy. Tego rodzaju siły nazywają się cnotami teologicznymi, już to dlatego, że ich przedmiotem jest Bóg, gdyż do Niego zwracają należycie człowieka, już to dlatego, że są nam wlane przez samego Boga, już to wreszcie dlatego, że poznajemy je jedynie z Objawienia Bożego, a mianowicie z Pisma św.

Rozwiązanie trudności. 1. W dwojaki sposób można przypisać komuś jakąś naturę: istotowo (czyli tak, by stanowiła istotę tego jestestwa), i w ten sposób cnoty teologiczne wznoszą się ponad ludzką naturę, oraz przez uczestnictwo, tak jak rozpalone drzewo uczestniczy w naturze ognia. Otóż w ten właśnie sposób człowiek staje się uczestnikiem natury Bożej. Tak więc cnoty te przysługują człowiekowi ze względu na to uczestnictwo.

2. Cnoty te nazywamy Boskimi nie dlatego, by czyniły Boga cnotliwym, ale dlatego, że sam Bóg sprawia, iż my dzięki tym cnotom stajemy się cnotliwi w stosunku do Niego. Nie są to więc cnoty wzorcowe, ale przez Wzór (Najwyższy) spowodowane.

3. Rozum i wola z natury swej zwracają nas do Boga, jako jej źródła i celu, ale współmiernie z nią. Nie wystarczą jednak do skierowania nas ku Bogu jako przedmiotowi nadprzyrodzonej szczęśliwości.

Artykuł 2

CZY CNOTY TEOLOGICZNE RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT UMYSŁOWYCH I OBYCZAJOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty teologiczne nie różnią się od cnót umysłowych i obyczajowych, gdyż:

1. Jeśli cnoty teologiczne istnieją w duszy ludzkiej, doskonalą ją zarówno w stosunku do umysłu jak i pożądaniami. Lecz cnoty doskonalące umysł to cnoty umysłowe, cnoty zaś doskonalące pożądanie to cnoty obyczajowe. A więc cnoty teologiczne nie różnią się od obyczajowych i umysłowych.

2. Cnoty teologiczne zwracają nas do Boga. Otóż niektóre pośród cnót umysłowych również zwracają nas do Niego, np. mądrość, która odnosi się do Boga, jako najwyższej przyczyny. A więc cnoty teologiczne nie różnią się od umysłowych.

3. Podług św. Augustyna³⁰⁸⁾, porządek miłości przejawia się w cnotach kardynalnych. Lecz miłość uchodzi za cnotę teologiczną. A więc cnoty obyczajowe nie różnią się od cnót teologicznych.

Ale z drugiej strony to, co wznosi się ponad ludzką naturę, różni się od tego, co jest z nią zgodne. Otóż cnoty teologiczne wznoszą się ponad ludzką naturę, z którą współmierne są cnoty umysłowe i obyczajowe, jako to już widzieliśmy³⁰⁹⁾. A więc różnią się od nich.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy³¹⁰⁾, sprawności różnią się gatunkowo istotnościowymi przedmiotami. Otóż przedmiotem cnót teologicznych jest sam Bóg, jako cel wszechrzeczy, przewyższający poznanie naszego rozumu. Natomiast przedmiotem cnót umysłowych i obyczajowych jest to, co rozum nasz może zrozumieć. A więc cnoty teologiczne gatunkowo różnią się od obyczajowych i umysłowych.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnoty umysłowe i obyczajowe doskonalą umysł i pożądanie człowieka współmiernie z ludzką naturą; cnoty teologiczne zaś doskonalą człowieka w sposób nadprzyrodzony.

2. Mądrość, którą Filozof zalicza do cnót umysłowych, rozważa sprawy Boże w miarę jak są dostępne dla rozumu ludzkiego. Cnoty teologiczne zaś odnoszą się do tego, co przewyższa rozum ludzki.

3. Nie każda miłość jest cnotą teologiczną. Mówiąc więc, że każda cnota jest porządkiem miłości, można to rozumieć już to o miłości w znaczeniu ogólnym, już to o miłości teologicznej. W pierwszym wypadku każda cnota jest porządkiem miłości w tym znaczeniu, że każda cnota kardynalna wymaga uporządkowania uczuć, których korzeniem i źródłem jest miłość, jak to widzieliśmy uprzednio³¹¹). W drugim wypadku nie chodzi o to, jakoby każda cnota z istoty swej była miłością teologiczną, lecz o to, że wszystkie cnoty poniekąd zależą od miłości, jak to później zobaczymy³¹²).

Artykuł 3

CZY WIARĘ, NADZIEJĘ I MIŁOŚĆ SŁUSZNIE ZALICZA SIĘ DO CNÓT TEOLOGICZNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie zalicza się wiarę, nadzieję i miłość do cnót teologicznych gdyż:

1. Tym są cnoty teologiczne w stosunku do szczęśliwości Bożej, czym skłonność natury do współmiernego z nią celu. Otóż w stosunku do tego celu jest tylko jedna cnota umysłowa, a mianowicie pojętność zasad. A więc wystarczy jedna tylko cnota teologiczna.

2. Cnoty teologiczne są doskonalsze od cnót umysłowych i obyczajowych. Otóż wiara nie należy do cnót umysłowych, gdyż jest poznaniem niedoskonałym, niższym od cnoty. Podobnie nadzieja nie należy do cnót obyczajowych, gdyż jako uczucie jest czymś niższym od cnoty. A więc tym bardziej wiara i nadzieja nie należą do cnót teologicznych.

3. Cnoty teologiczne zwracają duszę do Boga. Lecz taki zwrot może dokonać się jedynie w umysłowej części duszy, w której jest umysł i wola. A więc powinny być tylko dwie cnoty teologiczne, z których jedna doskonaliby umysł, a druga wolę.

Ale z drugiej strony Apostoł uczy (1 Kor. 13,13): „A teraz trwają te trzy rzeczy: wiara, nadzieja, miłość”.

Odpowiedź. Jak czytaliśmy w pierwszym artykule, cnoty teologiczne w ten sposób zwracają człowieka ku nadprzyrodzonej szczęśliwości, w jaki przyrodzona skłonność skłania go do współmiernego mu celu. A to dzieje się w dwojaki sposób: przez rozum czy umysł ze względu na to, że przysługują mu pierwsze najogólniejsze zasady, poznawalne przez nas w przyrodzonym świetle umysłu i będące podstawą naszego działania tak teoretycznego jak i praktycznego; po drugie, dzięki prawości woli, dążącej z natury ku dobru rozumu. Lecz te dwa sposoby zawodzą w stosunku do nadprzyrodzonej szczęśliwości. Powiedziano bowiem w Piśmie św. (1 Kor. 2, 9): „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce ludzkie nie wstąpiło, co Bóg zgotował tym, którzy go miłują”. Potrzeba więc, by w sposób nadprzyrodzony coś

zostało przydane umysłowi i woli człowieka, aby go skierować do celu nadprzyrodzonego. Otóż umysł potrzebuje do tego celu pewnych nadprzyrodzonych zasad, poznawalnych w świetle Bożym, które zostały mu przydane za pośrednictwem prawd wiary. Wola zaś zwraca się do celu zarówno w zamierzeniu, dążącym do niego jako dobra możliwego do osiągnięcia - i to należy do nadziei - jak i w pewnym duchowym zjednoczeniu, dzięki któremu poniekąd przetwarza się w ów cel, a to jest sprawą miłości. Pożądanie bowiem każdego jestestwa z natury zwraca się i dąży do współmiernego sobie celu, a ruch ten wynika z pewnej zgodności form między tym jestestwem a jego celem.

Rozwiązanie trudności. 1. Umysł potrzebuje form poznawczych do pojmowania i dlatego jest mu niezbędna pewna przyrodzona sprawność przydana do jego władzy. Otóż sama natura woli wystarczy do przyrodzonego stosunku względem celu, zarówno w dziedzinie jego zamierzenia jak i w dziedzinie upodobnienia się do niego. Natomiast w stosunku do tego, co przewyższa naturę, władze jej nie wystarczają i dlatego potrzeba nadto przydania im sprawności nadprzyrodzonych.

2. Wiara i nadzieja zawierają w sobie pewną niedoskonałość, gdyż pierwsza odnosi się do rzeczy niewidzialnych, a druga do nieposiadanych. Dlatego wiara i nadzieja w stosunku do tych rzeczy, które podlegają władzy człowieka, nie jest cnotą. Ale wiara i nadzieja w stosunku do tego, co przewyższa zdolności ludzkiej natury, wznosi się także ponad cnoty współmierne dla człowieka, zgodnie ze słowami Pisma św. (1 Kor. 1, 25): „słabość Boża mocniejsza jest nad ludzi”.

3. Pożądanie wymaga dwóch rzeczy: skierowania do celu oraz przystosowania się naszej istotności do niego, a tym samym nadziei oraz miłości, jako dwóch cnót teologicznych.

Artykuł 4

CZY WIARA WYPRZEDZA NADZIEJĘ A NADZIEJA MIŁOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma porządku w cnotach teologicznych w tym znaczeniu, by wiara wyprzedzała nadzieję, nadzieja zaś wyprzedzała miłość, gdyż:

1. Korzeń wyprzedza to, co z niego wyrasta. Lecz miłość jest korzeniem wszystkich cnót, zgodnie z Pismem św. (Ef.3,17): „żebyście w miłości wkorzeni i ugruntowani” zostali. A więc miłość jest przed wszystkimi innymi cnotami.

2. Według św. Augustyna³¹³), nie można kochać tego, w co się wprzód nie uwierzyło. Jeśli zaś ktoś wierzy i miłuje, przez dobre działanie dochodzi również do nadziei. A więc wiara wyprzedza miłość, a miłość nadzieję.

3. Miłość jest źródłem wszelkiego uczucia. Lecz nadzieja jest pewnym uczuciem. Więc miłość wyprzedza nadzieję.

Ale z drugiej strony Apostoł wylicza właśnie te trzy cnoty. „Teraz pozostają te trzy: wiara, nadzieja, miłość” (1 Kor.13, 13).

Odpowiedź. Dwojaki jest porządek: powstawania i doskonałości. Pierwszym materia wyprzedza istotność, a to, co jest niedoskonałe, wyprzedza w tym samym podmiocie to co jest doskonałe. Podobnie wiara wyprzedza nadzieję, a nadzieja wyprzedza miłość, gdy chodzi o czynności tych cnót: te sprawności bowiem są razem wlane. Pożądanie bowiem nie może dążyć do czegoś przez nadzieję i miłość, jeśli tego nie pozna przy pomocy zmysłu lub umysłu. Otóż przez wiarę człowiek poznaje to w czym pokłada nadzieję i co kocha. Tak więc w dziedzinie powstawania wiara wyprzedza nadzieję oraz miłość.

Podobnie dlatego coś człowiek kocha, ponieważ poznaje to jako swoje dobro. Otóż człowiek, mając nadzieję osiągnięcia jakiegoś dobra od kogoś, poczytuje go za pewne swoje dobro i zaczyna go kochać. W ten sposób w powstawaniu czynności cnotliwych nadzieja wyprzedza miłość.

Natomiast w porządku doskonałości miłość wyprzedza nadzieję i wiarę, gdyż ona jest istotnością zarówno pierwszej jak i drugiej oraz źródłem ich doskonałości. Tak więc miłość jest matką wszystkich cnót oraz ich korzeniem, a to dlatego że jest ich istotnością (formą), jak to później zobaczymy³¹⁴.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozwiązanie pierwszej trudności jest zawarte w odpowiedzi.

2. Św. Augustyn mówi tam o nadziei osiągnięcia szczęśliwości przez posiadane już zasługi, a więc o nadziei udoskonalonej już istotnością miłości, której jest następstwem. Niemniej można mieć nadzieję na podstawie zasług, których ktoś jeszcze nie ma, ale ufa, że będzie je miał.

3. Jak widzieliśmy, mówiąc o uczuciach³¹⁵, nadzieja odnosi się do dwóch rzeczy: do głównego przedmiotu, a mianowicie do spodziewanego dobra, i z tego względu miłość wyprzedza nadzieję; nie można bowiem mieć nadziei osiągnięcia jakiegoś dobra, jeśli to dobro nie jest upragnione i ukochane. Nadzieja odnosi się również do osoby, od której ktoś spodziewa się osiągnąć to dobro. Otóż w stosunku do tej osoby nadzieja wyprzedza miłość, chociaż później sama nadzieja wzrasta wskutek tej miłości. Gdy bowiem ktoś osądzi, że może otrzymać od kogoś jakieś dobro, zaczyna go kochać, dlatego zaś, że go kocha, mocniejszą nadzieję w nim pokłada.

ZAGADNIENIE 63

O PRZYCZYNNIE CNÓT

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy mamy cnoty wrodzone?
2. Czy cnoty wytwarzają się w nas na skutek przyzwyczajania się do czynności?
3. Czy są w nas jakieś cnoty wlane?
4. Czy cnoty, zdobyte na skutek przyzwyczajania się do czynności należą do tego samego gatunku co cnota wlane?

Artykuł 1

CZY SĄ CNOTY WRODZONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że są w nas cnoty wrodzone, gdyż:

1. Według św. Jana Damasceńskiego³¹⁶), cnoty są przyrodzone i jednakowo wszystkim przysługują. Antoni zaś twierdzi³¹⁷), że jeśli wola zmieni naturę, dochodzi do przewrotności, jeśli zaś zachowuje jej warunki, zdobywa cnotę. Podobnie Glossa³¹⁸) powiada, że Chrystus nauczał o sprawiedliwości przyrodzonej, czyli o czystości, sprawiedliwości, pokorze, które posiadamy jakby z natury.

2. Dobro cnoty polega na postępowaniu zgodnym z naturą, jak to już widzieliśmy³¹⁹). Lecz to, co jest zgodne z naturą, jest wrodzone człowiekowi, gdyż rozum stanowi naturę człowieka. A więc człowiek zawdzięcza cnoty naturze.

3. To jest nam wrodzone, co posiadamy od urodzenia. Lecz niektórzy mieli cnoty od urodzenia, gdyż Pismo św. przytacza słowa Hioba (31,18): „Od dzieciństwa mego rosło we mnie uzalenie i z żywota matki mojej wyszło za mną”. A więc cnoty są darem natury.

Ale z drugiej strony to, co człowiek ma z natury, jest wspólne wszystkim ludziom i nie znika na skutek grzechu, gdyż nawet w demonach dobra naturalne pozostały, jak to stwierdza Dionizy³²⁰). Lecz nie wszyscy ludzie mają cnoty i nieraz tracą je przez grzech. A więc cnoty nie są wrodzone.

Odpowiedź. Gdy chodzi o cechy cielesne, niektórzy myśliciele wyprowadzali je całkowicie od wewnątrz, przyjmując tzw. formy ukryte; inni zaś wyprowadzali je całkowicie z zewnątrz przyjmując, że cechy cielesne pochodzą od jakiejś oddzielnej przyczyny; jeszcze inni twierdzą, że cechy te częściowo pochodzą od wewnątrz, gdyż istnieją uprzednio w możliwości materii (tworzywa), a częściowo od zewnątrz, gdyż urzeczywistniają się dzięki jakiemuś czynnikowi działającemu.

Wiedzę i cnoty niektórzy również wyprowadzają całkowicie od wewnątrz w przekonaniu, że dusza posiada je z natury, przez naukę zaś oraz ćwiczenia usuwa się ich przeszkody, spowodowane przez ociężałość ciała. podobnie jak szlifowanie nadaje blask żelazu. Tak sądzili platończycy. Inni przeciwnie wyprowadzali wiedzę i cnoty całkowicie z zewnątrz, a mianowicie z wpływu umysłu czynnego, jak uczył Awicenna³²¹). Jeszcze inni uczą, że uzdolnienie do cnoty i wiedzy pochodzi od natury, ale nie ich urzeczywistnienie, jak uczy Filozof³²²). Ten drugi pogląd jest prawdziwszy.

Aby się o tym przekonać, należy wziąć pod uwagę, że w dwojaki sposób coś może być przyrodzone (czyli naturalne): ze względu na naturę gatunku albo ze względu na naturę jednostki. Ponieważ zaś każda rzecz zawdzięcza zróżnicowanie gatunkowe formie (istotności), ujednostkowienie zaś materii (tworzywu), istotnością zaś człowieka jest dusza rozumna, a tworzywem ciało, dlatego to co przysługuje człowiekowi ze względu na duszę rozumną, jest mu naturalne ze względu na naturę gatunku; to zaś, co mu przysługuje ze względu na określony układ ciała, jest mu wrodzone ze względu na naturę jednostkową. To bowiem, co gatunkowo jest naturalne dla człowieka ze strony ciała, sprowadza się poniekąd do duszy ze względu na to, że takie ciało jest dostosowane do takiej duszy.

Otóż cnota, gdy chodzi o jej zapoczątkowanie, jest wrodzona człowiekowi w jeden i drugi sposób: ze względu na gatunkową naturę, gdyż rozum ludzki jest z natury wyposażony w pewne zasady tak myślenia jak i działania, naturalnie poznawalne i stanowiące jakby zarodniki umysłowych oraz obyczajowych cnót; a wola posiada wrodzone pożądanie dobra poznawalnego przez rozum; ze względu zaś na naturę jednostkową, gdyż wskutek przysposobienia ciała niektórzy są lepiej lub gorzej przysposobieni do pewnych cnót, w miarę jak czynności pewnych sił zmysłowych są poniekąd związane z pewnymi częściami ciała, których przysposobienie pomaga lub przeszkadza tym siłom oraz siłom rozumnym, którym siły zmysłowe służą, w wykonywaniu właściwych im czynności. Z tego powodu jedni ludzie mają wrodzoną zdolność do wiedzy, inni do męstwa, a jeszcze inni do umiarkowania. W ten więc sposób niektóre cnoty tak umysłowe jak i obyczajowe zawdzięczają naturze swe zapoczątkowanie, ale nie swe pełne urzeczywistnienie, gdyż natura ma wyznaczony jeden sposób działania; urzeczywistnienie zaś cnoty dokonuje się nie na jeden sposób wykonywania czynności, lecz na różne sposoby, zależnie od tworzywa, w którym cnoty działają, oraz zależnie od okoliczności. Tak więc zdolność do cnót oraz ich zapoczątkowanie zawdzięczamy naturze, ale nie ich pełne urzeczywistnienie, z wyjątkiem jednak cnót teologicznych, które otrzymujemy całkowicie z zewnątrz.

Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie powyższej odpowiedzi, gdyż dwie pierwsze stwierdzają istnienie w nas zarodków cnót dzięki naturze ze względu na to, że jesteśmy istotami rozumnymi. Trzecia zaś trudność bierze pod uwagę wrodzone przysposobienie ciała, które mamy od urodzenia i dzięki temu jedni są skłonni do miłosierdzia, a inni do życia umiarkowanego, a jeszcze inni do innych cnót.

Artykuł 2

CZY PRYZWYCZAJENIE DO PEWNYCH UCZYNKÓW WYTWARZA W NAS CNOTE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyzwyczajenie do pewnych uczynków nie może wytworzyć w nas cnoty, gdyż:

1. Św. Augustyn, tłumacząc słowa Pisma św. (Rzym. 14,23): „wszystko co nie jest z wiary, jest grzechem”, uczy³²³, że wszelkie życie niewiernych jest grzeszne, bo nie ma dobra bez najwyższego dobra; gdzie nie ma poznania prawdy, tam fałszywa jest cnota, mimo najlepszych obyczajów. Lecz uczynkami nie można zdobyć wiary, gdyż jej źródłem w nas jest tylko Bóg, zgodnie ze słowami Pisma św. (Ef. 2, 8): „Łaską bowiem zostaliście zbawieni przez wiarę”. A więc przyzwyczajenie do uczynków nie wytwarza w nas żadnej cnoty.

2. Skoro grzech sprzeciwia się cnotie, nie może istnieć razem z cnotą. Lecz człowiek tylko przez łaskę Bożą może uniknąć grzechu, zgodnie ze słowami Pisma św. (Mądr. 8, 21): „Inaczej nie mogłem być powściągliwy, ażby Bóg dał”. A więc jedynie dar Boży, a nie przyzwyczajenie do czynności może wytworzyć w nas cnotę.

3. Czynności, służące do osiągnięcia cnoty, nie mają jeszcze doskonałości cnoty. Lecz skutek nie może być doskonalszy od przyczyny. A więc przyzwyczajenie do czynności nie może wytworzyć cnoty.

Ale z drugiej strony, według Dionizego ³²⁴⁾, dobro jest mocniejsze od zła. Lecz złe czynności wytwarzają nałogi i wady. A więc tym bardziej dobre uczynki mogą wytworzyć sprawności dobre, czyli cnoty.

Odpowiedź. Omówiliśmy już ogólnie powstawanie sprawności ³²⁵⁾. Obecnie zaś, omawiając szczególnie źródło cnót, należy wziąć pod uwagę, że cnota doskonali człowieka do dobra. Dobro zaś polega na umiarze, ładu i porządku, jak mówi św. Augustyn ³²⁶⁾. Dlatego należy oceniać dobro człowieka podług pewnego prawidła, a to jest dwojakie: rozum ludzki i prawo Boże. Otóż prawo Boże jest wyższą regułą i dlatego ma szerszy zakres, tak że wszystko, co rozum ludzki reguluje, podlega regulacji prawa Bożego, ale nie przeciwnie.

Otóż cnotę, skierowaną do dobra niezależnego od reguły rozumu ludzkiego, można zdobyć przy pomocy czynności ludzkich w miarę ich pochodzenia od rozumu, którego władza i prawidło stanowi o tego rodzaju dobru. Natomiast cnota zwracająca człowieka ku dobru, określone przez prawo Bożem a nie przez ludzki rozum, nie może mieć swego źródła w czynnościach ludzkich, których przyczyną jest rozum, lecz jest skutkiem działania Bożego w nas. Dlatego św. Augustyn, określając tego rodzaju cnotę ³²⁷⁾, Włącza do jej definicji słowa: „którą Bóg sprawia w nas, ale bez nas”.

Rozwiązanie trudności. 1. Trudność ta odnosi się do cnót, które „Bóg sprawia w nas bez nas”.

2. Cnota wlna nam przez Boga, zwłaszcza w swym doskonałym stanie, nie może być wraz z grzechem śmiertelnym. Natomiast cnota po ludzku nabyta może istnieć mimo grzechu, nawet śmiertelnego, gdyż posługiwanie się sprawnością jest w nas zależne od naszej wolnej woli, jak to już wykazaliśmy ³²⁸⁾. Jeden zaś grzech śmiertelny nie psuje sprawności cnoty nabytej, gdyż sprawności sprzeciwia się wprost jedynie sprawność, a nie czynność. Dlatego, chociaż człowiek bez łaski nie może uniknąć grzechu śmiertelnego, tak by nigdy ciężko nie zgrzeszył, niemniej grzech taki nie stanowi przeszkody w nabyciu sprawności cnoty, dzięki której powstrzymałby się, przynajmniej zazwyczaj, od złych uczynków, zwłaszcza takich, które bardzo sprzeciwiają się rozumowi. Są jednak pewne grzechy śmiertelne, jakich człowiek bez łaski Bożej w żaden sposób nie może uniknąć, a mianowicie ten które sprzeciwiają się cnotom teologicznym, jakie są w nas darem łaski, jak to dokładniej zobaczymy później ³²⁹⁾.

3. Istnieją w nas zarodki czyli zasady cnót nabytych, które są wyższe od tych właśnie cnót, dzięki nim zdobytych, np. pojętność pierwszych zasad teoretycznych jest wyższą sprawnością od wiedzy wniosków; podobnie przyrodzona prawość rozumu jest szlachetniejsza od prawości pożądania, będącej skutkiem uczestnictwa w rozumie, ale przynależnej do cnoty obyczajowej. Tak więc czynności ludzkie, pochodzące z wyższych źródeł, mogą wytworzyć ludzkie cnoty nabyte.

Artykuł 3

CZY SĄ W NAS JAKIEŚ WLANE CNOTY OBYCZAJOWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że oprócz teologicznych cnót nie ma w nas innych cnót wlaných przez Boga, gdyż:

1. To, czego mogą dokonać wtórne przyczyny, nie jest bezpośrednio skutkiem działania Bożego, poza wypadkiem cudu, gdyż, jak mówi Dionizy³³⁰, takie jest już prawo Bożen by prowadzić rzeczy bezpośrednio przez pośrednie. Lecz nasze czynności mogą w nas wytworzyć cnoty umysłowe i obyczajowe. A więc nie byłoby rzeczą odpowiednią, by zostały nam wlane przez Boga.

2. W działaniu Bożym, bez porównania więcej niż w naszym, nie ma niczego zbytecznego. Lecz do skierowania nas ku nadprzyrodzonemu dobru wystarczą cnoty teologiczne. A więc nie potrzeba, by Bóg tworzył w nas inne cnoty nadprzyrodzone.

3. Natura nie czyni przez dwóch tego, co potrafi zrobić przez jednego, tym bardziej więc Bóg, który zasiał w naszej duszy zarodki cnót. Nie potrzeba więc innych cnót wlaných.

Ale z drugiej strony Pismo św. uczy (Mądr. 8, 7), że Bóg „umiarkowania i roztropności uczy, sprawiedliwości i mocy”.

Odpowiedź. Skutki powinny być współmierne swoim przyczynom i źródłom. Wszystkie zaś cnoty, tak umysłowe jak i obyczajowe, które zdobywamy naszymi czynnościami, pochodzą od pewnych przyrodzonych źródeł, istniejących w nas uprzednio, jak to już widzieliśmy³³¹. W stosunku zaś do celu nadprzyrodzonego Bóg udziela nam cnót teologicznych, które nas do tego celu zwracają: Ale do cnót teologicznych niezbędne są współmierne im sprawności, które by Bóg w nas wytworzył po to by tym były w stosunku do cnót teologicznych, czym są cnoty obyczajowe i umysłowe w stosunku do przyrodzonych źródeł cnót.

Rozwiązanie trudności. 1. Niektóre cnoty umysłowe i obyczajowe mogą być skutkami naszych czynności, ale cnoty te są niewspółmierne w stosunku do cnót teologicznych. Dlatego są niezbędne inne współmierne im cnoty, wytworzone w nas bezpośrednio przez Boga:

2. Cnoty teologiczne dostatecznie zwracają nas do celu nadprzyrodzonego przez pewne zapoczątkowanie naszego bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem. Inne zaś cnoty wlane są niezbędne w stosunku do wszystkich innych rzeczy podporządkowanych Bogu.

3. Moc tych pierwszych zasad, jakie posiadamy z natury, nie rozciąga się poza to, co jest z nią współmierne. Dlatego w stosunku do celu nadprzyrodzonego potrzeba człowiekowi udoskonalenia przez inne dodane mu zasady.

Artykuł 4

CZY CNOTA, KTÓRĄ ZDOBYWAMY PRZEZ PRYZWYCZAJENIE SIĘ DO DOBRYCH CZYNNOŚCI, NALEŻY DO TEGO SAMEGO GATUNKU, CO CNOTA WLANA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty wlane należą do tego samego gatunku co cnoty nabyte, gdyż:

1. Cnoty nabyte i wlane różnią się tylko stosunkiem do celu ostatecznego, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Lecz ludzkie czynności i sprawności nie różnicują się gatunkowo ze względu na cel ostateczny, ale jedynie ze względu na cele najbliższe. A więc umysłowe i obyczajowe cnoty wlane nie różnią się gatunkowo od cnót nabytych.

2. Sprawności poznajemy za pośrednictwem czynności. Lecz te same są czynności nabytej i wlanej cnoty umiarkowania, a mianowicie opanowanie pożądlności dotykowych. A więc cnoty te nie różnią się gatunkowo.

3. Cnota nabyta różni się od wlanej tym, czym różni się to, co zostało przez Boga wytworzone, bezpośrednio od tego, co zostało zrobione przez stworzenie. Lecz człowiek stworzony przez Boga i zrodzony przez naturę nie różni się, podobnie jak oko przywrócone cudem ślepeму od urodzenia, od oka, które natura wytwarza. A więc cnoty nabyte i wlane przynależą do tego samego gatunku.

Ale z drugiej strony wszelka różnica, zawarta w określeniu, jeśli ulegnie zmianie, powoduje zmianę gatunku. Lecz w określeniu cnoty wlanej zawarta jest różnica, że „Bóg ją w nas bez nas wytwarza”. A więc cnota nabyta, której to nie przysługuje, nie należy do tego samego gatunku co cnota wlana.

Odpowiedź. Sprawności różnią się gatunkowo w dwojaki sposób: ze względu na szczególną istotnościową rację przedmiotu, oraz ze względu na to, do czego się odnoszą. Otóż przedmiotem każdej cnoty jest dobro we właściwej dla niej materii. Np. przedmiotem umiarkowania jest dobro w przyjemnościach i pożądlnościach dotykowych. W tym przedmiocie istotnościowa racja pochodzi od rozumu, który wyznacza miarę tym pożądlnościom. Nie ulega zaś wątpliwości, że inna jest miara wyznaczona przez prawo rozumu ludzkiego, a inna przez prawo Boże. Np. przy jedzeniu rozum ludzki wyznacza miarę tak, by nie szkodzić zdrowiu i nie przeszkodzić w czynnościach rozumnych; natomiast reguła prawa Bożego wymaga, by człowiek: „karciał swe ciało i w niewolę je podbijał” (1 Kor. 9, 27) przez wstrzemięźliwość w jedzeniu i piciu itp. Jasne więc, że umiarkowanie wlane różni się od nabytego. Podobnie gdy chodzi o inne cnoty. Lecz sprawności różnią się także ze względu na to, do czego się odnoszą. Podobnie bowiem jak zdrowie człowieka różni się gatunkowo od zdrowia konia, gdyż odnosi się do dwóch natur, tak samo, podług nauki Filozofa³³²⁾, różne są cnoty obywateli, którzy są dobrze ustosunkowani do różnych ustrojów państwowych. Podobnie cnoty obyczajowe wlane, dzięki którym ludzie są dobrze przysposobieni do tego, aby „byli współobywatelami świętych i domownikami Bożymi” (Ef. 2, 19), różnią się od cnót nabytych, dzięki którym człowiek ma się dobrze do spraw ludzkich.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnoty wlane i nabyte różnią się nie tylko stosunkiem do celu ostatecznego, ale także stosunkiem do właściwych im przedmiotów.

2. Pod innym względem umiarkowanie nabyte ustala miarę w pożądaniu przyjemności dotykowych, a pod innym umiarkowanie wlane. Niejednakowe więc są ich czynności.

3. Bóg przywrócił oko ślepemu od urodzenia do tej samej czynności, do jakiej służą oczy wytworzone zgodnie z naturą. Należały więc do tego samego gatunku. Podobnie byłoby gdyby Bóg cudownie stworzył w człowieku cnoty, które zdobywa się czynnościami. Ale to nie zachodzi w naszym wypadku.

ZAGADNIENIE 64

O ZŁOTYM ŚRODKU CNÓT, CZYLI UMIARZE

Z kolei należy rozważyć właściwości cnót, a więc naprzód powiedzieć o ich złotym środku, następnie o ich związku, dalej o ich równości i wreszcie o ich trwaniu.

Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania:

1. Czy cnoty obyczajowe polegają na umiarze?
2. Czy jest to umiar rzeczowy, czy też umiar rozumowy?
3. Czy cnoty umysłowe polegają na umiarze?
4. Czy cnoty teologiczne polegają na umiarze?

Artykuł 1

CZY CNOTY OBYCZAJOWE POLEGAJĄ NA UMIARZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota obyczajowa nie polega na umiarze, gdyż:

1. To, co ostateczne, sprzeciwia się pojęciu umiaru. Lecz w pojęciu cnoty mieści się pewna ostateczność, gdyż cnota jest czymś ostatecznym w stosunku do władzy. A więc cnota obyczajowa nie polega na umiarze.

2. To, co największe, nie jest umiarem. Otóż niektóre cnoty obyczajowe dążą do czegoś najwyższego, np. wielkoduszność odnosi się do wielkiej czci, a wielmożność do wielkich wydatków. A więc nie wszystkie cnoty obyczajowe polegają na umiarze.

3. Jeśliby do istoty cnoty należało zachowanie umiaru, wówczas dążenie do tego, co krańcowe, nie tylko by nie doskonalilo cnoty, ale niszczyłoby ją. Lecz niektóre cnoty doskonalą się właśnie przez to, że dążą do tego, co jest krańcowe, np. dziewictwo, polegające na całkowitym powstrzymaniu się od przyjemności płciowych, a więc na czymś krańcowym, jest najdoskonalszą postacią czystości. Podobnie oddanie wszystkiego, co się ma, jest najdoskonalszym miłosierdziem lub hojnością. A więc zachowanie umiaru nie należy do istoty cnoty.

Lecz z drugiej strony, według Filozofa³³³, cnota obyczajowa jest sprawnością w wyborze, polegającą na zachowaniu środka.

Odpowiedź. Cnota z istoty swej zwraca człowieka ku dobru. Otóż cnota obyczajowa właściwie doskonali pożądanie w pewnej określonej materii. Miarą zaś i regułą pożądanego jest sam rozum. Natomiast wartość rzeczy mierzonej i regulowanej polega na zgodności z tą regułą, np. wartość dzieła sztuki mierzy się podług tego, czy odpowiada prawidłom sztuki. Zło zaś polega w nich na niezgodności z ich miarą i regułą, już to z powodu przekroczenia tej miary już to z powodu nie dorównania jej, jak to jasno widać w tych wszystkich rzeczach, które się mierzy i reguluje. Jasne więc, że dobro cnoty obyczajowej polega na wyrównaniu miary rozumu. Nie ulega zaś wątpliwości, że między nadmiarem a niedomiarem jest umiar, polegający na równości i zgodności. Nie ulega więc wątpliwości, że cnota obyczajowa polega na umiarze.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota obyczajowa zawdzięcza swą wartość regule rozumu, tworzywo zaś przyjmuje od uczuć i działań. Otóż ze względu na rozum, zgodność z nim stanowi jeden kraniec, niezgodność zaś drugi. Ze względu zaś na tworzywo, cnota obyczajowa polega na umiarze z tego powodu, że reguluje uczucia podług prawideł rozumu. Dlatego według Arystotelesa cnota z istoty swej polega na środku w tym znaczeniu, że stosuje swe prawidła do swego tworzywa, ze względu jednak na zgodność z rozumem zmierza do tego, co jest najlepsze i najdoskonalsze, a więc jest szczytem.

2. Środek i krańce w czynnościach oraz w działaniach zmieniają się podług różnych okoliczności. Zdarza się więc, że w cnotcie to, co ze względu na jedną okoliczność jest krańcem, ze względu na inne okoliczności jest umiarem dzięki zgodności z rozumem, jak to widzimy na przykładzie wielkoduszności i wielmożności. Jeśli bowiem bierzemy pod uwagę bezwzględną wielkość tego, do czego zmierza człowiek wielkoduszny lub wielmożny, nazwiemy to skrajnością; jeśli zaś ujmujemy to ze względu na inne okoliczności, stwierdzimy w tym umiar z tego powodu, że cnota dąży do tego podług prawideł rozumu, a więc tam, gdzie trzeba, wtedy, kiedy trzeba, po to, po co trzeba. Nadmiar zaś zachodzi wtedy, gdy się dąży do tej skrajności wtedy, gdy nie trzeba, albo gdzie nie trzeba, lub po to, po co nie trzeba. Niedomiar wreszcie ma miejsce, jeśli do tej skrajności nie dąży się tam, gdzie trzeba lub kiedy trzeba. W tym znaczeniu Filozof mówi³³⁴⁾, że człowiek wielkoduszny odznacza się pewną skrajnością w wielkości dzięki temu, że zachowuje umiar tak jak należy.

3. To, cośmy powiedzieli o wielkoduszności, ważne jest także dla dziewictwa i ubóstwa. Dziewictwo bowiem powstrzymuje od wszelkich czynności płciowych, a ubóstwo od wszelkich bogactw po to, po co należy i tak jak należy, a mianowicie dla żywota wiecznego i podług przykazania Bożego. Jeśliby zaś ktoś zachowywał dziewictwo lub ubóstwo tak jak nie należy, np. z powodu jakiegoś niedozwolonego zabobonu albo dla próżnej chwały, wówczas byłoby to przesadą. Gdyby wreszcie ktoś nie zachowywał go tak jak należy i gdy należy, grzeszyłby brakiem, np. przekraczając ślub dziewictwa lub ubóstwa.

Artykuł 2

CZY UMIAR W CNOCIE OBYCZAJOWEJ JEST RZECZOWY, CZY ROZUMOWY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że umiar w cnocie obyczajowej jest rzeczowy, a nie rozumowy, gdyż:

1. Dobroć cnoty obyczajowej polega na zachowaniu środka. Dobro zaś jest w samych rzeczach, jak uczy Arystoteles³³⁵). A więc umiar w cnocie obyczajowej jest rzeczowy.

2. Rozum jest władzą poznawczą. Cnota obyczajowa zaś nie polega na środku poznawczym, lecz raczej na złotym środku (umiarze) w działaniach i czynnościach. A więc cnota obyczajowa polega na umiarze rzeczowym, a nie rozumowym.

3. Środek w proporcji arytmetycznej czy geometrycznej jest rzeczowy. Otóż umiar w sprawiedliwości polega właśnie na złotym środku podług proporcji arytmetycznej i geometrycznej. A więc umiar w cnocie obyczajowej jest rzeczowy, a nie rozumowy.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa³³⁶), „cnota obyczajowa polega na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum”.

Odpowiedź. Umiar rozumu można dwojako rozumieć: 1) w stosunku do samej czynności rozumu sprowadzając ją do średniej miary; w tym znaczeniu, cnota obyczajowa, doskonaląc nie czynności rozumu, ale czynności pożądaneczne, nie polega na umiarze rozumu; 2) w stosunku do tego, co rozum ustanawia w danej materii. Otóż w tym znaczeniu umiar cnoty obyczajowej jest rozumowy, gdyż tego rodzaju cnota polega na zgodności z dobrze nastawionym rozumem.

Niekiedy jednak umiar rozumowy utożsamia się z umiarem rzeczowym, i wówczas umiar cnoty obyczajowej jest rzeczowy. Zachodzi to w sprawiedliwości. Kiedy indziej zaś umiar rozumu nie jest rzeczowy, ale zależy od stosunku danej czynności lub uczucia do nas. W ten sposób dzieje się we wszystkich innych cnotach obyczajowych, a to dlatego, że sprawiedliwość odnosi się do działań w stosunku do rzeczy zewnętrznych, w których słuszność należy ujmować zasadniczo i bezwzględnie, jak to już widzieliśmy uprzednio³³⁷). Dlatego też umiar rozumu w sprawiedliwości utożsamia się z umiarem rzeczowym, gdyż sprawiedliwość oddaje każdemu co mu się należy, ani mniej ani więcej. Inne zaś cnoty obyczajowe dotyczą wewnętrznych uczuć, których prawość nie jest jednakowa u wszystkich, gdyż różni różnie się do nich odnoszą. Dlatego też prawość rozumu w uczuciach należy ujmować ze względu na nas, którzy doznajemy tych uczuć.

Rozwiązanie trudności. Powyższa odpowiedź stanowi rozwiązanie trudności, gdyż dwie pierwsze odnoszą się do umiaru w samej czynności rozumu, a trzecia dotyczy umiaru w sprawiedliwości.

Artykuł 3

CZY CNOTY UMYSŁOWE POLEGAJĄ NA UMIARZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty umysłowe nie polegają na umiarze, gdyż:

1. Cnoty obyczajowe dlatego polegają na umiarze, ponieważ zależą od zgodności z prawidłem rozumu. Cnoty zaś umysłowe są w samym rozumie i dlatego, zdaje się, nie zależą od wyższej reguły. A więc cnoty umysłowe nie polegają na umiarze.

2. Cnota umysłowa określa umiar cnoty obyczajowej, gdyż jak uczy Filozof³³⁸⁾ cnota polega na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek mądry”. Jeśliby więc cnota umysłowa również polegała na umiarze, jakaś inna cnota musiałaby jej określić właściwy dla niej umiar i tak trzeba by iść do nieskończoności.

3. Umiar zachodzi między przeciwieństwami, jak udowodnił Filozof³³⁹⁾. W umyśle zaś nie ma przeciwieństw, lecz zachodzi tylko równoczesne zrozumienie przeciwieństw, takich jak biel i czerń, zdrowie i choroba. A więc w cnotach umysłowych nie ma umiaru.

Ale z drugiej strony sztuka jest cnotą umysłową, a jednak polega na umiarze, jak zaznacza Arystoteles³⁴⁰⁾. A więc także cnota umysłowa polega na umiarze.

Odpowiedź. Dobro polega na umiarze zależnie od zgodności danej rzeczy z prawidłem lub miarą, którą można przekroczyć lub jej nie dorównać. Cnota zaś umysłowa, podobnie jak i obyczajowa, odnosi się do dobra. Zależnie więc od tego, jak się ma stosunek dobra cnoty umysłowej do miary, tak się ma również do umiaru rozumu. Otóż dobrem cnoty umysłowej jest prawda i to prawda bezwzględna w dziedzinie cnót teoretycznych i oraz prawda polegająca na zgodności z należycie nastawionym pożądanym w dziedzinie cnót praktycznych.

Miarą prawdy w naszym umyśle, bezwzględnie ujętej, jest sama rzecz, gdyż ona właśnie jest miarą dla naszego umysłu, jak uczy Filozof³⁴¹⁾. Nasz bowiem pogląd, czy zdanie jest lub nie jest prawdziwe, zależy od tego, czy rzecz jest lub nie jest. Tak więc dobro cnoty teoretycznej polega na pewnym środku, czyli umiarze, zależnie od tego, czy wyraża, że jest to, co rzeczywiście jest, lub że nie ma tego, czego rzeczywiście nie ma. Na tym bowiem polega istota prawdy. Nadmiar w niej polega na fałszywym twierdzeniu, a więc, że jest to czego w rzeczywistości nie ma. Niedmiar zaś polega na fałszywym przeczeniu, że nie ma tego, co w rzeczywistości jest.

Natomiast prawda praktycznej cnoty umysłowej zależy wprawdzie od rzeczy, która jest jego miarą, i w tym znaczeniu umiar w niej polega również na zgodności z rzeczywistością; ale z drugiej strony ta właśnie prawda umysłu praktycznego jest miarą i regułą pożądanego. Dlatego umiar cnoty obyczajowej oraz roztropności utożsamia się, gdyż jest nim prawość rozumu. Ale umiar ten jest w roztropności, jako w cnotie, która reguluje i mierzy, a w cnotie obyczajowej, jako w cnotie regulowanej i podlegającej mierze. Podobnie nadmiar i niedmiar różnie zachodzi w jednym i drugim wypadku.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota umysłowa ma również swą miarę, jak widzieliśmy w osnowie. Od zgodności z tą miarą zależy jej umiar.

2. Nie trzeba iść do nieskończoności w cnotach, gdyż miarą i regułą cnoty umysłowej nie jest inny rodzaj cnoty, lecz rzecz sama.

3. Rzeczy przeciwne nie mają przeciwieństwa w naszym umyśle, który ujmuje je pod tym samym kątem widzenia. Niemniej w umyśle zachodzi przeciwieństwo między twierdzeniem a przeczeniem, gdyż są to rzeczy przeciwne, jak uczy Arystoteles³⁴²⁾. Chociaż bowiem między bytem a niebytem zachodzi nie przeciwieństwo, ale sprzeczność w samych rzeczach, niemniej nasza myśl jedno i drugie ujmuje jako coś pozytywnego. Chociaż więc „być” i „nie być” to wyrażenia oznaczające przedmioty sprzeczne, niemniej pogląd, że np. dobro jest dobrem, jest przeciwny poglądowi, że dobro nie jest dobrem. Otóż między tego rodzaju przeciwieństwami znajduje się cnota umysłowa.

Artykuł 4

CZY CNOTY TEOLOGICZNE POLEGAJĄ NA UMIARZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty teologiczne polegają na umiarze, gdyż:

1. Dobro wszystkich innych cnót polega na umiarze. Lecz cnoty teologiczne przewyższają dobrocią wszystkie inne cnoty. A więc tym bardziej przewyższają je w umiarze.

2. Umiar cnoty umysłowej polega na tym, że rzeczywistość jest miarą dla naszego umysłu, umiar cnót obyczajowych polega na tym, że rozum reguluje pożądanie. Lecz cnota teologiczna doskonali zarówno umysł jak i pożądanie. A więc polega na umiarze.

3. Nadzieja, cnota teologiczna, jest w pośrodku między rozpaczą a zuchwałością. Podobnie wiara jest w pośrodku między przeciwnymi herezjami, jak zauważył Boecjusz³⁴³⁾ np. nasze wyznawanie, że w Chrystusie jest jedna Osoba a dwie natury, jest w pośrodku między herezją Nestoriusza, który przyjmował w Chrystusie dwie osoby i dwie natury, a herezją Eutychesa, który przyjmował w Nim jedną tylko osobę i jedną naturę. A więc cnota teologiczna polega na środku, czyli na umiarze.

Ale z drugiej strony wszędzie, gdzie cnota polega na umiarze, zachodzą grzechy przez nadmiar i niedmiar. Lecz w stosunku do Boga, który jest przedmiotem cnoty teologicznej, nie można zgrzeszyć przez nadmiar, gdyż Pismo św. mówi (Ekli. 43, 33): „Błogosławcie Pana, wywyższajcie go, ile będziecie mogli, bo większy jest nad wszelką chwałę”. A więc cnota teologiczna nie polega na umiarze.

Odpowiedź. Umiar cnoty polega na jej zgodności z regułą czy miarą, którą człowiekowi zdarza się naruszać albo przez nadmiar albo przez niedmiar. Cnota teologiczna zaś ma dwojaką miarę: jedna opiera się na samym pojęciu tej cnoty, i w tym znaczeniu sam Bóg jest miarą i regułą cnoty teologicznej, gdyż prawda Boża jest miarą naszej wiary, dobroć Jego jest miarą naszej miłości, a wielkość Jego wszechmocy i łaskawości jest miarą naszej nadziei. Miara ta przewyższa wszelką ludzką zdolność i dlatego człowiek nigdy nie potrafi tak kochać Boga, jak powinien,

ani wierzyć w Niego czy mieć w Nim nadzieję tyle, ile powinien. Tym bardziej niemożliwy jest tu nadmiar.

Dlatego dobro takiej cnoty nie polega na umiarze. Drugą regułę lub miarę cnoty teologicznej bierzemy z naszej strony bo chociaż nie potrafimy zwracać się do Boga tyle, ile powinniśmy, niemniej mamy obowiązek zwracać się do Niego w miarę naszych możliwości przez wiarę, nadzieję i miłość. Dlatego przygodnie w cnotcie teologicznej z naszej strony możemy mówić o umiarze i krańcowości.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobroć cnót umysłowych i obyczajowych polega na umiarze przez zgodność z regułą czy miarą, którą zdarza się nam przekroczyć, co zasadniczo nie zdarza się w cnotcie teologicznej.

2. Cnoty umysłowe i obyczajowe doskonalą nasz umysł i nasze pożądanie, stosując się do stworzonej reguły i miary; cnoty teologiczne zaś, stosując się do niestworzonej miary i reguły. Nie ma więc tu podobieństwa.

3. Nadzieja jest pomiędzy zuchwałością a rozpaczą z naszej strony, gdyż zuchwałość to oczekiwanie od Boga dobra, które przechodzi możliwości warunków, w jakich żyjemy, a rozpacz to brak nadziei w stosunku do tego, czego stosownie do warunków naszego życia możemy się spodziewać. Nie może być jednak nadmiar nadziei ze względu na Boga, którego dobroć jest nieskończona. Podobnie wiara jest w pośrodku między przeciwnymi sobie herezjami nie ze względu na przedmiot, jakim jest Bóg, w którego nie można nadmiernie wierzyć, ale ze względu na to, że poglądy ludzkie są pośród przeciwnych sobie mniemań.

ZAGADNIENIE 65

O ZWIĄZKU MIĘDZY CNOTAMI

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań:

1. Czy cnoty obyczajowe są nawzajem powiązane?
2. Czy cnoty obyczajowe mogą być bez miłości?
3. Czy miłość może być bez cnót obyczajowych?
4. Czy wiara i nadzieja może być bez miłości?
5. Czy miłość może być bez wiary i nadziei?

Artykuł 1

CZY CNOTY OBYCZAJOWE SĄ NAWZAJEM POWIĄZANE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma koniecznego związku między cnotami obyczajowymi, gdyż:

1. Cnoty obyczajowe zdobywamy przez ćwiczenie się w ich czynnościach. Otóż człowiek może się ćwiczyć w jednej cnotcie, nie ćwicząc się w innych. A więc jedna cnota obyczajowa może być bez innych.

2. Wielmożność i wielkoduszność to cnoty obyczajowe. Otóż bez tych dwóch cnót można mieć inne cnoty obyczajowe, gdyż, jak mówi Filozof³⁴⁴, biedak nie może

być wielmożnym choć może mieć inne cnoty, podobnie: „kto zasługuje na rzeczy małe i uważa się też za godnego tych rzeczy, jest umiarkowany, ale nie wielkoduszny, gdyż uzasadniona wielkoduszność łączy się z wielkością”. A więc jedna cnota obyczajowa może być bez innych.

3. Jak cnoty obyczajowe doskonałą pożądanie, tak umysłowe doskonałą umysł. Lecz między cnotami umysłowymi nie ma związku, bo ktoś może mieć jedną wiedzę, nie mając innej. A więc także między cnotami obyczajowymi nie ma związku.

4. Związek między cnotami obyczajowymi mógłby opierać się jedynie na roztropności. Ale ta podstawa nie wystarczy, by istniał związek między cnotami obyczajowymi. Ktoś bowiem może być roztropny w stosunku do czynności jednej cnoty, nie mając roztropności w innych sprawach, podobnie jak ktoś może być artystą w jednej dziedzinie sztuki, nie będąc nim w innej. Roztropność zaś jest należyłą umiejętnością postępowania. A więc nie jest konieczne, by cnoty obyczajowe posiadały związek między sobą.

Ale z drugiej strony, podług św. Ambrożego³⁴⁵), cnoty powiązane są jak ogniwa łańcucha, tak że kto jedną ma, posiada też inne, a św. Augustyn dodaje³⁴⁶), że cnoty ducha ludzkiego są nierozdzielne. Podobnie św. Grzegorz uczy³⁴⁷), że jedna cnota bez innych albo w ogóle jest niemożliwa albo jest niedoskonała. Zresztą nawet Cycero³⁴⁸) mówi, że jeśli komuś brak jednej cnoty, nie ma także żadnej innej.

Odpowiedź. Cnota obyczajowa może być doskonała i niedoskonała. Niedoskonała cnota obyczajowa to pewna, istniejąca w nas skłonność, do wykonania czynu, należącego do jakiegoś rodzaju dóbr, bez względu na to, czy skłonność ta jest nam wrodzona, czy nabyta wskutek przyzwyczajenia. Otóż w tym znaczeniu cnoty obyczajowe nie mają między sobą związku. Niektórzy bowiem wskutek wrodzonego usposobienia lub nawyku skłonni są do hojności, ale nie do miłości. Natomiast doskonała cnota obyczajowa to sprawność, nakłaniająca do dobrego zrobienia dobrych uczynków. Otóż cnoty obyczajowe, wzięte w tym znaczeniu, są nawzajem powiązane, jak sądzą prawie wszyscy teologowie, podając dwa powody, różnie przytaczane zależnie od poglądów na różnice pomiędzy cnotami kardynalnymi.

Niektórzy bowiem uważają cnoty kardynalne za ogólne warunki cnót, sądząc np. że zaradność należy do roztropności, prawość do sprawiedliwości, opanowanie do umiarkowania, siła woli do męstwa, w jakiegokolwiek materii. Z tego względu konieczny jest związek między tymi cnotami, gdyż siła woli nie zasługuje na miano cnoty jeśli nie jest opanowana, sprawiedliwa, roztropna. Podobnie gdy chodzi o inne cnoty. Ten dowód związku między cnotami przytacza św. Grzegorz³⁴⁹), ucząc, że cnoty rozłączone nie mogą być z istoty swej doskonałe, gdyż nie ma prawdziwej roztropności, jeśli nie jest sprawiedliwa, umiarkowana i mężna. Podobnie mówi o innych cnotach. Tę samą naukę głosi także św. Augustyn³⁵⁰).

Inni zaś wyodrębniają powyższe cnoty podług ich materii (tworzywa). Z tego względu Arystoteles³⁵¹) dowodzi istnienia związku między nimi na tej podstawie, że nie ma cnoty obyczajowej bez roztropności, jak już widzieliśmy³⁵²), gdyż ich właściwością jest robienie należytego wyboru, do którego nie wystarczy sama skłonność do należytego celu, lecz niezbędne jest również dobranie odpowiednich środków do tego celu, a to jest zadaniem roztropności, która rozważa te środki, osądza je i rozkazuje ich zastosowanie. Podobnie niemożliwa jest roztropność bez cnót

obyczajowych, gdyż jest należyta umiejętnością postępowania, której źródłem są zasady będące celami postępowania. Podobnie więc jak wiedza teoretyczna jest niemożliwa bez pojętności zasad, tak też roztropność jest niemożliwa bez cnót obyczajowych. Związek więc cnót obyczajowych nie ulega wątpliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Niektóre cnoty obyczajowe doskonalą człowieka w jakimkolwiek byłby stanie, czyli w stosunku do wszelkich czynności, których potrzeba nastęcza się w życiu każdego człowieka. Dlatego trzeba, by człowiek ćwiczył się równocześnie w materii wszystkich cnót obyczajowych. Jeśli zaś przez dobre działanie ćwiczy się we wszystkich cnotach, zdobędzie sprawności wszystkich cnót obyczajowych. Jeśli zaś przez dobre uczynki ćwiczy się dobrze w jednej materii, a nie w innych, np. w dobrym opanowaniu gniewu, a nie w opanowaniu pożądlivości, wówczas zdobędzie sprawność w ujarzmianiu gniewu, która jednak nie będzie cnotą, wskutek braku roztropności z powodu nieopanowania pożądlivości, psującej roztropność. Podobnie wrodzone skłonności nie są doskonałymi cnotami, jeśli im brakuje roztropności. Niektóre jednak cnoty obyczajowe doskonalą człowieka w wyższym stanie, np. wielkoduszność i wielmożność. Ponieważ zaś materia tych cnót na ogół nie nastęcza się każdemu, ktoś może posiadać inne cnoty uczynkowo (aktualnie), nie posiadając uczynkowo sprawności tych dwóch cnót, gdy chodzi oczywiście o cnoty nabyte. Zdobywszy jednak inne cnoty, posiada także owe, tzn. wielmożność i wielkoduszność, w najbliższej możności. Kiedy bowiem ktoś dzięki ćwiczeniu zdobędzie cnotę hojności w przeciętnych wydatkach, jeśli przytrafi mu się zdobyć wiele pieniędzy, za niewielkim ćwiczeniem osiągnie cnotę wielmożności, podobnie jak geometra niewielkim wysiłkiem zdobywa wiedzę o jakimś twierdzeniu, którego przedtem nie znał. Jeśli bowiem ktoś posiada coś w najbliższej możności, mówimy o nim, że to już ma w pogotowiu.

2. Rozwiązanie powyższej trudności zawiera się w odpowiedzi na trudność poprzednią.

3. Cnoty umysłowe odnoszą się do różnych przedmiotów nie podporządkowanych sobie, jak to bywa w różnych rodzajach wiedzy i sztuk. Nie ma między nimi związku, jaki zachodzi w cnotach obyczajowych, odnoszących się do uczuć i działań, które oczywiście są sobie wzajemnie podporządkowane. Wszystkie bowiem uczucia, pochodząc z pewnych pierwszych wzruszeń, a mianowicie miłości lub nienawiści, mają swój kres w innych uczuciach, a mianowicie w przyjemnościach i w przykrościach. Podobnie działania, stanowiące tworzywo cnoty obyczajowej, są powiązane między sobą, a także z uczuciami. Dlatego całe tworzywo cnót obyczajowych podpada pod jeden gatunek roztropności. Wszystkie także przedmioty umysłowe pozostają w pewnym stosunku do pierwszych zasad. Z tego względu wszystkie cnoty umysłowe zależą od pojętności pierwszych zasad, podobnie jak roztropność od cnót obyczajowych. Ogólne zaś zasady, do których odnosi się pojętność, nie zależą od wniosków, do których odnoszą się inne cnoty umysłowe, podczas gdy cnoty obyczajowe zależą od roztropności, gdyż pożądanie wpływa poniekąd na rozum, a rozum na pożądanie, jak to już widzieliśmy³⁵³).

4. Roztropność stanowi zasadę tego, do czego skłaniają cnoty obyczajowe, w przeciwieństwie do dzieł sztuki, które w stosunku do niej nie są zasadami, lecz jedynie stanowią jej tworzywo. Jasne zaś, że chociaż rozum może być dobrze nastawiony w

jednej materii, a nie w innej, nigdy jednak nie będzie tego należytego nastawienia rozumu, gdy zachodzi niedomaganie w stosunku do zasad. Podobnie kto błądzi w stosunku do zasady, że całość jest większa od swej części, nie może osiągnąć wiedzy o geometrii, gdyż byłby daleki od prawdy w wielu następnych wnioskach. Nadto czynności są sobie wzajemnie podporządkowane w przeciwieństwie do dzieł sztuki. Dlatego brak roztropności w stosunku do jednej dziedziny czynności spowodowałby jej brak także w innych dziedzinach, co nie zachodzi w dziełach sztuki.

Artykuł 2

CZY CNOTY OBYCZAJOWE MOGĄ BYĆ BEZ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe mogą być bez miłości, gdyż:

1. Czytamy u Prospera ³⁵⁴), że każda cnota z wyjątkiem miłości, może być wspólną dobrem i złym, miłość zaś może być tylko w dobrych. A więc inne cnoty mogą być bez miłości.

2. Cnoty obyczajowe zdobywamy przy pomocy czynności. Miłość zaś jedynie Bóg wlewa do duszy naszej, zgodnie ze słowami Pawła Apostoła (Rzym. 5, 5): „Miłość Boża jest rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”. A więc inne cnoty są możliwe bez miłości.

3. Pomiedzy cnotami obyczajowymi istnieje związek, gdyż zależą od roztropności. Miłość zaś nie zależy od roztropności, gdyż ją przewyższa zgodnie ze słowami Pisma św. (Ef. 3, 19). „Byśmy mogli poznać przewyższającą wiedzę miłość Chrystusową”. A więc cnoty obyczajowe nie są związane z miłością, lecz mogą być bez niej.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (1 Jan 3, 14): „Kto nie miłuje, trwa w śmierci”. Cnoty zaś doskonałą życie duchowe, bo dzięki nim należycie żyjemy, jak uczy św. Augustyn ³⁵⁵). A więc nie mogą istnieć bez ukochania miłości.

Odpowiedź. Cnoty obyczajowe, wytwarzające dobre uczynki w stosunku do celu, przewyższającego przyrodzone zdolności człowieka, można zdobyć przy pomocy naszych czynności. Cnoty, w ten sposób zdobyte, mogą istnieć bez miłości, zachodzą bowiem także u wielu pogan. Ale cnoty urzeczywistniające dobro w stosunku do ostatecznego celu nadprzyrodzonego, są tak doskonałymi i prawdziwymi cnotami, że nie można ich zdobyć czynnościami ludzkimi, gdyż tylko Bóg może wlać je do serc naszych. Tego rodzaju cnoty obyczajowe nie mogą być bez miłości. Widzieliśmy zaś ³⁵⁶), że inne cnoty obyczajowe nie mogą istnieć bez roztropności, roztropność zaś nie może istnieć bez cnót obyczajowych, gdyż cnoty te sprawiają, że człowiek jest dobrze ustosunkowany do niektórych celów, które stanowią podstawę dla roztropności. Należyte zaś pojęcie roztropności o wiele więcej wymaga, by człowiek był dobrze ustosunkowany do ostatecznego celu przez miłość, aniżeli w stosunku do innych celów przy pomocy cnót obyczajowych. Podobnie w dziedzinie należytego poznania teoretycznego rozum najbardziej potrzebuje pierwszej zasady, nie dającej się udowodnić, a brzmiącej: Rzeczy sprzeczne nie mogą być razem prawdziwe. Jasne

więc, że ani roztropność wlane nie może być bez miłości, ani tym samym inne cnoty obyczajowe, które nie mogą istnieć bez roztropności.

Stąd wypływa jasny wniosek, że tylko cnoty wlane są doskonałe i tylko one zasługują na miano cnót, gdyż zasadniczo dobrze nastawiają człowieka do celu ostatecznego, podczas gdy inne cnoty, a w szczególności cnoty nabyte, są cnotami pod pewnym tylko względem, a nie zasadniczo, gdyż dobrze nastawiają człowieka w stosunku do celu ostatecznego w pewnym rodzaju czynności, ale nie do celu bezwzględnie ostatecznego. Dlatego św. Augustyn³⁵⁷), tłumacząc słowa Pisma św. (Rzym.14, 23): „Wszystko co nie jest z wiary, jest grzechem”, dodaje, że gdzie nie ma poznania prawdy, tam fałszywa jest cnota, mimo nawet dobrych obyczajów.

Rozwiązanie trudności. 1. Mowa tu o cnotach w niedoskonałym znaczeniu tego wyrazu. Jeśliby zaś brać je w pełnym znaczeniu, cnoty takie sprawiałyby, że ten kto je ma, stałby się dobry, i dlatego takie cnoty są niemożliwe u złych.

2. Chodzi tu o nabyte cnoty obyczajowe.

3. Chociaż miłość przewyższa wiedzę i roztropność, ta ostatnia jednak zależy od miłości, a tym samym zależą od niej wszystkie obyczajowe cnoty wlane.

Artykuł 3

CZY MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ BEZ CNÓT OBYCZAJOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można mieć miłość bez innych cnót obyczajowych, gdyż:

1. Jeśli do czegoś wystarczy jedna rzecz, niepotrzebne są inne rzeczy. Otóż sama miłość wystarczy do spełnienia wszystkich uczynków cnoty, zgodnie ze słowami Pisma św. (1 Kor.13, 4): „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest...” A więc, gdy się ma miłość, inne cnoty są zbędne.

2. Kto posiada sprawność cnoty, z łatwością wykonuje jej uczynki, które też sprawiają mu zadowolenie, gdyż to jest znakiem posiadania sprawności. Otóż wielu posiada miłość, nie mając grzechu śmiertelnego, a jednak odczuwa trudności w spełnianiu uczynków cnotliwych, ani te same w sobie nie sprawiają im zadowolenia, lecz podobają się najwyżej ze względu na samą miłość. A więc wielu posiada miłość, nie mając innych cnót.

3. Miłość jest u wszystkich świętych. Natomiast byli święci, którzy nie mieli pewnych cnót, gdyż podług Bedy³⁵⁸), bardziej upokarzają się z powodu nie posiadanych aniżeli chwalą się posiadanymi. A więc nie jest rzeczą konieczną, by kto posiada miłość, posiadał także wszystkie cnoty obyczajowe.

Ale z drugiej strony miłość wypełnia całe prawo, podług św. Pawła (Rzym. 13, 8): „Kto miłuje bliźniego, Zakon wypełnił”. Lecz nie można wypełnić całego prawa, jeśli się nie posiada wszystkich cnót obyczajowych, gdyż prawo to przykazuje spełniać uczynki wszystkich cnót. A więc kto posiada miłość, ten ma wszystkie cnoty obyczajowe. Podobnie mówi św. Augustyn³⁵⁹), że miłość zawiera w sobie wszystkie cnoty kardynalne.

Odpowiedź. Bóg wraz z miłością wlewa do duszy wszystkie cnoty obyczajowe, a to dlatego, że niemniej doskonale działa w dziełach łaski, aniżeli w dziełach natury; w tych ostatnich zaś władze, zdolne do wytwarzania pewnych dzieł, są wyposażone we wszystko co jest konieczne do ich spełnienia, np. zwierzęta wyposażone są w narządy, którymi mogą wykonywać wszystkie czynności, do których są zdolne. Otóż miłość, zwracając człowieka ku ostatecznemu celowi, jest zasadą wszystkich dobrych uczynków, jakie można mu podporządkować. Potrzeba więc, by wraz z miłością zostały wlane wszystkie cnoty obyczajowe, przy których pomocy człowiek spełnia poszczególne rodzaje dobrych uczynków. Tak więc, jest jasne, że cnoty obyczajowe wlane są między sobą powiązane nie tylko przez roztropność, ale także przez miłość. Kto więc utraci miłość wskutek grzechu śmiertelnego, traci wszystkie cnoty obyczajowe.

Rozwiązanie trudności. 1. By czynność niższej władzy była doskonała, niezbędna jest doskonałość nie tylko wyższej, ale także niższej władzy, bo chociażby główny czynnik sprawczy działał należycie, działanie nie będzie doskonałe, jeśli narzędzie, którym się posługuje, nie zostanie należycie przysposobione. Dlatego do dobrego wykonywania tych czynności, które są potrzebne do osiągnięcia celu, nie tylko konieczna jest cnota, doskonaląca człowieka w stosunku do celu ostatecznego, ale nadto niezbędne są cnoty, które by go dobrze usprawiły w stosunku do środków, gdyż cnota doskonaląca nas w stosunku do celu jest zasadniczą i stanowi siłę poruszającą wobec tych rzeczy, które służą do osiągnięcia celu. Tak więc wraz z miłością niezbędne są inne cnoty obyczajowe.

2. Bywa, że ktoś mimo posiadanej sprawności doznaje trudności w działaniu i wskutek tego nie odczuwa zadowolenia i przyjemności w uczynku z powodu jakiejś zewnętrznej przeszkody. Np. mimo posiadanej wiedzy, ktoś może doznawać trudności w zrozumieniu jakiegoś zagadnienia z powodu senności lub choroby. Podobnie mimo sprawności cnót obyczajowych wlanych, doznajemy trudności w działaniu z powodu przeciwnych im przysposobień, będących pozostałościami z poprzednich czynności. Trudności te nie zachodzą w takim stopniu w nabytych cnotach obyczajowych, gdyż przez wykonywanie czynności, którymi je zdobywamy, usuwa się przeciwne im przysposobienia.

3. Niektórzy święci nie mieli pewnych cnót w tym znaczeniu, że doznawali trudności w spełnianiu ich uczynków mimo posiadania sprawności wszystkich cnót.

Artykuł 4

CZY WIARA I NADZIEJA MOŻE BYĆ BEZ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wiara i nadzieja nie może być bez miłości, gdyż:

1. Cnoty teologiczne mają większą godność niż cnoty obyczajowe, choćby nawet wlane, a te nie mogą być bez miłości. A więc tym bardziej wiara i nadzieja.

2. Według św. Augustyna³⁶⁰, nikt nie wierzy, jeśli nie chce. Lecz miłość jest woli, jako jej doskonałość. A więc wiara nie może być bez miłości.

3. Św. Augustyn również uczy ³⁶¹⁾, że nie można kochać bez nadziei. Lecz kochanie jest miłością. A więc nadzieja nie może być bez miłości.

Ale z drugiej strony powiada Glossa ³⁶²⁾, że wiara rodzi nadzieję, nadzieja zaś miłość. Lecz ten co rodzi coś, jest przed tym, co się z niego rodzi i może być bez niego. A więc wiara może być bez nadziei, nadzieja zaś bez miłości.

Odpowiedź. Wiare i nadzieję, podobnie jak i cnoty obyczajowe można ujmować dwojako: 1) ze względu na ich zapoczątkowanie i 2) ze względu na ich stan doskonały jako cnót. Skoro bowiem cnota służy do spełnienia dobrego czynu, doskonałość jej wynika z jej możliwości spełniania doskonałych czynów, tak by to, co się czyni, było dobre; ale nadto, by dobrze to uczynić, gdyż w przeciwnym razie nie byłby to czyn doskonale dobry, ani też sprawność, będąca źródłem takiego czynu, nie byłaby doskonałą cnotą. Np. jeśli ktoś wykonuje uczynki sprawiedliwe, czyni to, co dobre, ale nie będą to uczynki doskonałej cnoty, jeśli nie będzie ich spełniał dobrze, a więc dokonując należytego wyboru dzięki roztropności. Dlatego sprawiedliwość doskonała niemożliwa jest bez roztropności.

Tak więc wiara i nadzieja mogą poniekąd być bez miłości. Zadaniem wiary bowiem jest wierzyć w Boga; wierzyć zaś to z własnej woli uznać za prawdę to, co inny mówi. Jeśli więc ktoś w niewłaściwy sposób chce, czynność wiary nie będzie doskonała. By zaś człowiek mógł dobrze chcieć, niezbędna jest miłość, doskonałająca wolę, wszelkie bowiem należyte poruszenie woli pochodzi z należytej miłości, jak to zaznacza św. Augustyn ³⁶³⁾. Tak więc wiara może być bez miłości, ale wówczas nie jest cnotą doskonałą, podobnie jak umiarkowanie lub męstwo bez roztropności. Tak samo nadzieja, gdyż jej czynność to oczekiwanie przyszłej szczęśliwości od Boga. Otóż to oczekiwanie może być czynnością doskonałą, jeśli opiera się na posiadanych zasługach, na które są niemożliwe bez miłości. Jeśli natomiast to oczekiwanie opiera się na zasługach, których ktoś jeszcze nie posiada, ale postanawia zdobyć je w przyszłości, wówczas jest czynnością niedoskonałą, która jest możliwa bez miłości. Tak więc wiara i nadzieja mogą być bez miłości, ale właściwie mówiąc bez miłości nie są cnotami, gdyż cnota z istoty swej wymaga nie tylko spełniania dobrych uczynków, zgodnych z nią, ale także by uczynki te spełniać dobrze, jak uczy Arystoteles w swej *Etyce* ³⁶⁴⁾.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnoty obyczajowe zależą od roztropności. Nie ma zaś roztropności wlanej bez miłości, gdyż bez niej brak właściwego nastawienia do pierwszej zasady postępowania, jaką jest cel ostateczny. Wiara zaś i nadzieja w swym pojęciu nie zawierają zależności od miłości. Dlatego mogą być bez miłości, chociaż bez miłości nie mogą być cnotami.

2. Chodzi tu o wiare, będącą doskonałą cnotą.

3. Św. Augustyn mówi tu o nadziei szczęśliwości oczekiwanej na podstawie już posiadanych zasług, a więc niemożliwej bez miłości.

Artykuł 5

CZY MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ BEZ WIARY I NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość może być bez wiary i nadziei, gdyż:

1. Miłość to kochanie Boga. Lecz Boga można kochać także w sposób przyrodzony i nie mając wiary ani nadziei co do przyszłej szczęśliwości. A więc miłość może być bez wiary i nadziei.

2. Miłość jest korzeniem wszystkich cnót, zgodnie z wyrażeniem Pisma św. (Ef.3, 17): „W miłości wkorzeni i ugruntowani”. Lecz korzeń może być niekiedy bez gałęzi. A więc miłość może być niekiedy bez wiary, nadziei czy innych cnót.

3. W Chrystusie istniała doskonała miłość, nie było zaś wiary i nadziei, gdyż w sposób doskonały oglądał Ojca, jak to później zobaczymy³⁶⁵). A więc miłość może być bez wiary i nadziei.

Ale z drugiej strony św. Paweł Apostoł powiada (Żyd.11, 6): „Bez wiary nie podobna podobać się Bogu”. Podobać się Bogu zaś można głównie przez miłość, zgodnie ze słowami Pisma św. (Przyp. 8, 17): „Ja miłuję miłujących mię”. Nadto nadzieja prowadzi do miłości, a więc miłość nie może być bez wiary i nadziei.

Odpowiedź. Miłość to nie tylko ukochanie Boga, ale także pewna przyjaźń z Nim; przyjaźń zaś dodaje do ukochania wzajemność w kochaniu, jak uczy Filozof³⁶⁶). Że tak właśnie jest, świadczy Ewangelia (1 Jan 4, 16): „Bóg jest miłością, a kto mieszka w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim” Św. Paweł zaś dodaje (1 Kor.1, 9): „Wierny jest Bóg, przez którego wezwani jesteście do towarzystwa Syna Jego Jezusa Chrystusa Pana naszego”. To zaś towarzystwo człowieka z Bogiem, polegające na pewnym zażyłym obcowaniu z Nim, zaczyna się w obecnym życiu przez łaskę, a dokona się w pełni w wiecznej chwale. Jedno zaś i drugie jest przedmiotem naszej wiary i nadziei. Podobnie więc jak niemożliwa jest przyjaźń z kimś, komu się nie wierzy lub nie ufa w możliwość towarzystwa i zażyłego obcowania z nim, tak niemożliwa jest przyjaźń z Bogiem, na której polega miłość, jeśli się nie wierzy w towarzystwo i obcowanie człowieka z Bogiem oraz nie ufa w to obcowanie. Tak więc miłość w żaden sposób nie może być bez wiary i nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość nie jest jakimkolwiek ukochaniem Boga, lecz ukochaniem Go jako przedmiotu szczęśliwości, do której zwraca nas wiara i nadzieja.

2. Miłość jest korzeniem wiary i nadziei, nadając im doskonałość cnoty. Lecz wiara i nadzieja z istoty swej sponuje miłość. Tak więc miłość bez nich jest niemożliwa.

3. W Chrystusie nie było wiary i nadziei z powodu zawartej w nich niedoskonałości, gdyż w miejsce wiary miał On bezpośrednie widzenie Istoty Bożej, a zamiast nadziei posiadał jej pełne urzeczywistnienie.

ZAGADNIENIE 66

O RÓWNOŚCI CNÓT

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy cnota może być mniejsza lub większa?
2. Czy wszystkie cnoty istniejące w tym samym człowieku są równe?
3. Porównanie cnót obyczajowych do umysłowych.
4. Porównanie cnót obyczajowych między sobą.
5. Porównanie cnót umysłowych między sobą.
6. Porównanie cnót teologicznych między sobą.

Artykuł 1

CZY CNOTA MOŻE BYĆ WIĘKSZA LUB MNIEJSZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota nie może być większa lub mniejsza, gdyż:

1. Powiedziano w Księdze Objawienia (21, 16), że boki świętego miasta Jeruzalem są równe. Otóż boki te oznaczają cnoty. Skoro więc wszystkie cnoty są równe, jedna z nich nie może być większa od innych.

2. To, co jest najwyższe, nie może być mniejsze lub większe. Lecz cnota polega na czymś najwyższym, gdyż jest ostateczną doskonałością władzy jak uczy Filozof. Św. Augustyn zaś dodaje³⁶⁷⁾, że cnoty są najwyższym dobrem, którym nikt nie może źle posługiwać się. A więc cnota nie może być większa lub mniejsza.

3. Wielkość skutku mierzy się wielkością przyczyny sprawczej. Lecz cnoty doskonałe są nam wlane przez Boga, którego moc jest jednakowa i nieskończona. A więc jedna cnota nie może być większa od innej.

Ale z drugiej strony gdziekolwiek może być wzrost i wielka obfitość, tam możliwa jest nierówność. Lecz w cnotach zachodzi wzrost i obfitość, skoro Chrystus powiedział (Mt. 5, 20): „Jeśli sprawiedliwość wasza nie będzie więcej obfitować aniżeli doktorów i faryzeuszów, nie wnijdziecie do królestwa Bożego”. Nadto Pismo św. mówi (Przyp. 15, 5): „w obfitej sprawiedliwości jest moc największa”. A więc jedna cnota może być większa lub mniejsza.

Odpowiedź. Dwojako można rozumieć pytanie, czy jedna cnota jest większa od drugiej:

1. W odniesieniu do cnót gatunkowo różnych i w tym znaczeniu nie ulega wątpliwości, że jedna cnota jest większa od drugiej, gdyż zawsze przyczyna jest mocniejsza od swego skutku; skutek zaś jest tym potężniejszy, im bliższy jest przyczynie. Widzieliśmy zaś³⁶⁸⁾, że rozum jest korzeniem i przyczyną dobra ludzkiego. Dlatego roztropność doskonaląca rozum jest pod względem dobroci wyższą od cnót obyczajowych, doskonalących siły pożądawcze, uczestniczące w rozumie. Z tego względu jedna cnota jest lepsza od drugiej w miarę jak bardziej zbliża się do rozumu. Dlatego także sprawiedliwość, która doskonali wolę, jest wyższa od innych cnót obyczajowych, a męstwo, doskonalące popęd zdobywczy (siłę gniewliwą), jest wyższe

od umiarkowania, jakie doskonali popęd do przyjemności (siłę pożądaną), który mniej uczestniczy w rozumie, jak to zaznacza Filozof³⁶⁹).

2. Pytanie O równość cnót można rozumieć także w odniesieniu do cnót, należących do tego samego gatunku. W tym znaczeniu, zgodnie z tym, cośmy widzieli poprzednio³⁷⁰), mówiąc o natężeniu sprawności, dwojako można rozumieć, że cnota jest większa lub mniejsza: ze względu na nią samą i ze względu na uczestnictwo w niej ze strony jej podmiotu. W pierwszym wypadku wielkość sprawności zależy od zakresu, na który się rozciąga. Ktokolwiek bowiem ma jakąś cnotę, np. umiarkowanie, posiada ją w stosunku do wszystkiego na co się rozciąga. Inaczej jest w wiedzy oraz w sztuce. Nie każdy bowiem gramatyk wie wszystko, co w gramatyce się zawiera. Dlatego słusznie powiedzieli stoicy, jak donosi Symplicjusz³⁷¹), że cnota nie może być większa lub mniejsza na podobieństwo wiedzy lub sztuki, gdyż polega na tym, co najwyższe. Jeśli natomiast cnotę ujmujemy ze strony podmiotu uczestniczącego w niej, wówczas należy przyznać, że cnota może być większa lub mniejsza: już to w miarę upływu czasu w tym samym człowieku, już to w różnych ludziach. Do osiągnięcia bowiem umiaru cnoty podług należytego nastawienia rozumu jedni ludzie są lepiej przysposobieni niż inni, już to z powodu nawyku, już to wskutek lepszego przysposobienia samej natury, już to ze względu na większą bystrość rozumu, albo także dzięki darowi łaski, dawanej każdemu „wedle miary daru Chrystusowego” (Ef. 4, 7). Pod tym względem niedomagają mniemanie stoików, którzy sądzili, że nikt nie jest cnotliwy, jeśli w najwyższym stopniu nie jest przysposobiony do cnoty. Cnota bowiem nie wymaga osiągnięcia umiaru rozumu w czymś niepodzielnym, jak sądzili stoicy, ale w przybliżeniu do złotego środka, jak uczy Arystoteles³⁷²). Zresztą nawet ten sam niepodzielny punkt jedni mogą osiągnąć szybciej niż inni, jak to widać u łuczniczków, celujących do pewnego punktu.

Rozwiązanie trudności. 1. Równość ta nie zależy od wielkości bezwzględnej, ale współmiernej, gdyż wszystkie cnoty rosną w człowieku współmiernie, jak to zobaczymy w następnym artykule.

2. Ostateczna doskonałość cnoty może być większa lub mniejsza w wyżej opisanym sposobie, gdyż nie polega na czymś niepodzielnym.

3. Bóg nie działa z konieczności natury, lecz według porządku swej mądrości, która udziela ludziom różnej miary cnoty zgodnie ze słowami Pisma św. (Ef. 4, 7): „Każdemu z nas dana została łaska wedle miary daru Chrystusowego”.

Artykuł 2

CZY WSZYSTKIE CNOTY ISTNIEJĄCE W TYM SAMYM CZŁOWIEKU, SĄ SOBIE RÓWNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wszystkie cnoty, istniejące w tym samym człowieku, nie mają równego natężenia, gdyż:

1. Apostoł mówi (1 Kor.7, 7): „Każdy ma własny dar od Boga, jeden taki, a drugi inny”. Otóż nie zachodziłoby ton gdyby wszystkie cnoty, które Bóg wlewa do serc naszych, każdy w równy sposób posiadał. A więc wszystkie cnoty nie są równe w jednym i tym samym człowieku.

2. Jeśli by wszystkie cnoty miały równe natężenie w tym samym człowieku, wówczas ktokolwiek przewyższałby drugiego jedną cnotą, przewyższałby go równocześnie wszystkimi cnotami, a to jest oczywiście fałszem, gdyż różnych świętych wysławiamy z powodu różnych cnót, np. Abrahama za wiarę, Mojżesza za łaskawość, Hioba za cierpliwość. Dlatego też w hymnie o każdym Wyznawcy śpiewamy, że nie znaleziono, który by podobnie jak on zachował prawo Najwyższego, gdyż każdy celował szczególnie w jakiejś cnotie. Nie wszystkie więc cnoty są równe w tym samym człowieku.

3. Jeśli by natężenie wszystkich cnót było równe, wówczas im większe byłoby to natężenie sprawności, z tym większą przyjemnością i ochoczością człowiek wykonywałby jej czynności. Lecz wiadomo z doświadczenia, że ten sam człowiek z większą przyjemnością i ochoczością spełnia uczynek jednej cnoty aniżeli drugiej. A więc nie wszystkie cnoty są równe w tym samym człowieku.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna³⁷³), równi męstwem, są także równi roztropnością i umiarkowaniem. A tak by nie było, jeśli by wszystkie cnoty tego samego człowieka nie były równe. A więc wszystkie cnoty są równe w tym samym człowieku.

Odpowiedź. Wielkość cnoty można ujmować, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule, już to ze względu na jej gatunek - i pod tym względem nie ma wątpliwości, że jedna cnota człowieka może być wyższą od drugiej, np. miłość od wiary i nadziei; już to ze względu na współmierność natężenia w danym człowieku. Otóż pod tym względem wszystkie cnoty są równe równością proporcji, w miarę jak współmiernie rosną w człowieku, podobnie jak palce u rąk, choć nie są równe wielkością, niemniej są równe współmiernością, skoro współmiernie rosną.

Tego rodzaju równość należy w ten sam sposób rozumieć jak i związek między cnotami, gdyż równość to także pewien związek cnót w odniesieniu do wielkości. Widzieliśmy zaś poprzednio³⁷⁴), że dwojako można ujmować przyczynę związku między cnotami: ci, którzy cztery cnoty kardynalne uważają za ogólne warunki wszystkich cnót, sądzą, że każda z nich zawiera się w pozostałych w jakiegokolwiek materii. Stąd cnoty w danej materii tylko wtedy byłyby równe, jeśli by zachodziła równość pomiędzy owymi warunkami. Tę przyczynę równości cnót wymienia św. Augustyn³⁷⁵), twierdząc, że jeśli by jacyś ludzie byli równi męstwem, ale nie roztropnością, wówczas męstwo nie byłoby rozropne, przynajmniej u niektórych z nich, a tym samym nie mieliby także równego męstwa, skoro męstwo niektórych pośród nich byłoby rozropniejsze. Podobnie z innymi cnotami.

Natomiast ci, którzy przyczynę związku między cnotami widzą w określonej materii, sądzą, że roztropność jest podstawą związku cnót obyczajowych, a miłość jest więzią cnót wlnych. Natomiast skłonność do cnoty zależy od podmiotu. Tak samo roztropność jest podstawą równości cnót ze względu na to, co jest istotnościowe (formalne) w każdej cnotie obyczajowej. Skoro bowiem rozum jest w równym stopniu doskonały w tym samym człowieku, w każdej materii cnót właściwy umiar rozumu musi być współmierny. Gdy zaś chodzi o to, co jest czynnikiem materialnym w cnotie (jej tworzywem), a mianowicie o skłonność do czynu cnotliwego, wówczas ten sam człowiek może być bardziej ochoczy, by spełniać uczynki tej, a nie innej cnoty, już to z natury, już to z powodu nawyku, już to wskutek daru łaski.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Apostoła należy rozumieć o darmo danych darach łaski Bożej, które nie wszystkim przysługują, ani też nie są równe w jednym i tym samym człowieku. Można je także rozumieć w odniesieniu do miary łaski uświęcającej ze względu na to, że jedni więcej od drugich obfitują we wszystkie cnoty z powodu większej roztropności lub także miłości, która jest więzią wszystkich cnót wlnych.

2. Jednego świętego wysławiamy z powodu jednej cnoty, a drugiego z powodu innej ze względu na wybitniejszą ochoczość do uczynków danej cnoty niż do drugiej.

3. Rozwiązanie tej trudności jest takie samo.

Artykuł 3

CZY CNOTY OBYCZAJOWE SĄ WYŻSZE OD UMYSŁOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe są wyższe od umysłowych, gdyż:

1. Co jest bardziej konieczne i trwalsze, jest lepsze. Lecz cnoty obyczajowe są trwalsze od nauk, które są cnotami umysłu. Są również bardziej konieczne w życiu ludzkim. A więc są wyższe od cnót umysłowych.

2. Cnota z istoty swej czyni dobrym tego, kto ją posiada. Otóż cnoty obyczajowe sprawiają to, umysłowe zaś nie, z wyjątkiem jednej tylko roztropności. A więc cnoty obyczajowe są lepsze od umysłowych.

3. Cel jest wyższy od środków. Lecz podług Arystotelesa³⁷⁶), cnota obyczajowa sprawia właściwe zamierzenie celu, roztropność zaś należyty wybór środków do celu. A więc cnota obyczajowa jest wyższa od roztropności, będącej cnotą umysłową.

Ale z drugiej strony cnota obyczajowa usprawnia władzę psychiczną, mającą tylko uczestnictwo w rozumie, cnota zaś umysłowa doskonali władzę, która z istoty swej jest rozumna, jak uczy Arystoteles³⁷⁷). A więc cnota umysłowa jest szlachetniejsza od obyczajowej.

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś może być większe lub mniejsze: bezwzględnie i pod pewnym względem. Zdarza się bowiem, że coś jest lepsze bezwzględnie, np. uprawiać filozofię niż bogacić się, ale pod pewnym względem nie jest lepsze, np. dla człowieka znajdującego się w nędzy. Otóż coś ma jakąś cechę bezwzględnie, jeśli ją ma z natury swego gatunku. Cnota zaś swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięcza przedmiotowi, jak to już widzieliśmy³⁷⁸). Dlatego, mówiąc bezwzględnie, ta cnota jest szlachetniejsza, która ma szlachetniejszy przedmiot. Nie ulega zaś wątpliwości, że przedmiot rozumu jest szlachetniejszy niż przedmiot pożądania. Rozum bowiem ujmuje swój przedmiot ogólnie, pożądanie zaś dąży do rzeczy, których istnienie jest szczególne. Dlatego, bezwzględnie mówiąc, cnoty umysłowe, doskonalące rozum, są szlachetniejsze od cnót obyczajowych, doskonalących pożądanie.

Natomiast ze względu na czynność, cnota obyczajowa, właśnie dlatego, że doskonali pożądanie, poruszające inne władze psychiczne do działania, jest szlachetniejsza. Ponieważ zaś coś jest cnotą dlatego, że jest źródłem czynności, skoro

jest doskonałością władzy, dlatego cecha cnotliwości bardziej przysługuje cnotom obyczajowym niż cnotom umysłowym, chociaż cnoty umysłowe, mówiąc bezwzględnie, są szlachetniejszymi sprawnościami.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnoty obyczajowe są trwalsze niż umysłowe wskutek urzeczywistniania ich w bieżącym życiu ogółu ludzi. Niemniej jest rzeczą jasną, że przedmioty nauk, jako konieczne i niezmiennie, są trwalsze niż przedmioty cnot obyczajowych, będące poszczególnymi czynnościami. Z tego zaś powodu, że cnoty obyczajowe są bardziej konieczne w życiu ludzkim, nie wynika, że są one bezwzględnie szlachetniejsze, lecz jedynie pod tym względem. Owszem, teoretyczne cnoty umysłowe dlatego właśnie, że nie są podporządkowane czemuś innemu, na sposób użytecznego środka w stosunku do celu, mają wyższą godność, gdyż przez nie poniekąd zaczyna się w nas szczęśliwość, która polega na oglądaniu prawdy, jak już widzieliśmy³⁷⁹).

2. Mówiąc bezwzględnie, dzięki cnotom obyczajowym człowiek jest dobry, a nie dzięki cnotom umysłowym, gdyż pożądanie pobudza do działania inne władze psychiczne. Ale to dowodzi tylko tyle, że cnota obyczajowa jest pod pewnym względem lepsza.

3. Roztropność nie tylko kieruje cnotami obyczajowymi przy wyborze środków, ale także przy wyznaczaniu celów. Celem zaś każdej cnoty obyczajowej jest osiągnięcie właściwego umiaru w danej materii. Otóż należyta roztropność wyznacza właśnie ów umiar.

Artykuł 4

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST CNOTĄ GŁÓWNĄ POMIĘDZY CNOTAMI OBYCZAJOWYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość nie jest główną cnotą obyczajową, gdyż:

1. Większą jest rzeczą dać komuś coś ze swego niż oddać komuś coś, co mu się należy. Otóż pierwsze zadanie należy do hojności, a drugie do sprawiedliwości. A więc hojność jest większą cnotą niż sprawiedliwość.

2. W każdym rodzaju to jest największe, co jest w nim najdoskonalsze. Otóż podług Pisma św. (Jak. 1, 4): „Cierpliwość ma doskonałe uczynki”. A więc cierpliwość jest większą cnotą niż sprawiedliwość.

3. Wielkoduszność, jak uczy Arystoteles³⁸⁰), dokonuje tego, co wielkie we wszystkich cnotach, a więc czyni wielką nawet samą sprawiedliwość. Jest więc większą od sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa³⁸¹), sprawiedliwość jest najjaśniejszą cnotą.

Odpowiedź. Cnota, ze względu na swój gatunek, może być większa lub mniejsza bezwzględnie lub pod pewnym względem. Bezwzględnie ta cnota jest większa, w której bardziej jaśnieje dobro rozumu, jak to już widzieliśmy³⁸²). Pod tym kątem widzenia sprawiedliwość, jako bliższa rozumowi, przewyższa wszystkie cnoty

obyczajowe. Wynika to zarówno z jej przedmiotu jak i jej podmiotu, którym jest pożądanie rozumne. Ze względu na przedmiot czyli materię cnoty, gdyż sprawiedliwość odnosi się do działań, przy pomocy których wprowadza ład nie tylko w samym człowieku, ale także w stosunku do innych ludzi. Dlatego sprawiedliwość jest najjaśniejszą spośród cnót, jak się wyraża Filozof. Pośród innych zaś cnót obyczajowych tym więcej w jakiejś cnotie jaśnieje dobro rozumu, w im większych rzeczach pożądanie jest uległe rozumowi. Największym zaś dobrem człowieka jest życie, gdyż wszystkie inne dobra od niego zależą. Dlatego męstwo, które poddaje rozumowi pożądanie rzeczy, odnoszących się do śmierci i życia, zajmuje pierwsze miejsce pomiędzy cnotami obyczajowymi, jakie dotyczą uczuć; niemniej jest podporządkowane sprawiedliwości. Stąd Filozof powiedział³⁸³), że z konieczności te cnoty są największe, które więcej niż inne najbardziej zasługują na cześć, skoro cnota jest siłą dobroczynną. Sprawiedliwych i mężnych najbardziej się czci. Męstwo jest pożyteczne podczas wojny, sprawiedliwość zaś podczas wojny i pokoju.

Po męstwie drugie miejsce ma umiarkowanie, poddające rozumowi pożądanie tych rzeczy, które służą bezpośrednio życiu jednostki lub gatunku, a więc pokarmu oraz przyjemności płciowych. Dlatego te trzy cnoty wraz z roztropnością nazywają się głównymi także ze względu na ich godność.

Natomiast pod pewnym względem jakaś cnota jest większa, w miarę jak stanowi oparcie lub ozdobę cnoty głównej. Podobnie jestestwo jest bezwzględnie wyższe godnością niż przypadłość; pewne jednak przypadłości pod pewnym względem mają większą godność niż jestestwo (substancja), w miarę jak ją przygodnie doskonala.

Rozwiązanie trudności. 1. Uczynki cnoty hojności należy oprzeć na uczynkach sprawiedliwości, gdyż jak mówi Arystoteles, gdy ktoś nie daje tego, co jego, nie spełnia uczynku hojności³⁸⁴). Hojność więc jest niemożliwa bez sprawiedliwości, odróżniającej swoje od cudzego. Sprawiedliwość zaś może być bez hojności. Dlatego w ujęciu bezwzględnym sprawiedliwość jest większą cnotą od hojności, gdyż ma ogólniejszy zakres i stanowi podstawę hojności; hojność zaś jest większa pod pewnym względem, gdyż stanowi ozdobę i uzupełnienie sprawiedliwości.

2. Cierpliwość ma doskonałe uczynki w znoszeniu zła, wykluczającym nie tylko niesprawiedliwą zemstę, jakiej zabrania również sprawiedliwość; nie tylko nienawiść, bo to czyni także miłość, i nie tylko gniew, gdyż to sprawia łagodność, ale nadto nieuporządkowany smutek, który jest korzeniem i zemsty, i nienawiści, i gniewu. Cierpliwość jednak nie jest bezwzględnie doskonalszą od innych cnót, gdyż męstwo wytrzymuje nie tylko przykrości bez niepokoju, jak to czyni cierpliwość, ale w razie potrzeby naraża się na nie. Dlatego ktokolwiek jest mężny, ten jest także cierpliwy, ale nie odwrotnie, gdyż cierpliwość jest pewnego rodzaju częścią męstwa.

3. Wielkoduszność jest niemożliwa bez uprzedniego istnienia innych cnót, jak uczy Filozof³⁸⁵). Stanowi więc jakby ich ozdobę. Jest więc większą od wszystkich innych, ale nie bezwzględnie.

Artykuł 5

CZY MĄDROŚĆ JEST NAJWIĘKSZĄ POŚRÓD CNÓT UMYSŁOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że mądrość nie jest największą pośród cnót umysłowych, gdyż:

1. Ten, kto rozkazuje, jest większy od tego, komu rozkazuje. Lecz wydaje się, że roztropność rozkazuje mądrości, gdyż podług Arystotelesa ³⁸⁶⁾ polityka orzeka, które nauki należy w państwie uprawiać, których kto ma się uczyć i w jakiej mierze. Polityka zaś jest częścią roztropności. Mądrość więc jako nauka jest niższą od roztropności.

2. Cnota z istoty swej zwraca człowieka ku szczęśliwości, gdyż jest przysposobieniem tego, co jest doskonale, w stosunku do tego, co jest najlepsze, jak się wyraża Filozof ³⁸⁷⁾. Lecz roztropność jest należyłą umiejętnością postępowania, prowadzącą człowieka do szczęśliwości, podczas gdy mądrość nie zajmuje się czynnościami ludzkimi, którymi osiąga się szczęśliwość. A więc roztropność jest większą cnotą niż mądrość.

3. Poznanie tym jest większe im jest doskonalsze. Lecz nasze poznanie spraw ludzkich, którymi zajmuje się wiedza, jest doskonalsze niż poznanie spraw Boskich, którymi zajmuje się mądrość, gdyż, jak mówi św. Augustyn ³⁸⁸⁾, sprawy te są niepojęte, zgodnie ze słowami Pisma św. (Hiob. 36, 26): „Oto Bóg wielki, przewyższający mądrość naszą”. A więc wiedza jest wyższą cnotą niż mądrość.

4. Poznanie zasad jest ważniejsze niż poznanie wniosków. Lecz mądrość podobnie jak inne nauki wysnuwa wnioski z pierwszych zasad myślenia, które są przedmiotem pojętności. A więc pojętność jest większą cnotą niż mądrość.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa ³⁸⁹⁾, mądrość jest głową wszystkich cnót.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy ³⁹⁰⁾, gatunkowa wielkość cnoty zależy od przedmiotu. Otóż przedmiot mądrości wznosi się ponad wszystkie przedmioty cnót umysłowych, gdyż obejmuje najwyższą przyczynę, jaką jest Bóg. Ponieważ zaś w świetle przyczyn oceniamy skutki, a w świetle wyższych przyczyn osądzamy przyczyny niższe, dlatego mądrość wydaje sąd o wszystkich cnotach umysłowych i porządkuje je jak architekt budowlę.

Rozwiązanie trudności. 1. Skoro roztropność odnosi się do spraw ludzkich, a mądrość do przyczyny najwyższej, to jasną jest rzeczą, że roztropność nie jest większą cnotą od mądrości, chyba w założeniu, że pośród wszystkich jestestw na świecie człowiek jest największym. Dlatego zgodnie z Filozofem ³⁹¹⁾ trzeba uznać, że roztropność nie rozkazuje mądrości, lecz raczej odwrotnie, gdyż jak mówi Apostoł (1 Kor. 2,15): „Duchowny rozsądza wszystko, a sam od nikogo nie jest sądzony”. Roztropność bowiem nie może się mieszać do spraw najwyższych, którymi zajmuje się mądrość, lecz rozkazuje w sprawach, służących mądrości, a mianowicie w tym, jak ludzie powinni dochodzić do mądrości. Tak więc roztropność jest sługą mądrości, wprowadza do niej, gotuje jej drogę, jak odźwierny królowi.

2. Roztropność zajmuje się tym, co prowadzi do szczęśliwości. Lecz mądrość rozważa sam przedmiot szczęśliwości a więc najwyższy byt poznawalny. Jeśliby to rozważanie mądrości w stosunku do jej przedmiotu było doskonałe, wówczas doskonała szczęśliwość polegałaby na działaniu mądrości. Ponieważ jednak uczynki mądrości w tym życiu są niedoskonałe w stosunku do jej przedmiotu, a mianowicie Boga, dlatego działanie mądrości jest poniekąd zapoczątkowaniem przyszłej szczęśliwości i uczestnictwem w niej. Tak więc mądrość jest bliższa szczęśliwości niż roztropność.

3. Podług Filozofa, jedna wiadomość jest wyższą od drugiej ze względu albo na przedmiot albo na pewność. Jeśli więc przedmioty wiedzy są równe w dobroci i godności, ta wiedza będzie wyższa, która odznacza się większą pewnością. Niemniej wiedza o rzeczach wyższych i ważniejszych, choćby mniejszą cieszyła się pewnością, jest cenniejszą aniżeli wiedza, odznaczająca się większą pewnością, ale odnosząca się do rzeczy niższych. Dlatego podług Filozofa³⁹²⁾, wielką jest rzeczą poznać sprawy niebieskie, choćby przy pomocy dowodów słabych, stwierdzających tylko prawdopodobieństwo. Tenże Myśliciel mówi gdzie indziej³⁹³⁾, że miłszą jest rzeczą poznać choćby niewiele, ale w dziedzinie spraw wyższych, aniżeli poznać wiele rzeczy mało ważnych. Mądrość zaś, do której należy poznanie Boga, w obecnym życiu nie może przysługiwać człowiekowi w sposób doskonały, jako jego własność, bo to jest przywilejem samego Boga, jak twierdzi Arystoteles³⁹⁴⁾. Niemniej ta odrobina wiedzy, jaką możemy dzięki mądrości mieć o Bogu, jest wyższa od wszelkiego innego poznania.

4. Prawda i poznanie pierwszych, nie dających się udowodnić zasad, zależy od zrozumienia wyrazów. Gdy bowiem zrozumiemy, czym jest całość i czym jest część, od razu poznajemy, że wszelka całość jest większa od swej części. Otóż zadaniem mądrości jest zrozumieć pojęcie bytu i niebytu, całości i części, oraz wszystkich właściwości bytu, wyrażonych w tego rodzaju zasadach przy pomocy wyrazów. Byt bowiem jest powszechnym i właściwym skutkiem najwyższej przyczyny, a mianowicie Boga. Dlatego mądrość nie tylko posługuje się zasadami nie dającymi się udowodnić, stanowiącymi przedmiot pojętności i podstawę do wysnuwania wniosków także w innych rodzajach wiedzy, ale nadto osądza je i broni ich, rozprawiając z tymi, którzy im przeczą. Tak więc mądrość jest wyższą cnotą niż pojętność.

Artykuł 6

CZY MIŁOŚĆ JEST NAJWIĘKSZĄ CNOTĄ TEOLOGICZNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest największą pośród cnot teologicznych, gdyż:

1. Wiara doskonali umysł, a nadzieja i miłość siłę pożądawczą. Wiara więc ma się tak do nadziei i miłości, jak cnota umysłowa do cnot obyczajowych. Lecz cnota umysłowa jest wyższa od cnoty obyczajowej. Więc wiara jest wyższą cnotą od nadziei i miłości.

2. To, co jest uzupełnieniem czegoś, jest większym od niego. Lecz nadzieja jest uzupełnieniem miłości, skoro opiera się na niej, jak stwierdza św. Augustyn³⁹⁵⁾. Nadto nadzieja dodaje miłości pewien zryw ku przedmiotowi umiłowanemu. A więc nadzieja

jest cnotą wyższą od miłości.

3. Przyczyna jest ważniejsza od skutku. Lecz wiara i nadzieja są przyczyną miłości, gdyż zgodnie z Glossą³⁹⁶), wiara rodzi nadzieję, a nadzieja miłość. A więc wiara i nadzieja są ważniejsze od miłości.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (1 Kor.13,13): wiara, nadzieja i miłość, „Teraz trwają te trzy rzeczy: ale z tych większa jest miłość”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy wielkość cnoty ze względu na jej gatunek zależy od przedmiotu. Ponieważ zaś wszystkie trzy cnoty teologiczne odnoszą się do Boga, jako właściwego sobie przedmiotu, nie można porównywać ich wartości podług tego, która z nich ma wyższy przedmiot, ale jedynie ze względu na to, która z nich jest bliższa swemu przedmiotowi. Otóż z tego względu miłość jest cnotą wyższą od innych. Inne bowiem cnoty z istoty swej wyrażają pewne oddalenie od przedmiotu: wiara bowiem odnosi się do rzeczy niewidzialnych, nadzieja zaś do rzeczy nieposiadanych; miłość natomiast do tego, co już się posiada, gdyż to, co jest ukochane, jest poniekąd w tym, kto kocha. Kto zaś kocha, ten podlega przyciąganiu ku zjednoczeniu się z przedmiotem ukochanym. Dlatego powiada Pismo św. (1 Jan 4,16): „Kto mieszka w miłości n w Bogu mieszka, a Bóg w nim”.

Rozwiązanie trudności. 1. Inny jest stosunek wiary i nadziei do miłości, a inny roztropności do cnót obyczajowych, a to dla dwóch powodów. Naprzód dlatego, że przedmiotem cnót teologicznych jest coś ponadludzkiego, podczas gdy przedmiotem roztropności i cnót obyczajowych są rzeczy podporządkowane człowiekowi. Otóż w odniesieniu do spraw nadludzkich miłość jest wyższa od poznania. Poznanie bowiem dokonuje się przez uobecnienie przedmiotu poznanego w podmiocie poznającym; miłość zaś przez przyciąganie podmiotu kochającego ku przedmiotowi ukochanemu. Otóż to co jest ponadludzkie, jest szlachetniejsze samo w sobie niż przez swe uobecnienie w człowieku, bo gdy coś istnieje w czymś, jest w nim w sposób odpowiadający temu, w czym jest. Wręcz przeciwnie ma się sprawa z rzeczami, które są poniżej człowieka.

Następnie roztropność kieruje pożądaniem, które jest przedmiotem cnót obyczajowych, lecz wiara nie kieruje ruchem pożądania, zdążającym ku Bogu, który jest przedmiotem cnót teologicznych, ale jedynie ukazuje ten przedmiot. Pożądanie tego przedmiotu wznosi się ponad ludzkie poznanie, zgodnie ze słowami Pisma św. (Ef. 3, 19): „Poznać przewyższającą wiedzę miłość Chrystusową”.

2. Wiara opiera się na miłości tego, co ktoś ma nadzieję osiągnąć, a więc na miłości pożądawczej, którą człowiek więcej kocha siebie niż ów przedmiot. Natomiast miłość nadprzyrodzona to miłość przyjacielska, do której prowadzi nadzieja.

3. Przyczyna doskonała jest wyższą od swego skutku, ale nie przyczyna, która tylko przysposabia. W przeciwnym bowiem razie gorąco byłoby ważniejsze od duszy, do której przysposabia ciało, a to jest oczywistą niedorzecznością. Tak więc wiara rodzi nadzieję, a nadzieja miłość w tym znaczeniu, że jedna przysposabia do drugiej.

ZAGADNIENIE 67

O TRWANIU CNÓT W PRZYSZŁYM ŻYCIU

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy cnoty obyczajowe pozostaną po śmierci w życiu przyszłym?
2. Czy pozostaną również cnoty umysłowe?
3. Czy pozostanie wiara?
4. Czy pozostanie nadzieja?
5. Czy pozostanie coś z wiary i nadziei?
6. Czy pozostanie miłość?

Artykuł 1

CZY CNOTY OBYCZAJOWE POZOSTANĄ W PRZYSZŁYM ŻYCIU PO ŚMIERCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe nie pozostaną w życiu przyszłym po śmierci, gdyż:

1. Ludzie w stanie wiecznej chwały będą podobni do Aniołów, jak świadczy Ewangelia (Mt.22, 30). Otóż byłoby rzeczą śmieszną przypisywać cnoty obyczajowe Aniołom. A więc także ludzie w przyszłym życiu nie będą mieli cnót obyczajowych.

2. Cnoty obyczajowe doskonałą człowieka w życiu czynnym, a tego nie będzie po śmierci, gdyż podług św. Grzegorza³⁹⁷), uczynki życia czynnego przeminą wraz ze śmiercią. A więc cnoty obyczajowe nie pozostaną po śmierci.

3. Umiarkowanie i męstwo, a więc cnoty obyczajowe, należą podług nauki Filozofa³⁹⁸), do nierozumnych sił duszy, a te ulegają zniszczeniu wraz z ciałem, gdyż są czynnościami narządów cielesnych. A więc cnoty obyczajowe nie pozostaną po śmierci.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Mądr.1,15) mówi: „sprawiedliwość wieczna jest i nieśmiertelna”.

Odpowiedź. Podług św. Augustyna³⁹³), Cycero odrzucał trwanie po Śmierci czterech cnót kardynalnych, przyjmując, że w życiu przyszłym ludzie będą szczęśliwi z samego poznania natury, w której nie ma niczego, co byłoby lepsze lub godniejsze kochania, gdyż chodzi o naturę, która stworzyła wszystkie inne natury. Sam św. Augustyn przyjmuje istnienie czterech cnót kardynalnych w życiu pośmiertnym, ale w inny sposób niż w tym życiu.

By to wyjaśnić, należy uprzytomnić sobie, co w tych cnotach jest istotnościowe, a co tworzywowe. Czynnikiem tworzywowym jest w nich skłonność pożądania do uczuć lub działań podług właściwej miary. Ponieważ jednak tę miarę określa rozum, dlatego porządek rozumu jest istotnościowym czynnikiem we wszystkich cnotach. Tak więc cnoty obyczajowe w życiu przyszłym nie pozostaną w odniesieniu do tego, co w nich jest materialne. W życiu przyszłym bowiem nie będzie ani pożądliwości, ani przyjemności związanych z jedzeniem i czynnościami płciowymi, ani lęku czy odwagi

w obliczu niebezpieczeństwa śmierci, ani podziału lub wymiany rzeczy, którymi posługujemy się w tym życiu.

Natomiast to, co jest istotnościowe w tych cnotach, pozostanie u błogosławionych w życiu przyszłym w sposób najdoskonalszy, gdyż rozum każdego z nich będzie najlepiej nastawiony w stosunku do ich stanu, pożądanie zaś działać będzie całkiem zgodnie z porządkiem rozumu odnośnie do tego stanu. Dlatego św. Augustyn w tymże miejscu uczy, że w tym stanie roztropność będzie bez jakiegokolwiek niebezpieczeństwa błędu, męstwo bez przykrości w znoszeniu zła, umiarkowanie bez oporu żądy, gdyż roztropność sprawi, że nikt tam nie będzie nad Boga przekładał jakiegokolwiek dobra lub na równi go cenił; męstwo spowoduje najmocniejsze przyłgnięcie do Niego, umiarkowanie uwolni od wszelkiej złej rozkoszy, sprawiedliwość wreszcie urzeczywistni pełne poddanie się Bogu, bo już w tym życiu sprawiedliwość usprawia w poddaniu się przełożonym.

Rozwiązanie trudności. 1. Filozof mówi tu o tym, co jest tworzywem w cnotach obyczajowych, a więc o takich rzeczach jak wymiana, sprzedaż, kupno w sprawiedliwości, rzeczy straszne i niebezpieczeństwa w męstwie, nieopanowane pożądliwości w umiarkowaniu.

2. To, co należy do życia czynnego, stanowi tworzywo cnoty.

3. Dwojaki jest stan życia po Śmierci: przed zmartwychwstaniem, kiedy dusze będą oddzielone od ciał i po zmartwychwstaniu, gdy znów się połączą z ciałami. W tym drugim wypadku będą istniały nierozumne siły w narządach cielesnych tak jak obecnie. Dlatego popęd do walki będzie podmiotem męstwa, a popęd do przyjemności podmiotem umiarkowania, w miarę jak jeden i drugi będzie doskonale przysposobiony do słuchania rozumu. Natomiast przed zmartwychwstaniem sił nierozumnych uczynkowo (aktualnie) nie będzie ich w duszy, gdyż będą tylko jakby zakorzenione w istocie duszy, jak to widzieliśmy poprzednio ⁴⁰⁰). Dlatego cnoty obyczajowe będą wówczas również jakby zakorzenione w rozumie i woli, w których zawierają się zarodki wszystkich cnót, jak to już widzieliśmy ⁴⁰¹). Ale sprawiedliwość, o której powiedziano, że jest „wieczna i nieśmiertelna” (Mądr.1,15), pozostanie także uczynkowo zarówno ze względu na podmiot, gdyż wola nie ulega zniszczeniu, jak i ze względu na podobieństwo czynów.

Artykuł 2

CZY CNOTY UMYŚŁOWE POZOSTANĄ W PRZYSZŁYM ŻYCIU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty umysłowe nie pozostaną w życiu pośmiertnym, gdyż:

1. Podług Pisma św. (1 Kor. 13, 8-9) „wiedza zniweczona zostanie, bo po części tylko poznamy”. Otóż podobnie częściowe, czyli niedoskonałe, jest nie tylko poznanie wiedzy, ale także innych cnót umysłowych, jak długo trwa obecne życie. A więc wszystkie cnoty umysłowe ustaną w życiu przyszłym.

2. Według Filozofa ⁴⁰²) wiedza, jako cnota, nie łatwo podlega zmianom, gdyż traci się ją tylko wskutek jakiegoś silnego zaburzenia lub choroby. Otóż śmierć jest

największym zaburzeniem dla ciała ludzkiego. A więc ani wiedza ani inne cnoty umysłowe nie pozostaną w życiu pośmiertnym.

3. Cnoty umysłowe doskonałą umysł w dobrym spełnianiu właściwych im czynności. Ale chyba w życiu przyszłym nie będzie czynności umysłowych, skoro dusza niczego nie poznaje bez wyobrażeń, jak uczy Filozof⁴⁰³). W życiu pośmiertnym zaś wyobrażeń nie będzie, gdyż zależą od narządów cielesnych. A więc w życiu pośmiertnym nie będzie cnót umysłowych.

Ale z drugiej strony mocniejsze jest poznanie rzeczy powszechnych i koniecznych aniżeli poszczególnych i przygodnych. Otóż w życiu pośmiertnym będzie poznanie rzeczy poszczególnych i przygodnych, np. tego, co ktoś zrobił lub czego doznał, skoro podług Ewangelii (Łk. 16, 25), Abraham mówił do potępionego bogacza: „Wspomnij, że za życia twego otrzymałeś dobra, a Łazarz przeciwnie złe”. A więc tym bardziej będzie poznanie rzeczy powszechnych i koniecznych, będących przedmiotem wiedzy oraz innych cnót umysłowych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy⁴⁰⁴), niektórzy myśliciele odrzucali istnienie form poznawczych, wówczas gdy się uczynkowo (aktualnie) nie myśli; oraz zachowanie tychże form po ustaniu czynności poznawczej, za wyjątkiem sił zmysłowych, takich jak wyobrażenia i pamięć, będących funkcjami narządów cielesnych, które ulegają zniszczeniu wraz ze śmiercią ciała. Dlatego, zdaniem tych myślicieli, wiedza i każda inna cnota umysłowa nie pozostanie po śmierci ciała.

Pogląd ten sprzeciwia się zdaniu Arystotelesa⁴⁰⁵), że umysł możliwościowy jest w rzeczywistości czynny (jest w akcji), gdy staje się tym, co poznaje właśnie dlatego, że jest w możliwości aktualnego poznania tego przedmiotu. Sprzeciwia się także rozumowi, gdyż umysł możliwościowy przyjmuje formy umysłowe w sposób niezmienny, zgodnie ze swą naturą. Dlatego umysł ten nazwano jakby przechowalnią form poznawczych.

Natomiast wyobrażenia, przy pomocy których myślimy w tym życiu, wytwarzając sobie umysłowe formy poznawcze, ulegają zniszczeniu z chwilą śmierci. Dlatego cnoty umysłowe, w których wyobrażenia pełnią rolę jakby tworzywa, z tego względu ulegają zniszczeniu wraz ze śmiercią ciała, natomiast trwają nadal ze względu na umysłowe formy poznawcze w umyśle możliwościowym, gdyż formy te stanowią czynnik istotnościowy w cnotach umysłowych. Tak więc cnoty umysłowe pozostają w życiu pośmiertnym co do tego istotnościowego ich czynnika, ale nie co do ich tworzywa, podobnie jak i cnoty obyczajowe.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Apostoła należy odnieść do tego, co jest czynnikiem tworzywowym (materialnym) w wiedzy, oraz do sposobu poznania, gdyż w życiu pośmiertnym nie będzie wyobrażeń ani posługiwania się wiedzą przez zwracanie się do nich wskutek śmierci ciała.

2. Choroba niszczy sprawność wiedzy w stosunku do jej tworzywa (czynnika materialnego), a mianowicie wyobrażeń ale nie w stosunku do umysłowych form poznawczych, które są w umyśle możliwościowym.

3. Dusza oddzielona od ciała po śmierci poznaje nie przez zwracanie się do wyobrażeń, ale w inny sposób, jak widzieliśmy w I części⁴⁰⁶). Tak więc po śmierci

wiedza pozostaje, ale nie pozostaje obecny sposób posługiwania się nią, podobnie jak to powiedzieliśmy o cnotach obyczajowych⁴⁰⁷).

Artykuł 3

CZY WIARA POZOSTAJE W ŻYCIU POŚMIERTNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wiara pozostaje w życiu pośmiertnym, gdyż:

1. Wiara jest cnotą wyższą od wiedzy, która zostanie po śmierci, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. A więc także wiara.

2. Pismo św. powiada (1 Kor.3, 11): „innego fundamentu nikt założyć nie może okrom tego, który założony jest, a jest nim Chrystus Jezus”, tzn. wiara w Jezusa Chrystusa. Lecz po usunięciu fundamentu nie pozostaje budynek, na nim wzniesiony. A więc jeśli w życiu pośmiertnym nie pozostanie wiara, nie pozostanie żadna inna cnota. A to jest niesłuszne twierdzenie.

3. Poznanie przez wiarę i poznanie przez chwałę różnią się tak, jak to, co niedoskonałe, od tego, co jest doskonałe. Lecz poznanie niedoskonałe może być razem z poznaniem doskonałym, podobnie jak w Aniołach jest równocześnie poznanie zasad bytu oraz samego bytu w ich własnej naturze, a w ludziach poznanie tego samego wniosku przy pomocy ścisłego dowodu oraz rozumowania opartego na prawdopodobieństwie. A więc wiara może być równocześnie z poznaniem przez chwałę.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (2 Kor.5, 6): „Dopóki jesteśmy w ciele, przebywamy na obczyźnie, daleko od Pana; przez wiarę bowiem chodzimy, a nie przez widzenie”. Błogosławieni zaś, którzy są w chwale, nie przebywają daleko od Pana, lecz są obecni z Nim. A więc wiara nie pozostaje w pośmiertnym życiu w chwale.

Odpowiedź. Przeciwiństwo jest istotnym, opartym na właściwej przyczynie powodem, że jedna rzecz wyklucza drugą, gdyż we wszelkim wykluczaniu się istnieje przeciwiństwo między twierdzeniem a przeczeniem. Otóż w niektórych rzeczach istnieje przeciwiństwo form (cech), np. w barwach między bielą a czernią; w innych zaś przeciwiństwo między doskonałością a niedoskonałością, gdy mówimy, że coś jest mniej lub więcej takie a takie, np. mniej lub więcej gorące. Ponieważ zaś doskonałość i niedoskonałość wzajemnie się wykluczają, nie mogą być równocześnie pod tym samym względem.

Trzeba jednak pamiętać, że niedoskonałość niekiedy należy do natury danej rzeczy i jej gatunku, np. brak rozumu należy do natury konia i wołu. Ponieważ zaś ta sama liczebnie rzecz nie może przejść z jednego gatunku do drugiego, dlatego po usunięciu takiej niedoskonałości, zmienia się gatunek rzeczy, np. jeśliby wół lub koń stał się rozumny. Niekiedy zaś niedoskonałość nie należy do natury gatunku, lecz jest czymś przygodnym dla jednostki z jakiejś innej przyczyny, np. gdy człowiekowi przydarzy się brak rozumu z powodu przeszkody w jego używaniu wskutek snu lub opilstwa itp. Po usunięciu takiej przeszkody, istota rzeczy pozostaje.

Otóż nie ulega wątpliwości, że niedoskonałość poznania należy do istoty wiary, gdyż jej określenie podaje, że „wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy, przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych”, jak mówi Pismo św. (Żyd.11, 1). A św. Augustyn dodaje: „Czymże jest wiara? Uznaniem rzeczy niewidzialnych”⁴⁰⁸). Niedoskonałością zaś poznania jest brak ujawnienia i widzenia w tym poznaniu. Tak więc niedoskonałość w poznaniu należy do natury wiary, która dlatego nie może być doskonałym poznaniem, dopóki pozostaje tą wiara.

Z kolei należy zbadać, czy wiara może być równocześnie z poznaniem doskonałym, bo nic nie przeszkadza, by pewien rodzaj poznania niedoskonałego towarzyszył poznaniu doskonałemu. Otóż trzeba wziąć pod uwagę, że poznanie może być niedoskonałe w trojaki sposób: a) ze strony poznawalnego przedmiotu, b) ze strony środków, którymi je poznajemy, oraz c) ze strony podmiotu. a) Ze strony przedmiotu poznawalnego doskonale i niedoskonale, poznanie bytu w jego zasadach (poranne) różni się od poznania go w jego własnej naturze (wieczorne) w Aniołach. Pierwszy bowiem rodzaj poznania dokonuje się w nich przez ogląd rzeczy podług ich bytu w Słowie; drugi natomiast przez ogląd tych rzeczy podług tego ich bytu, jaki mają w swej naturze, a więc niedoskonałego w porównaniu z pierwszym. b) Ze strony środków poznania doskonałego i niedoskonałego różnica polega na tym, że pierwsze uzasadnia wnioski na podstawie ścisłego dowodu, a drugie na podstawie dowodu z prawdopodobieństwa. c) Ze strony podmiotu poznanie różni się doskonałością zależnie od tego, czy jest mniemaniem, wiarą czy też wiedzą. W pojęciu bowiem mniemania zawiera się przyjęcie jednej z dwu przeciwnych sobie możliwości, połączone jednak z obawą, że ta druga możliwość może być prawdziwa. Mniemaniu więc nie towarzyszy mocne uznanie, w przeciwieństwie do wiedzy, której to mocne uznanie towarzyszy wraz z umysłowym oglądem prawdy. Wiedza bowiem odznacza się pewnością, wpływającą ze zrozumienia zasad. Wiara zaś jest w pośrodku między mniemaniem a wiedzą: przewyższa mniemanie mocnym uznaniem, ale nie dorównuje wiedzy z braku oglądu prawdy.

Otóż nie ulega wątpliwości, że to, co doskonałe i to, co niedoskonałe, nie mogą być równocześnie pod tym samym względem, ale mogą być równocześnie w innym podmiocie. Tak więc ze strony przedmiotu: doskonałe i niedoskonałe poznanie o tym samym przedmiocie w żaden sposób nie może być równocześnie w tym samym podmiocie. Natomiast ze strony środka poznawczego oraz ze strony podmiotu poznającego jest możliwe, by poznanie doskonałe i niedoskonałe zachodziło równocześnie w tym samym podmiocie lub by dokonało się przy pomocy tego samego środka. Nic bowiem nie przeszkadza, by ten sam człowiek równocześnie i w tej samej czynności, przy pomocy tego samego środka poznawczego poznał dwie rzeczy, z których jedna jest doskonała, a druga niedoskonała, np. zdrowie i chorobę, dobro i zło. Podobnie jest rzeczą niemożliwą, by poznanie doskonałe i niedoskonałe ze strony środka poznawczego, urzeczywistniało się przy pomocy tego, samego środka, ale nic nie przeszkadza, by jedno i drugie poznanie miało ten sam przedmiot i ten sam podmiot. Wreszcie niemożliwą jest rzeczą, by poznanie doskonałe i niedoskonałe ze strony podmiotu mogło być równocześnie w tym samym podmiocie. Otóż wiara w swym pojęciu zawiera niedoskonałość ze strony podmiotu, gdyż kto wierzy, nie widzi tego w co wierzy. W pojęciu zaś szczęśliwości zawiera się doskonałość ze strony podmiotu, gdyż błogosławiony widzi to co go uszczęśliwia, jak to poprzednio

widzieliśmy ⁴⁰⁹). Tak więc jest jasne, że wiara nie może być równocześnie ze szczęśliwością w tym samym podmiocie.

Rozwiązanie trudności. 1. Wiara jest cnotą wyższą od wiedzy ze strony przedmiotu, gdyż przedmiotem wiary jest pierwsza Prawda. Lecz wiedza ma doskonalszy sposób poznania, który nie sprzeciwia się szczęśliwości, czyli oglądaniu Istoty Bożej, podczas gdy sposób poznania w wierze sprzeciwia się temu oglądowi.

2. Wiara jest podstawą o tyle, o ile jest poznaniem. Gdy więc poznanie będzie doskonalsze, także jego podstawa będzie doskonalsza.

3. Rozwiązanie tej trudności zawiera się w odpowiedzi.

Artykuł 4

CZY NADZIEJA ZOSTANIE PO ŚMIERCI W STANIE CHWAŁY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja zostanie po śmierci, w stanie chwały, gdyż:

1. Nadzieja lepiej doskonali pożądanie ludzkie aniżeli cnoty obyczajowe, które pozostają w przyszłym życiu, jak uczy św. Augustyn ⁴¹⁰), a więc tym bardziej nadzieja.

2. Nadziei przeciwstawia się bojaźń, a ta pozostanie w przyszłym życiu: u błogosławionych będzie to bojaźń synowska, u potępionych bojaźń kary. A więc z tego samego powodu zostanie także nadzieja.

3. Nadzieja, podobnie jak i pragnienie, dotyczą przyszłego dobra. Lecz u błogosławionych pozostanie nadzieja przyszłego dobra zarówno w stosunku do chwały ciała, której dusze błogosławione pragną, jak i w stosunku do chwały samej duszy, w myśl słów Pisma św. (Ekli. 24, 29): „Którzy mię jedzą, jeszcze łaknąć będą; a którzy mnie Piją, jeszcze pragnąć będą”. A Piotr Apostoł dodaje (1 Piotr 1,12): „Aniołowie wejrzeć pragną”. A więc nadzieja jest możliwa u błogosławionych w życiu przyszłym.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Rzym.8, 24): „Tego bowiem, co ktoś widzi, jakżeż się może jeszcze spodziewać?” Otóż błogosławieni widzą to, co jest przedmiotem nadziei, a mianowicie Boga. A więc nie ma u nich nadziei.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, to, co z istoty swej wyraża niedoskonałość podmiotu, nie może być w podmiocie, który doskonale posiada przeciwną doskonałość, podobnie jak ruch, który w swym pojęciu zawiera pewną niedoskonałość podmiotu, gdyż jest czynnością podmiotu istniejącego w możności, w miarę jak jest w tej możności, gdy ta możność zostanie urzeczywistniona, przestaje być ruchem; nie bieleje bowiem to, co się już stało białe. Nadzieja zaś wyraża pewien ruch ku nie posiadanemu jeszcze dobru, jak to widzieliśmy poprzednio ⁴¹¹). Dlatego kiedy się będzie miało to, co było przedmiotem nadziei, nie będzie już nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Nadzieja jest wyższą od cnót obyczajowych ze względu na przedmiot, którym jest Bóg. Lecz czynności cnót obyczajowych nie sprzeciwiają się doskonałości szczęścia, tak jak czynności nadziei, gdyż cnoty

obyczajowe już nie będą miały twórcy, które by mogło sprzeciwiać się tej doskonałości. Cnoty obyczajowe bowiem doskonałą pożądaną nie tylko w stosunku do tego, czego się jeszcze nie posiada, ale także w stosunku do tego, co się już obecnie ma.

2. Dwojaka jest bojaźń, jak to zobaczymy ⁴¹²⁾: synowska oraz słuźalcza. Ta ostatnia jest bojaźnią kary, która jest niemożliwa w wiecznej chwale, gdyż nie będzie tam powodu do kary. Bojaźń synowska zaś ma dwa przejawy. czić Boga, i pod tym względem taka bojaźń pozostanie w stanie chwały; oraz lękać się oddzielenia od Niego. Otóż w stosunku do tego drugiego przejawu nie będzie bojaźni w stanie chwały, gdyż takie oddzielenie byłoby złem. A tam nie będzie już żadnego zła, zgodnie ze słowami Pisma św. (Przyp.1, 33): „Kto mię usłucha, bez bojaźni będzie odpoczywał i zażyje obfitości, wolny od bojaźni przed złem”. Bojaźń zaś przeciwstawia się nadziei ze względu na przeciwieństwo między dobrem a złem, jak to widzieliśmy uprzednio⁴¹¹⁾. Dlatego bojaźń, która pozostanie w chwale wiecznej, nie sprzeciwia się nadziei.

U potępionych zaś bardziej może być bojaźń kary niż nadzieja chwały u błogosławionych, gdyż u pierwszych zachodzi następstwo kar, mogą więc bać się zła przyszłego, co stanowi istotę bojaźni. Natomiast chwała wieczna nie zawiera w sobie następstwa, gdyż jest uczestnictwem w wieczności, w której nie ma ani przeszłości ani przyszłości, lecz tylko teraźniejszość. Ale właściwie mówiąc, ani u potępionych nie ma bojaźni w ścisłym znaczeniu, gdyż jak widzieliśmy⁴¹⁴⁾, bojaźń zawsze łączy się z jakąś nadzieją wymknięcia się ze zła, a tej nadziei potępieni nie mają, ani więc tym samym nie mają bojaźni, chyba że bojaźń rozumie się w znaczeniu każdego oczekiwania zła przyszłego.

3. U błogosławionych jest niemożliwe pragnienie chwały dla duszy, gdyż już ją mają. Jeśli więc mówimy o pragnieniu i łaknieniu u nich, mamy na myśli, że nigdy się nie znudzą. Natomiast w duszy świętej może istnieć pragnienie chwały dla ciała, ale nie nadzieja ani jako cnota teologiczna, gdyż jej przedmiotem jest Bóg, a nie jakieś dobro stworzone, ani w znaczeniu ogólnym, gdyż przedmiotem nadziei jest dobro trudne do zdobycia. Dobro zaś, które w sposób nieutralny posiadamy, nie przedstawia się nam w postaci rzeczy trudnej. Nie jest np. ściśle powiedzenie, że jeśli ktoś ma pieniądze, może mieć nadzieję, że kupi sobie coś, co w każdej chwili może kupić. Podobnie błogosławieni, mając już chwałę duszy, w ścisłym znaczeniu, nie mają nadziei zdobyć sobie chwałę dla ciała, ale pragną jej.

Artykuł 5

CZY COŚ Z WIARY I NADZIEI POZOSTANIE W STANIE CHWAŁY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że coś z wiary i nadziei pozostanie w stanie chwały, gdyż:

1. Gdy się usunie to, co stanowi dla jakiegoś bytu jego właściwość, pozostanie to co jest mu wspólne z innymi bytami. Stąd powiada Filozof ⁴¹⁵⁾, że gdy się kogoś pozbawi rozumności, pozostanie mu życie, a gdy pozbawi się go również życia, pozostanie byt. Lecz wiara ma coś wspólnego ze szczęśliwością, a mianowicie samo

poznanie. To zaś, co jest jej właściwością, a mianowicie poznanie jakby w zwierciadle tajemnicy, ustanie. Niemniej zostanie samo poznanie wiary.

2. Wiara jest dobrem duchowym, zgodnie z nauką św. Pawła Apostoła (Ef. 1, 18): „Bóg ... oświecił oczy serca waszego w poznaniu Jego”. Ale to światło jest niedoskonałe w porównaniu do światła chwały, o którym mówi Psalmista (Ps. 35,10): „W świetle Twoim ujrzemy światło”. Otóż światło niedoskonałe pozostaje, gdy nastanie światło doskonałe. Wszak świeca nie zgaśnie dlatego, że zaświeciło słońce. A więc wydaje się, że światło wiary pozostanie ze światłem chwały.

3. Istota sprawności nie zatracą się, gdy usunie się jej tworzywo (materię), gdyż np. człowiek może zachować sprawność hojności, gdy straci pieniądze, nie może tylko wykonywać czynności właściwych tej cnocie. Przedmiotem zaś wiary jest Pierwsza Prawda nie oglądana. A więc gdy nastąpi widzenie Pierwszej Prawdy, ustanie wprowadzie brak oglądu, ale pozostanie sprawność wiary.

Ale z drugiej strony wiara jest sprawnością niezłożoną. To zaś, co jest niezłożone, albo w całości zatracą się albo w całości pozostaje. Skoro zaś wiara nie zostanie w całości, lecz zostanie niejako opróżniona, wobec tego zostanie w całości usunięta.

Odpowiedź. Niektórzy twierdzili, że w stanie chwały wiecznej nadzieja całkowicie ustanie; a wiara częściowo, a mianowicie ze względu na swą tajemniczość, ustanie, a częściowo pozostanie, a mianowicie ze względu na swój charakter poznawczy. Jeśli to twierdzenie będziemy rozumieli w znaczeniu dwóch różnych rzeczy co do liczby, ale tożsamy rodzajowo, wówczas trzeba je uznać za jak najbardziej prawdziwe. Wiara bowiem i widzenie w wiecznej Ojczyźnie przynależą do wspólnego rodzaju, a mianowicie tak wiara jak i to widzenie są poznaniem. Natomiast nadzieja nie należy do tego samego rodzaju co szczęśliwość, gdyż nadzieja ma się tak do radowania się szczęśliwością, jak ruch do spoczynku u swego kresu.

Natomiast jest rzeczą całkowicie niemożliwą, by to samo co do liczby poznanie, którym jest wiara, pozostało w Ojczyźnie. Kiedy bowiem usunie się różnicę gatunkową, natura rodzaju nie pozostaje tą samą co do liczby. Np. gdy usunie się różnicę stanowiącą o bieli, istota barwy nie pozostaje ta sama co do liczby tak, by ta sama co do liczby barwa raz była bielą, a kiedy indziej czernią. Stosunek bowiem rodzaju do różnicy gatunkowej nie jest taki jak stosunek materii do formy (istotności), której usunięcie nie powoduje usunięcia materii. Nie pozostaje ta sama co do liczby natura rodzaju, gdy się usunie różnicę gatunkową. Rodzaj bowiem oraz różnica gatunkowa nie są częściami gatunku, gdyż w przeciwnym razie nie można by ich orzekać o gatunku. Podobnie więc jak gatunek wyraża całość, a więc zespół złożony z materii i formy w rzeczach materialnych, tak też różnica gatunkowa wyraża całość. Podobnie rodzaj, z tym jednak zastrzeżeniem, że rodzaj wyraża całość ze względu na materię, różnica gatunkowa ze względu na istotność i wreszcie gatunek wyraża tę całość ze względu na jedno i drugie. Np. w człowieku natura zmysłowa do umysłowej ma się tak jak materia do formy. Natomiast „zwierzę” wyraża byt, który ma naturę zmysłową, „rozumność” zaś wyraża to, co ma naturę umysłową, i wreszcie „człowiek” wyraża byt, który ma naturę jedną i drugą. Tak więc te trzy rzeczy oznaczają to samo, ale nie pod tym samym kątem widzenia. Skoro więc różnica określa tylko rodzaj, jeśli się ją usunie, nie pozostanie ta sama istota rodzaju. Nie będzie np. ta sama

„zwierzęcość”, jeśli się zmieni dusza, określająca tę zwierzęcość. A zatem nie będzie to samo liczebnie poznanie, które naprzód było przez wiarę, a następnie przez bezpośrednie oglądanie. Nic więc z tego, co było w wierze, nie pozostanie w Ojczyźnie tym samym, czy było w wierze ani pod względem tożsamości liczebnej ani gatunkowej, lecz jedynie pozostanie tym samym rodzajowo.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy się usunie rozumność, „życie” nie będzie to samo co do liczby, lecz jedynie co do rodzaju.

2. Niedoskonałość światła świecy nie przeciwstawia się doskonałości światła słonecznego, gdyż jedno i drugie jest w różnych podmiotach. Lecz niedoskonałość wiary i doskonałość chwały sprzeciwiają się sobie nawzajem i odnoszą się do tego samego podmiotu. Nie mogą być przeto równocześnie, podobnie jak jasność powietrza z jego ciemnością.

3. Kto stracił pieniądze, nie stracił możliwości zdobycia ich i dlatego mimo tej utraty pozostaje w nim sprawność hojności. Natomiast w stanie chwały nie tylko ustanie przedmiot wiary, którym jest ton czego się nie widzi, ale także sama możliwość wierzenia wskutek trwałości szczęścia wiecznego. Pozostanie takiej sprawności byłoby zbyt bezużyteczne.

Artykuł 6

CZY MIŁOŚĆ POZOSTANIE W ŻYCIU POŚMIERTNYM W CHWALE WIECZNEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie pozostanie w przyszłym życiu, gdyż:

1. Według Apostoła (1 Kor 13, 10): „Gdy przyjdzie to co doskonałe, zniszczy to co było częściowe”, czyli to co było niedoskonałe. Lecz miłość w tym życiu jest niedoskonała. A więc ustanie z nadejściem doskonałości chwały wiecznej.

2. Przedmiot stanowi o różnicowaniu sprawności i uczynków. Przedmiotem zaś miłości jest dobro poznane. Skoro więc inne jest poznanie w obecnym życiu, a inne w życiu przyszłym, wydaje się, że nie będzie tam ta sama miłość co tu.

3. Rzeczy niedoskonałe, które mają tę samą istotę, mogą przez ciągły wzrost osiągnąć równość w doskonałości. Lecz miłość z tej ziemi nigdy nie może zrównać się z miłością w Ojczyźnie. A więc miłość z tej ziemi nie pozostanie w Ojczyźnie.

Ale z drugiej strony, powiada Apostoł (1 Kor. 13, 8): „Miłość nigdy nie ginie”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w trzecim artykule, kiedy niedoskonałość jakiejś rzeczy nie jest dla niej istotną, wypływającą z natury gatunku, wówczas nic nie przeszkadza, by ta sama co do liczby rzecz, która przedtem była niedoskonała, później stała się doskonałą, np. człowiek rosnąc, doskonali się, biel zwiększa swe natężenie. Otóż miłość jest pewnym ukochaniem, dla którego nie jest rzeczą istotną, by było niedoskonałe, gdyż może odnosić się do dobra obecnego i nieobecnego, widzianego i nie widzianego. Dlatego doskonałość chwały nie usunie miłości ani jej nie opróżni, lecz pozostawi ją tę samą co do liczby.

Rozwiązanie trudności. 1. Niedoskonałość miłości jest dla niej czymś przygodnym, gdyż niedoskonałość nie należy do istoty miłości. Kiedy zaś usunie się to, co jest przygodne, niemniej pozostaje istota rzeczy. Dlatego usunięcie tego, co w miłości jest niedoskonałe, nie spowoduje usunięcia samej miłości.

2. Przedmiotem miłości nie jest samo poznanie, bo gdyby tak było, miłość nasza na ziemi nie byłaby tą samą co miłość w chwale wiecznej. Przedmiotem miłości jest natomiast dobro poznane, które tu i tam jest to samo, a mianowicie Bóg.

3. Miłość na tej ziemi przez swój wzrost nie może zrównać się z miłością w Ojczyźnie z powodu różnicy w przyczynach w jednym i w drugim wypadku. Przyczyną zaś miłości jest pewne widzenie, jak stwierdza nawet Arystoteles⁴¹⁶. Im doskonalej zaś Boga poznajemy, tym doskonalej Go kochamy.

ZAGADNIENIE 68

O DARACH DUCHA ŚWIĘTEGO

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy dary Ducha Świętego różnią się od cnót?
2. O konieczności darów.
3. Czy dary są sprawnościami?
4. Jakie są te dary i ile ich jest?
5. Czy istnieje związek między darami?
6. Czy dary pozostają w Ojczyźnie?
7. Wzajemny stosunek darów.
8. Stosunek darów do cnót.

Artykuł 1

CZY DARY RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary nie różnią się od cnót, gdyż:

1. Św. Grzegorz, tłumacząc słowa Pisma św., że Hiob miał siedem synów (Hiob. 1, 2), powiada⁴¹⁷, że w nas rodzi się siedem synów, gdy przez poczęcie dobrej myśli pod wpływem Ducha Świętego wytwarza się w nas siedem cnót. Na potwierdzenie tych słów przytacza słowa Pisma św. (Iz.11, 2): „I spocznie na nim duch pojętności itd.”, wyliczające siedem darów Ducha Świętego. A więc dary te są cnotami.

2. Św. Augustyn⁴¹⁸ tłumacząc słowa Ewangelii (Mt. 12, 45), że diabeł bierze z sobą siedem innych duchów, powiada, że w tekście tym chodzi o siedem wad, przeciwstawnych siedmiu cnotom Ducha świętego, czyli siedmiu Jego darom. Siedem zaś wad sprzeciwia się cnotom w pospolitym znaczeniu tego słowa A więc dary nie różnią się od cnót.

3. Rzeczy, którym przysługuje takie samo określenie, nie różnią się między sobą. Lecz określenie cnoty pasuje również do darów, bo przecież darem jest „dobra jakość umysłu, dzięki której dobrze się żyje” itd. Podobnie określenie darów Ducha

Świętego pasuje do cnót wlnych, wszak dar według Filozofa⁴¹⁹), to udzielenie czegoś bez zwrotu. A więc cnoty i dary nie różnią się.

4. Wiele spośród wyliczonych w Piśmie św. darów należy do cnót, tak np. mądrość, umiejętność i wiedza są cnotami umysłowymi, rada należy do roztropności, pobożność do sprawiedliwości, męstwo jest również cnotą obyczajową. A więc cnoty nie różnią się od darów.

Ale z drugiej strony, podług św. Grzegorza⁴²⁰), zachodzi różnica między siedmiu darami, których obrazem, według niego, byli synowie Hioba, a trzema cnotami teologicznymi, których figurą były trzy córki tegoż Hioba. Gdzie indziej zaś św. Grzegorz⁴²¹) odróżnia siedem darów od czterech cnót kardynalnych, które przyrównuje do czterech węglów domu.

Odpowiedź. Nie ma żadnego przeciwieństwa między darami, a cnotami, gdy bierzemy pod uwagę samo znaczenie tych wyrazów, gdyż przez cnotę rozumie się to, co doskonali człowieka w dobrym działaniu, w pojęciu zaś daru zawiera się pojęcie przyczyny, od której coś pochodzi. Nic zaś nie przeszkadza, by to, co pochodzi od kogoś jako dar, doskonaliło człowieka do dobrego działania, zwłaszcza że, jak widzieliśmy⁴²²), istnieją cnoty wlane nam przez Boga. To więc nie może być podstawą odróżniania darów od cnót.

Niektórzy więc uczyli, że nie ma między nimi różnicy. Nie potrafili jednak wytłumaczyć, dlaczego tylko niektóre cnoty zwa się darami, a inne nie; oraz dlaczego pewne rzeczy zalicza się do darów, a nie do cnót.

Dlatego inni odróżniają dary od cnót, nie podają jednak właściwej przyczyny tej odrębności, a więc takiej cechy, która by przysługiwała wszystkim cnotom, ale żadnemu darowi lub odwrotnie. Otóż niektórzy teologowie biorąc pod uwagę, że pomiędzy siedmiu darami cztery należą do rozumu: mądrość, umiejętność, pojętność i rada, a trzy do pożądania: męstwo, pobożność i bogobojność, uczyli, że dary doskonala rozum, a cnoty wolę, skoro tylko dwie cnoty odnoszą się do rozumu: wiara i roztropność, podczas gdy wszystkie inne dotyczą pożądania. Ale gdyby ta podstawa zróżnicowania była słuszna, wszystkie cnoty należałoby zaliczyć do pożądania, a wszystkie dary do rozumu.

Inni więc - opierając się na zdaniu św. Grzegorza, że Duch Święty, tworząc w uległym sobie umyśle roztropność, sprawiedliwość, męstwo, i umiarkowanie, obwarował tenże umysł siedmioma darami przeciw poszczególnym naporom pokus – uczyli, że cnoty służą do dobrego działania, a dary do opierania się pokusom. Ale i to tłumaczenie nie wystarczy, gdyż także cnoty stawiają opór pokusom, nakłaniającym człowieka do grzechu, bo każda rzecz opiera się temu, co jest jej przeciwne, jak to widać szczególnie na przykładzie miłości o której powiada Pismo św., a mianowicie Pieśń nad Pieśniami (8, 7), że „wody mnogie nie mogły ugasić miłości”.

Jeszcze inni uwzględniając, że Pismo św. mówi o darach Ducha Świętego w odniesieniu do Chrystusa, jak to widać szczególnie u Izajasza (11, 2), głosili, że cnoty zasadniczo służą do dobrego działania, a dary do upodobnienia się do Chrystusa, zwłaszcza w Jego Męce, w której te dary szczególnie zajaśniały. Lecz i to tłumaczenie nie wydaje się dostateczne, gdyż sam Pan Jezus zachęca nas, byśmy upodobnili się do Niego głównie pokorą i łagodnością, mówiąc (Mt. 11, 29): „uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca”, a także miłością, gdyż powiedział

(Jan 15n12): „Abyście się wzajemnie miłowali, jakom ja was umiłowal”. Cnoty te szczególnie zajaśniały podczas Męki Chrystusa.

Wobec tego, by odróżnić dary od cnót, trzeba trzymać się sposobu, jakiego używa Pismo św., posługując się raczej wyrazem „duch” niż „dar”. Np. u Izajasza (11, 2) czytamy: „I spocznie na nim duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności”. Z tych słów jasno wynika, że dary tam wyliczone pochodzą od natchnienia Bożego, będącego pewnego rodzaju poruszeniem z zewnątrz. Należy bowiem pamiętać, że w człowieku jest dwojaki motor: wewnętrzny, którym jest rozum, oraz zewnętrzny, którym jest Bóg, jak już widzieliśmy⁴²³). Zresztą mówi o tym nawet Arystoteles⁴²⁴).

Otóż jest rzeczą jasną, że cokolwiek porusza się, musi być współmierne do motoru, i na tym właśnie polega doskonałość istoty poruszanej jako poruszanej, by została tak przysposobiona, aby mogła dobrze się poruszać pod wpływem swojego motoru, czyli czynnika poruszającego. Im wyższy ów czynnik, tym doskonalszego przysposobienia potrzeba, by dostosować się do niego. Podobnie uczeń musi być doskonale przysposobiony do zrozumienia wyższej nauki. Nie ulega zaś wątpliwości, że cnoty ludzkie doskonałą człowieka w miarę jak jest zdolny, by rozum nim kierował w jego działaniu wewnętrznym i zewnętrznym. Potrzeba więc człowiekowi wyższych doskonałości, by go przysposobiły do Bożego poruszenia. Otóż tego rodzaju doskonałości zwą się darami, nie tylko dlatego, że Bóg je wlewa do naszej duszy, ale dlatego, że przysposabiają człowieka, by chętnie był uległy natchnieniu Bożemu, jak to Izajasz mówi o sobie (Iz. 50, 5): „Pan otworzył mi ucho, a ja się nie sprzeciwiam, nie cofam się wstecz”. Filozof zaś mówi⁴²⁵), że tym, którzy działają pod wpływem natchnienia Bożego, nie należy doradzać podług rozumu ludzkiego, gdyż porusza ich lepszy motor niż rozum ludzki. Dlatego niektórzy mówią, że dary doskonałą człowieka w stosunku do wyższych dzieł, niż uczynki cnót.

Rozwiązanie trudności. 1. Tego rodzaju dary zwą się niekiedy cnotami ze względu na ogólne znaczenie cnoty. Zawierają jednak w sobie coś, co się wznosi nad ogólne znaczenie, gdyż są siłami Bożymi, doskonałymi człowieka w stosunku do poruszenia Bożego. Dlatego Arystoteles⁴²⁶) ponad zwykłymi cnotami stawia cnoty, które zwie heroicznymi czyli Boskimi, dzięki którym człowiek staje się „mężem Bożym”.

2. Wady, sprzeciwiając się dobru rozumu, sprzeciwiają się także cnotom. W miarę jednak jak sprzeciwiają się również Bożemu natchnieniu, stanowią także przeciwieństwo do darów Ducha Świętego. To samo bowiem sprzeciwia się Bogu oraz rozumowi, którego światło pochodzi od Boga.

3. Określenie to dotyczy cnoty w ogólnym znaczeniu tego wyrazu. Jeśli chcielibyśmy zacieśnić to znaczenie do cnót, tak by nie obejmowało darów, należałoby do słów tego określenia cnoty: „dzięki której należycie się żyje” dodać, że chodzi tu o należyte życie podług prawideł rozumu. Podobnie, by odróżnić dary od cnót wlnych, można by zaznaczyć, że dary są nam dane przez Boga w odniesieniu do Jego poruszenia, by mianowicie usprawniły nas tak, żebyśmy dobrze szli za Jego natchnieniem.

4. Mądrość jest cnotą umysłową, w miarę jak opiera się na sędzie rozumu; jest zaś darem, w miarę jak działa z natchnienia Bożego. To samo należy stwierdzić o pozostałych darach.

Artykuł 2

CZY DARY SĄ KONIECZNE DO ZBAWIENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary nie są konieczne człowiekowi do zbawienia, gdyż:

1. Dary służą do osiągnięcia innej doskonałości aniżeli zwykła doskonałość cnót. Do zbawienia zaś nie jest konieczna inna doskonałość, gdyż nie podpada pod przykazanie Bożen ale tylko pod radę ewangeliczną. A więc dary nie są potrzebne człowiekowi do zbawienia.

2. Do zbawienia wystarczy, by człowiek był dobrze ustosunkowany do spraw Bożych i ludzkich. Otóż pierwsze zadanie sprawiają cnoty teologiczne, a drugie cnoty obyczajowe, które odnoszą się do spraw ludzkich. A więc dary nie są konieczne do zbawienia.

3. Podług św. Grzegorza⁴²⁷⁾, Duch Święty udziela mądrości przeciw głupocie, pojętności przeciw tępotcie, rady przeciw lekkomyślności, męstwa przeciw bojaźni, wiedzy przeciw nieznajomości, pobożności przeciw twardości serca, bogobojności przeciw pysze. Lecz wystarczającym lekarstwem na te wszystkie wady są cnoty. A więc dary nie są konieczne do zbawienia.

Ale z drugiej strony najwyższym darem zdaje się być mądrość, a najniższym bojaźń. Jedna zaś i druga jest konieczna do zbawienia, gdyż Pismo św. mówi (Mądr. 7, 28): „Żadnego bowiem Bóg nie miłuje, jeno tego, który z mądrością przebywa” oraz (Ekli. 1, 28): „Kto bez bojaźni jest, nie będzie mógł być usprawiedliwiony”. A więc także inne dary pośrednie są niezbędne do zbawienia.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, dary są pewnymi doskonałościami człowieka, usprawniającymi go by dobrze szedł za natchnieniem Bożym. Tam więc, gdzie nie wystarczy natchnienie rozumu, niezbędne jest natchnienie Ducha Świętego i tym samym konieczny jest Jego dar.

Bóg zaś w dwojaki sposób doskonali rozum: naprzód pewną przyrodzoną doskonałością, a mianowicie światłem naturalnego rozumu, a następnie doskonałością nadprzyrodzoną za pośrednictwem cnót teologicznych. Chociaż ta druga doskonałość jest większa od pierwszej, niemniej człowiek pierwszą ma w doskonalszy sposób niż drugą, pierwszą bowiem ma niejako doskonale, drugą zaś niedoskonale, gdyż niedoskonale poznajemy i miłujemy Boga. Nie ulega zaś wątpliwości, że każde jestestwo, które doskonale posiada jakąś naturę lub istotność, czy też moc, może samo przez się dzięki niej działać, co oczywiście nie wyklucza działania Boga, który w każdej naturze i w każdej woli wewnętrznie działa. Natomiast to co w sposób niedoskonały posiada naturę, istotność czy cnotę, nie może działać samo przez się bez wpływu czynnika zewnętrznego. Np. słońce, ponieważ jest doskonale świetliste, samo przez się może oświecać; natomiast księżyc, w którym natura światła jest w sposób niedoskonały, nie oświeca, jeśli samo nie jest oświecone. Podobnie lekarz, który

doskonale zna sztukę lekarską, sam przez się może dokonywać operacji, natomiast jego student, który nie ma jeszcze pełnego wykształcenia, nie może jej dokonywać sam przez się, ale tylko pod kierunkiem owego lekarza.

Tak więc człowiek może, idąc za sądem rozumu, wykonywać działania w tych sprawach, które podlegają rozumowi ludzkiemu, a więc w stosunku do celu przyrodzonego. Jeśli jednak i w tej dziedzinie Bóg pomaga człowiekowi przez szczególne natchnienie, będzie to skutek przeobfitej dobroci Bożej. Dlatego, podług filozofów, nie każdy, kto ma nabyte cnoty obyczajowe, posiada także cnoty heroiczne czyli Boskie. Natomiast w stosunku do ostatecznego celu nadprzyrodzonego, do którego rozum nas zwraca, w miarę jak trochę i w sposób niedoskonały jest usprawniony przez cnoty teologiczne, nie wystarczy samo działanie rozumu, jeśli mu nie towarzyszy natchnienie i poruszenie Ducha Świętego, zgodnie ze słowami św. Pawła Apostoła (Rzym. 8, 14-17): „Ci, którymi rządzi Duch Boży są synami Bożymi ... a jeśli dziećmi to i dziedzicami”. Podobnie śpiewamy w Psalmie (142, 10): „Duch Twój dobry prowadzi mię do ziemi prawej”, gdyż nikt nie może dojść do dziedzictwa tej ziemi błogosławionej, jeśli Duch Święty go nie poruszy i nie poprowadzi. Do osiągnięcia więc takiego celu jest niezbędne, by człowiek posiadał dary Ducha Świętego.

Rozwiązanie trudności. 1. Dary Ducha Świętego wnoszą się ponad zwyczajną doskonałość cnót, ale nie ze względu na sam rodzaj uczynków, z tego powodu, że rady przewyższają przykazania, ale ze względu na sposób działania na skutek poruszenia, jakie człowiek otrzymuje od wyższego źródła.

2. Cnoty teologiczne i obyczajowe doskonalą człowieka w stosunku do celu ostatecznego; ale nie tak, by człowiek już nie potrzebował wyższego napędu ze strony Ducha Świętego.

3. Rozum ludzki nie wszystko poznaje i nie wszystko może zarówno wtedy, gdy osiągnie doskonałość w porządku przyrodzonym, jak i wtedy, gdy cnoty teologiczne udoskonalą go. Nie potrafi więc zwyciężyć głupoty pod każdym względem ani innych wad, wspomnianych w tym zarzucie. Lecz Bóg, którego wiedzy i wszechmocy wszystko podlega, swoim wpływem ochroni nas od wszelkiej tępoty, głupoty i niewiedzy, od twardości serca itp. wad. Dlatego dary Ducha Świętego, które sprawiają, że człowiek dobrze ulega natchnieniu Bożemu, stanowią lekarstwo na te wady.

Artykuł 3

CZY DARY DUCHA ŚWIĘTEGO SĄ SPRAWNOŚCIAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary Ducha Świętego nie są sprawnościami, gdyż:

1. Sprawność jest jakością, która pozostaje w człowieku i niełatwo się zmienia, jak uczy Filozof ⁴²⁸). Lecz właściwością jedynie Chrystusa było to, że spoczęły na Nim dary Ducha Świętego, jak czytamy u

proroka Izajasza (11, 2) oraz w Ewangelii (Jan 1, 33): „Na kogo ujrzysz zstępującego i na nim pozostającego Ducha Świętego, ten jest który chrzci Duchem Świętym”. Św. Grzegorz, tłumacząc te słowa⁴²⁹), dodaje, że na wszystkich wiernych Duch Święty zstępuje, ale jedynie na Pośredniku na zawsze w sposób szczególny pozostaje. A więc dary Ducha Świętego nie są sprawnościami.

2. Dary Ducha Świętego doskonalą człowieka w stosunku do działania Ducha. Otóż kiedy człowiek pozostaje pod wpływem działania Bożego, jest w stosunku do Niego poniekąd narzędziem. Lecz sprawność nie przysługuje narzędziu, lecz głównemu Sprawcy. A więc dary Ducha Świętego nie są sprawnościami.

3. Podobnie jak dary Ducha Świętego pochodzą z natchnienia Bożego, tak też i dar prorocstwa. Lecz prorocstwo nie jest sprawnością, gdyż nie zawsze duch proroczy mieszka w prorokach, jak mówi św. Grzegorz⁴³⁰). A więc także dary Ducha Świętego nie są sprawnościami.

Ale z drugiej strony oto co Pan Jezus powiedział uczniom o Duchu Świętym (Jan 14, 17). „Pośród was mieszkać będzie i w was zostanie”. Duch Święty zaś nie pozostaje w ludziach bez swych darów. A więc dary Jego pozostają w nich; nie są więc czynnościami ani doznaniem, lecz trwałymi sprawnościami.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy⁴³¹), dary to pewne doskonałości człowieka, przysposabiające go do podążania za natchnieniem Ducha Świętego. Nie ulega zaś wątpliwości, że cnoty obyczajowe doskonalą siły pożądawcze, w miarę jak w pewnym stopniu uczestniczą w rozumie, w tym znaczeniu, że zdolne są ulegać jego rozkazom. Dary więc Ducha Świętego mają się tak do człowieka w stosunku do Ducha Świętego jak cnoty obyczajowe do siły pożądawczej w stosunku do rozumu. Otóż cnoty obyczajowe to sprawności, doskonalące siły pożądawcze do chętnego słuchania rozumu. A więc i dary Ducha Świętego są sprawnościami, doskonalącymi człowieka w chętnym słuchaniu Ducha Świętego.

Rozwiązanie trudności. 1. Trudność tę rozwiązuje w tymże miejscu sam św. Grzegorz, ucząc, że w tych darach, bez których nie można osiągnąć żywota wiecznego, Duch i zawsze pozostaje w wiernych. Natomiast w nie zawsze pozostaje. Siedem zaś darów konieczne potrzeba do zbawienia, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Dlatego Duch Święty pozostaje w nich na zawsze u wiernych.

2. Dowód ten odnosi się do narzędzia, które nie działa czynnie, ale pozostaje jedynie biernie przedmiotem działania. Otóż człowiek nie jest takim narzędziem, lecz pozostaje pod wpływem działania Ducha Świętego, tak że sam działa na skutek swej wolnej woli.

3. Prorocstwo należy do darów niekoniecznych do zbawienia, lecz służących do Objawienia się Ducha Świętego. Nie zachodzi tu więc podobieństwo.

Artykuł 4

CZY WŁAŚCIWIE SĄ WYMIENIONE DARY DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary Ducha Świętego nie są właściwie wymienione przez Proroka Izajasza (Iz. 11, 2), gdyż:

1. W tym wyliczeniu mamy cztery dary, odnoszące się do cnót umysłowych: mądrość, pojętność, umiejętność i rada, ale ani jednej w stosunku do sztuki. Jest jeden dar odnoszący się do sprawiedliwości, a mianowicie pobożność, jeden dar doskonalący męstwo, a mianowicie sam dar męstwa, ale nie ma ani jednego daru odnoszącego się do umiarkowania. A więc wyliczenie to jest niedostateczne.

2. Pobożność jest częścią sprawiedliwości. Natomiast nie ma żadnego daru w stosunku do jakiegokolwiek części męstwa, lecz jest jedynie w stosunku do samego męstwa. A więc powinien być sam dar sprawiedliwości, a nie dar pobożności.

3. Cnoty teologiczne najbardziej zwracają nas do Boga. Skoro więc dary doskonalą człowieka w stosunku do poruszeń Bożych w nim, potrzebne są jeszcze inne dary, doskonalące cnoty teologiczne.

4. Nie tylko trzeba bać się Pana Boga, ale także kochać Go, mieć w Nim nadzieję i radować się Nim Miłość zaś, nadzieja, radość to uczucia przeciwstawne bojaźni. A więc potrzebne są dary także w stosunku do tych trzech uczuć.

5. Pojętności przydano mądrość, która nią kieruje, męstwu radę, pobożności umiejętność. Należało więc przydać jakiś dar kierowniczy w stosunku do daru bojaźni. A więc wyliczenie to nie jest właściwe.

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św. (Iz. 11, 2-3), która te właśnie dary wymienia.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, dary Ducha Świętego to sprawności doskonalące człowieka w chętnym podążaniu za natchnieniem Ducha Świętego, podobnie jak cnoty obyczajowe doskonalą siły pożądawcze w słuchaniu rozumu. Podobnie zaś jak siły pożądawcze z natury swej są zdolne do ulegania rozkazom rozumu, tak wszystkie siły ludzkie z natury swej są zdolne do uległości w stosunku do poruszeń natchnienia Bożego jako najwyższej władzy. Dlatego we wszystkich siłach, które są w człowieku i mogą być źródłem czynności ludzkich, a więc zarówno w rozumie jak i we władzach pożądawczych, mogą istnieć tak cnoty jak i dary Ducha Świętego,

Rozum zaś jest źródłem czynności teoretycznych i praktycznych. Jedne i drugie odnoszą się do poznania prawdy, a mianowicie do jej odkrycia i osądu. Otóż w poznaniu prawdy dar rozumu doskonalili umysł teoretyczny, dar rady zaś doskonalili rozum praktyczny; dar mądrości doskonalili rozum teoretyczny w należyтым osądzaniu; dar umiejętności zaś doskonalili rozum praktyczny w ocenie czynności, których należy dokonać. Dar pobożności doskonalili siły pożądawcze w stosunku do innych i wreszcie dar męstwa doskonalili nas w stosunku do siebie samych przeciw bojaźni wobec niebezpieczeństwa, zgodnie ze słowami Pisma św. (Przyp. 15, 27): „Przez bojaźń Pańską odstępuje każdy od złego” oraz (Ps. 118, 120): „Przebij bojaźnią Twoją ciało

moje, bom się bał sądów Twoich”. Jasne więc, że dary te rozciągają się na wszystko ton co stanowi zakres cnót tak umysłowych jak i obyczajowych.

Rozwiązanie trudności. 1. Dary Ducha Świętego doskonalą człowieka w tym, co się odnosi do dobrego życia, co nie wchodzi w zakres działania sztuki, która odnosi się do dzieł zewnętrznych, gdyż jest należyłą umiejętnością nie postępowania, ale tworzenia, jak to już uczył Arystoteles⁴³²). Ale gdy chodzi o wlanie darów do duszy przez Boga, można powiedzieć, że jest to sztuka Ducha Świętego, który jest ich głównym motorem (czyli czynnikiem poruszającym) podczas gdy ludzie są tylko Jego narzędziami wówczas, gdy ich porusza. Umiarkowaniu zaś odpowiada poniekąd dar bogobojności, gdyż podobnie jak zadaniem umiarkowania, wynikającym z jego natury, jest wyrzeczenie się złych przyjemności ze względu na dobro rozumu, tak zadaniem daru bogobojności jest wyrzeczenie się złych przyjemności z powodu bojaźni Boga.

2. Wyraz „sprawiedliwość” pochodzi od prawości, o której stanowi rozum. Przysługuje więc bardziej pojęciu cnoty niż daru. Natomiast wyraz „pobożność” (pietyzm) wyraża cześć względem Ojca i Ojczyzny. Bóg bowiem, jak uczy św. Augustyn⁴³³), jest Ojcem wszystkich i dlatego cześć Bożą zwie się także pobożnością (pietyzmem). Słusznie więc dar, mocą którego wobec wszystkich urzeczywistniamy dobro przez cześć Bożą, zwie się pobożnością.

3. Duch Święty nie porusza ducha ludzkiego, jeśli w jakiś sposób nie jest z nim zjednoczony. Podobnie artysta nie porusza narzędzia, jeśli nie styka się z nim lub w jakiś inny sposób nie jednoczy się z nim. Otóż pierwsze zjednoczenie człowieka z Bogiem dokonuje się przez wiarę, nadzieję i miłość. Te trzy cnoty są jakby korzeniem, z którego wyrastają dary Ducha Świętego. Wszystkie więc dary należą do tych trzech cnót, jako ich pochodne.

4. Przedmiotem miłości, nadziei i radości jest dobro. Największym zaś dobrem jest Bóg. Dlatego te trzy wyrazy zostały zastosowane na oznaczenie cnót teologicznych, które jednoczą duszę z Bogiem. Przedmiotem zaś bojaźni jest zło, które w Bogu w ogóle nie ma miejsca, nie wyraża więc zjednoczenia z Bogiem, lecz raczej powstrzymanie się od pewnych spraw ze względu na cześć Bożą. Dlatego wyraz „bojaźń” nie oznacza cnoty teologicznej, ale jedynie dar, który wybitniej odciąga od zła niż cnota obyczajowa.

5. Mądrość kieruje zarówno umysłem jak i pożądaniem człowieka. Dlatego mądrości, jako czynnikowi kierowniczemu, odpowiadają dwa dary. odnośnie do umysłu dar pojętności (zwany też darem rozumu), odnośnie zaś do pożądania dar bogobojności (zwany też bojaźnią Bożą). Powodem bowiem bojaźni Boga jest głównie Jego wielkość, którą rozważa mądrość.

Artykuł 5

CZY ISTNIEJE ZWIĄZEK MIĘDZY DARAMI DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary Ducha Świętego nie są z sobą powiązane, gdyż:

1. Według Apostoła (1 Kor. 12, 8): „Jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości, a drugiemu mowa umiejętności wedle tego samego Ducha”. Lecz mądrość i umiejętność zaliczają się do darów Ducha Świętego. A więc dary te Duch Święty udziela różnym różne tak, że nie są z sobą powiązane.

2. Podług św. Augustyna⁴³⁴), bardzo wielu wiernych mających wiarę należy do ludzi nieumiejętnych. Lecz wierze towarzyszą niektóre dary, przynajmniej dar bojaźni Bożej. A więc dary nie są z sobą powiązane w tym samym człowieku.

3. Podług św. Grzegorza⁴³⁵), mniejsza jest mądrość bez pojętności; pojętność zaś jest bezużyteczna, jeśli nie opiera się na mądrości; licha jest rada, której brak dzieł męstwa, ginie męstwo jeśli nie opiera się na radzie; nie ma umiejętności, jeśli nie towarzyszy jej użyteczność pobożności, bezużyteczna jest bardzo pobożność, jeśli jest pozbawiona rozwagi roztropności. Bogobojność również bez powyższych cnót nie przyda się do żadnego dobrego czynu. Tak więc jeden dar może być bez drugiego, innymi słowy dary Ducha Świętego nie są z sobą powiązane.

Ale z drugiej strony, podług św. Grzegorza⁴³⁶), w uczie tej dzieci nawzajem sobie usługują. Przez dzieci zaś rozumie dary Ducha Świętego. A więc dary Ducha Świętego są ze sobą powiązane, gdyż się nawzajem karmią.

Odpowiedź. Na podstawie poprzednich rozważań, łatwo będzie poznać prawdziwą odpowiedź na to pytanie. Widzieliśmy bowiem, że cnoty obyczajowe usprawniają siły pożądawcze w poddaniu się kierownictwu rozumu. Podobnie dary doskonałą siły psychiczne w uległości na poruszenia Ducha Świętego. Lecz Duch Święty mieszka w nas przez miłość, zgodnie ze słowami Apostoła (Rzym. 5, 5): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam został dany”. Podobnie roztropność doskonali nasz rozum. Tak samo więc jak cnoty obyczajowe są z sobą powiązane w roztropności, dary Ducha Świętego są nawzajem związane w miłości, tak mianowicie, że kto posiada miłość, ma wszystkie dary Ducha Świętego, a z drugiej strony nie może mieć żadnego z tych darów bez miłości.

Rozwiązanie trudności. 1. Mądrość i umiejętność niekiedy oznaczają łaski darmo dane, wyrażające taką obfitość poznania rzeczy Bożych i ludzkich, że umożliwia pouczanie innych wiernych i odpieranie przeciwników. Otóż Apostoł mówi tu w tym znaczeniu, wspominając o mowie mądrości i umiejętności. Niekiedy jednak wyrazy te oznaczają dary Ducha Świętego i wówczas wyrażają pewne doskonałości duszy i umysłu ludzkiego usprawniające je w postępowaniu za natchnieniem Ducha Świętego w poznaniu rzeczy Bożych i ludzkich. W tym znaczeniu dary te są we wszystkich, którzy mają miłość.

2. Św. Augustyn wyjaśnia tu słowa św. Pawła, przytoczone w pierwszej trudności; ma więc na myśli umiejętność jako dar darmo dany, jak to wynika z dalszych jego słów, w których uczy, że co innego jest wiedzieć o tym, w co należy wierzyć, by osiągnąć wieczną szczęśliwość, a co innego umieć podać to tak, by pobożni z tego skorzystali, a bezbożni zostali pokonani. Otóż Apostoł używa tu wyrazu „umiejętność” w tym znaczeniu.

3. Związek między cnotami kardynalnymi polega na tym, że się wzajemnie doskonala i w tym znaczeniu św. Grzegorz chce udowodnić ich związek na tej podstawie, że jeden dar nie może być doskonały bez drugiego. Dlatego przedtem

dodał, że poszczególne cnoty rozpadną się, jeśli jedne nie oprą się na drugich. Słowa te należy rozumieć nie w tym znaczeniu, jakoby jeden dar mógł być bez drugiego, lecz w tym, że umiejętność bez mądrości nie byłaby darem Ducha Świętego, podobnie jak umiarkowanie bez sprawiedliwości nie byłoby cnotą.

Artykuł 6

CZY DARY DUCHA ŚWIĘTEGO POZOSTANĄ W WIECZNEJ OJCZYŹNIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary Ducha Świętego nie pozostaną w życiu pośmiertnym, gdyż:

1. Według św. Grzegorza⁴³⁷), Duch Święty siedmioma darami kształtuje umysł ludzki przeciw siedmiu pokusom. Lecz w Ojczyźnie nie będzie pokus, zgodnie ze słowami Pisma św. (Iz. 11, 9): „Nie będą szkodzić ani zabijać po wszystkiej świętej górze mojej”. A więc w Ojczyźnie nie będzie darów Ducha Świętego.

2. Dary Ducha Świętego są sprawnościami, jak już udowodniliśmy. Niepotrzebne zaś są sprawności, które nie mogą urzeczywistnić właściwych sobie czynności, jak to będzie z niektórymi darami, skoro zgodnie z nauką św. Grzegorza⁴³⁸), pojętność sprawia że rozumiemy ton co słyszymy; rada, że się lekkomyślnie nie śpieszymy; a pobożność napełnia wnętrzości naszych serc dziełami miłosierdzia. Otóż tych czynności w Ojczyźnie nie będzie. Nie będzie więc również tego rodzaju darów.

3. Niektóre z darów doskonalą człowieka w życiu kontemplacyjnym, np. mądrość i pojętność, a niektóre w życiu czynnym, jak pobożność i męstwo. Lecz życie czynne skończy się ze śmiercią, jak uczy św. Grzegorz⁴³⁹). A więc nie wszystkie dary Ducha Świętego będą w stanie chwały.

Ale z drugiej strony, według św. Ambrożego⁴⁴⁰), Państwo Boże, to Niebieskie Jeruzalem, nie będzie zmywane nurtami jakiejś ziemskiej rzeki, ale Duch Święty, pochodząc ze Źródła Życia, którego odrobina potrafi nas nasycić, sprawia, iż w tych duchach niebieskich obficie z tego źródła tryskają nurty siedmiu duchowych sił.

Odpowiedź. Dary Ducha Świętego możemy ujmować dwojako: ze względu na ich istotę, i pod tym kątem widzenia w sposób najdoskonalszy dary te będą w Ojczyźnie, jak to wynika z wyżej przytoczonych słów św. Augustyna, gdyż dary Ducha Świętego doskonalą umysł ludzki, by postępować za Jego poruszeniem, co w całej pełni urzeczywistni się w Ojczyźnie, kiedy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1Kor.15, 28) i kiedy człowiek będzie całkowicie poddany Bogu. Po drugie dary te możemy ujmować również ze względu na ich tworzywo, w którym działają. Otóż w obecnym życiu dary te odnoszą się również do takiego tworzywa, jakiego nie będzie w stanie chwały i dlatego ustaną tam te ich zadania, jakie są związane z tym tworzywem; podobnie jak to ma miejsce z cnotami kardynalnymi, o których już mówiliśmy⁴⁴¹).

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Grzegorz mówi tu o działaniu darów na tej ziemi, iż chronią nas przeciw pokusom złym. W stanie zaś chwały wiecznej, gdzie nie będzie żadnego zła, dary Ducha Świętego będą doskonaliły nas w dobrym.

2. Św. Grzegorz wymienia w poszczególnych darach Ducha Świętego to, co przeminie wraz z życiem ziemskim i to, co pozostanie w życiu przyszłym. Powiada bowiem (tamże), że mądrość napełnia umysł nadzieją i pewnością odnośnie do spraw wiecznych, przy czym nadzieja przeminie, pewność zaś pozostanie: pojętność sprawia, że przenikamy to co słyszymy, a nasycając serce, rozświeca jego ciemności, przy czym słuch ustanie, gdyż jak mówi Pismo św. (Jer. 31, 34): „Nie będzie więcej uczył mąż bliźniego swego”, ale pozostanie oświecenie serca; rada powstrzymuje lekkomyślny pośpiech, co jest konieczne w tym życiu, oraz napełnia duszę rozumnością, co jest potrzebne także w życiu przyszłym; męstwo nie boi się, co jest ważne w życiu obecnym, ale nadto żywi się ufnością, co pozostanie w przyszłości. W stosunku do umiejętności podaje jedno tylko jej zadanie, że zwycięża głód niewiedzy, co odnosi się do życia obecnego. Ale dodatek „we wnętrzościach umysłu” można przenośnie rozumieć o napełnieniu umysłu poznaniem, co może odnosić się także do życia przyszłego. O pobożności mówi, że wnętrzości serca napełnia dziełami miłosierdzia, co dosłownie biorąc może zachodzić tylko na tej ziemi. Niemniej samo ukochanie bliźnich, zawarte w treści wyrazu „wnętrzości serca” pozostanie również w stanie przyszłej chwały, w którym pobożność ta nie będzie wprawdzie dokonywać uczynków miłosierdzia, lecz współradować się będzie szczęściem innych. Wreszcie na temat bogobojności mówi, że powściąga umysł, by nie pysznił się tym, co doczesne, a co się zdarza w tym życiu, oraz wzmacnia go pokarmem nadziei rzeczy przyszłych, co się odnosi tak do życia obecnego jak i do stanu przyszłego, kiedy to wzmocnienie, które tu odnosi się do rzeczy spodziewanych, tam urzeczywistni się w rzeczach osiągniętych.

3. Dowód ten odnosi się do tworzywa, gdyż dzieła życia czynnego nie będą w przyszłym życiu stanowić materii darów, które będą urzeczywistniały swe czynności w życiu kontemplacyjnym, na jakim polega szczęśliwość.

Artykuł 7

CZY IZAJASZ WYLICZA DARY DUCHA ŚWIĘTEGO PODŁUG STOPNIA ICH GODNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Prorok Izajasz (11, 2-3) nie wylicza darów Ducha Świętego podług ich godności, gdyż:

1. To jest najważniejsze w darach, czego sam Bóg najwięcej wymaga od człowieka, a więc bojaźń. Wszak czytamy w Piśmie św. (Powt.10, 12): „A teraz, Izraelu, czegoż Pan, Bóg twój, żąda od ciebie, jeno abyś się bał Pana, Boga twego” oraz (Mal. 1, 6) : „Jeślim ja Pan, gdzież jest bojaźń moja?” A więc bojaźń, wyliczona u Izajasza na ostatnim miejscu, nie jest najniższym, ale największym darem.

2. Pobożność jest pewnym powszechnym dobrem, gdyż powiada Apostoł (1 Tym. 4, 8): „Pobożność do wszystkiego jest pożyteczna”. Lecz dobro powszechne jest wyższe od dóbr poszczególnych. A więc pobożność, która została wymieniona na przedostatnim miejscu, jest najważniejszym darem.

3. Umiejętność doskonali sąd ludzki, rada zaś należy do badania. Lecz sąd jest wyższy od badania. A więc umiejętność jest ważniejszym darem niż rada, mimo że w odwrotnym porządku te dary są wymienione.

4. Męstwo należy do siły pożądawczej, umiejętność zaś do rozumu. Lecz rozum jest wyższy od sił pożądawczych. A więc także umiejętność jest wybitniejszym darem niż męstwo, mimo odwrotnego porządku w ich wyliczeniu.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna⁴⁴²), siedmiorakie działanie Ducha Świętego, o którym mówi prorok Izajasz, zgadza się ze stopniami i zdaniem wyrażonymi w Ewangelii (Mt. 5, 3), z tym, że Ewangelia zaczyna od najniższych a prorok od najwyższych.

Odpowiedź. Godność darów Ducha Świętego można oceniać już to zasadniczo, a więc ze względu na jej własne czynności, jak mianowicie pochodzą ze swych źródeł, już to ze względu na ich tworzywo. Otóż zasadniczo godność darów należy tak samo oceniać jak i godność cnót, gdyż dary te oraz cnoty doskonałą człowieka w stosunku do tych samych czynności, jak już widzieliśmy⁴⁴³). Podobnie więc jak cnoty umysłowe są wyższe od obyczajowych, a wśród cnót umysłowych kontemplatywne, jak mądrość, wiedza i pojętność są wyższe od praktycznych, a więc od roztropności i sztuki, z tym jednak, że mądrość jest wyższa od pojętności, a pojętność od wiedzy n podobnie jak roztropność i rozsądnosc jest wyższa od rozważności, tak samo w darach: mądrość, pojętność i umiejętność oraz rada są wyższe od pobożności, męstwa i bogobożności, z tym jednak, że pobożność jest wyższa od męstwa, a męstwo od bogobożności, podobnie jak sprawiedliwość jest wyższa od męstwa, a męstwo od umiarkowania.

Ze względu zaś na tworzywo, męstwo i rada są wyższe od umiejętności i pobożności, gdyż męstwo i rada dotyczą rzeczy trudnych, pobożność zaś i umiejętność dotyczą także spraw przeciętnych. Tak więc godność darów odpowiada porządkowi powyższego wyliczenia częściowo zasadniczo, a częściowo ze względu na to, że mądrość i pojętność postawione są na pierwszym miejscu oraz ze względu na to, że podług tworzywa rada i męstwo są wyliczone przed umiejętnością i pobożnością.

Rozwiązanie trudności. 1. Bogobożność jest najbardziej potrzebna, gdyż stanowi jakby zapoczątkowanie doskonałości darów w myśl słów Pisma św. (Przyp. 16, 6), że „Bojaźń Pańska jest początkiem mądrości”. Ale z tego nie wynika, by dar ten był godniejszy od innych. W porządku bowiem powstania trzeba naprzód odstąpić od zła, co się dzieje dzięki bogobożności, a następnie czynić dobrze przy pomocy innych darów.

2. Apostoł nie porównuje pobożności do innych darów Ducha Świętego, ale tylko do cielesnych ćwiczeń, które uważa za trochę tylko użyteczne.

3. Umiejętność jest wyższą wprawdzie od rady ze względu na sąd, niemniej rada jest wyższa od umiejętności ze względu na tworzywo, gdyż dotyczy rzeczy trudnych, jak już zaznaczył Arystoteles⁴⁴⁴). Sąd zaś umiejętności ma miejsce we wszystkich sprawach.

4. Kierownicze dary Ducha Świętego, przynależne do rozumu, są wyższe od darów wykonawczych, jeśli się bierze pod uwagę pochodzenie czynności od władz psychicznych. Rozum bowiem jest wyższy od pożądania, tak jak czynnik kierujący od rzeczy kierowanej. Ze względu zaś na tworzywo rada dołącza się do męstwa, jako

czynnik kierujący do wykonawczego; podobnie umiejętność do pobożności, gdyż rada i męstwo dotyczą spraw trudnych, umiejętność zaś i pobożność odnoszą się także do spraw pospolitych. Dlatego rada wraz z męstwem ze względu na tworzywo w powyższym wyliczeniu znajduje się przed umiejętnością i pobożnością.

Artykuł 8

CZY CNOTY SĄ WYŻSZE OD DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty są wyższe od darów Ducha Świętego, gdyż:

1. Św. Augustyn⁴⁴⁵), mówiąc o miłości, powiada, że nic nie ma wyższego ponad dary, gdyż one stanowią o podziale na synów Królestwa Wiecznego i synów potępienia wiecznego. Duch Święty udziela także innych podarków, które jednak bez miłości nic nie znaczą. Lecz miłość jest cnotą. A więc cnota jest wyższa od darów Ducha Świętego.

2. Rzeczy, które z natury są wcześniejsze, wydają się ważniejsze. Otóż cnoty są wcześniejsze od darów Ducha Świętego, gdyż jak mówi św. Grzegorz⁴⁴⁶), dar Ducha Świętego w podległym umyśle wytwarza sprawiedliwość, roztropność i umiarkowanie, a następnie doskonalą tenże umysł siedmioma siłami czyli darami, a więc mądrością przeciw głupocie, pojętnością przeciw tępotcie, radą przeciw lekkomyślnemu pośpiechowi, męstwem przeciw bojaźni, umiejętnością przeciw niewiedzy, pobożnością przeciw zatwardzeniu serca, bogobożnością przeciw pysze. Cnoty więc są ważniejsze od darów.

3. Według św. Augustyna⁴⁴⁷), cnotami nikt nie może źle się posługiwać. Darów zaś można źle używać, gdyż powiada św. Grzegorz⁴⁴⁸), że składamy ofiarę naszej modlitwy, by nas mądrość nie wynosiła; pojętność w przenikliwym ujęciu nie zesłała na bezdroża; rady mnogie nie doprowadziły do zamieszania; męstwo, dając zaufanie, nie popchnęło do lekkomyślnego pośpiechu; umiejętność, dając wiedzę bez miłości, nie nadeła nas; pobożność, nakłaniając w sposób niewłaściwy, nie zaplątała nas; a bogobożność, gdy się lęka więcej niż trzeba, nie utopiła nas w przepaści rozpacz. A więc cnoty mają większą godność niż dary Ducha Świętego.

Ale z drugiej strony dary są nam dane ku pomocy cnót przeciw różnym brakom, o których mowa w drugiej trudności. Doskonałą więc nas w tym, w czym cnoty nie potrafią udoskonalić. A więc dary są ważniejsze od cnót.

Odpowiedź. Jak wynika z poprzednich rozważań⁴⁴⁹), istnieją trzy rodzaje cnót: teologiczne, umysłowe i obyczajowe. Pierwsze jednoczą umysł ludzki z Bogiem, umysłowe doskonalą sam rozum, obyczajowe zaś doskonalą siły požądawcze, by słuchały rozumu. Dary Ducha Świętego natomiast usprawniają wszystkie siły psychiczne człowieka w uległości na poruszenia Boże.

Tak więc stosunek darów Ducha Świętego do cnót teologicznych, które jednoczą człowieka z Nim, jest podobny do stosunku cnót obyczajowych do cnót umysłowych, doskonalących rozum, a więc motor cnót obyczajowych. Podobnie więc jak cnoty umysłowe są wyższe od obyczajowych i kierują nimi, tak cnoty teologiczne są wyższe od darów Ducha Świętego i kierują nimi. Dlatego św. Grzegorz powiada⁴⁵⁰),

że siedem darów, które porównuje do siedmiu synów Hioba, nie jest warte złamanego grosza, jeśli w ich czynnościach nie ma wiary, nadziei i miłości.

Niemniej dary Ducha Świętego są wyższe od cnót obyczajowych i umysłowych, gdyż dary te doskonalały siły psychiczne w stosunku do Ducha Świętego poruszającego owe siły. Cnoty zaś doskonalały albo sam rozum albo inne siły psychiczne w stosunku do rozumu. Nie ulega zaś wątpliwości, że trzeba wyższej doskonałości w istocie poruszanej w stosunku do wyższego czynnika poruszającego. A więc dary Ducha Świętego są wyższe od cnót.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość jest cnotą teologiczną, która, jak przyznajemy, jest wyższą od darów Ducha Świętego.

2. Dwojakie może być pierwszeństwo: po pierwsze w porządku doskonałości i godności, np. miłość Boga jest doskonalsza od miłości bliźniego. Otóż w ten sposób dary Ducha Świętego mają pierwszeństwo przed cnotami umysłowymi i obyczajowymi, ale ustępują cnotom teologicznym. Po drugie, w porządku powstawania czy przysposobienia, np. miłość bliźniego wyprzedza miłość Boga co do wykonywania czynności. Otóż w ten sposób cnoty obyczajowe i umysłowe wyprzedzają dary Ducha Świętego, gdyż dobre przysposobienie w stosunku do rozumu przyspasabia dobrze w stosunku do Boga.

3. Mądrość i umiejętność oraz inne dary Ducha Świętego, miłości zawdzięczają swe zistoczenie (uformowanie), a „miłość na złość nie czyni” (1 Kor. 13, 4). Stąd nikt nie posługuje się źle mądrością, pojętnością itd., jako darami Ducha Świętego. Ale by nie odstąpić od doskonałości, jaką daje miłość, dary te nawzajem się wspomagają. Otóż to właśnie św. Grzegorz chciał w powyższym ustępie powiedzieć.

ZAGADNIENIE 69

O BŁOGOSŁAWIENSTWACH

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy błogosławieństwa różnią się od darów Ducha Świętego i cnót?
2. Czy nagrody związane z błogosławieństwami odnoszą się do obecnego życia?
3. Liczba błogosławieństw.
4. O słuszności nagród przywiązanych do tych błogosławieństw.

Artykuł 1

CZY BŁOGOSŁAWIENSTWA RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT I DARÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że błogosławieństwa nie różnią się od darów Ducha Świętego i cnót, gdyż:

1. Św. Augustyn⁴⁵¹), błogosławieństwa wyliczone w Ewangelii św. Mateusza (5, 3-12) odnosi do darów Ducha Świętego, a św. Ambroży⁴⁵²) błogosławieństwa zawarte w Ewangelii św. Łukasza odnosi do cnót kardynalnych. A więc błogosławieństwa nie różnią się od darów i cnót.

2. Dwie są tylko reguły woli ludzkiej: rozum oraz prawo Bożen jak to widzieliśmy uprzednio. Otóż cnoty doskonałą człowieka w stosunku do rozumu, dary zaś w stosunku do wiecznego prawa Ducha Świętego, zgodnie z tym, cośmy już uzasadnili poprzednio⁴⁵³). A więc nie ma niczego prócz cnót i darów Ducha Świętego, co by się odnosiło do prawości woli. A więc błogosławieństwa nie różnią się od cnót i darów.

3. Pośród błogosławieństw Ewangelia wylicza także cichość, sprawiedliwość i miłosierdzie, które są przeciwieństwami. A więc błogosławieństwa nie różnią się od cnót i darów.

Ale z drugiej strony pośród błogosławieństw Ewangelia wylicza niektóre takie, które nie należą ani do cnót ani do darów. A więc błogosławieństwa różnią się od cnót i darów Ducha Świętego.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy^{453a}), szczęście (błogosławieństwo) jest ostatecznym celem życia ludzkiego. Niekiedy jednak mówimy, że ten człowiek ma cel, który posiada nadzieję osiągnięcia go. Dlatego Arystoteles mówi⁴⁵⁴), że dzieci są szczęśliwe nadzieją. Apostoł zaś uczy (Rzym. 8, 24): „nadzieją jesteśmy zbawieni”. Nadzieja zaś osiągnięcia celu opiera się na właściwym dążeniu do tegoż celu i zbliżaniu się do niego, a więc na pewnych czynnościach. Otóż do tego celu, jakim jest szczęście, człowiek dąży i zbliża się przez uczynki cnotliwe, a szczególnie przez działanie darów Ducha Świętego, oczywiście gdy chodzi o szczęśliwość wieczną, do której rozum nie wystarcza, ale sam Duch święty prowadzi do niej. Słuchając Go oraz idąc za Jego natchnieniem, doskonalimy się. Tak więc błogosławieństwa różnią się od cnót i darów nie jako sprawności różne od nich, lecz tak jak czynności różnią się od sprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn i św. Ambroży przypisują błogosławieństwa darom Ducha Świętego oraz cnotom, tak jak czynności przypisuje się sprawnościom. Dary zaś są czymś wyższym od cnót kardynalnych, jak już widzieliśmy. Dlatego św. Ambroży, tłumacząc błogosławieństwa, które Chrystus wymienił wobec rzeszy n odnosi je do czterech cnót kardynalnych, a św. Augustyn błogosławieństwa, wypowiedziane podczas kazania na górze do uczniów, jako doskonalszych, odnosi w swym objaśnieniu do darów Ducha Świętego.

2. Dowód ten uzasadnia jedynie twierdzenie, że nie ma innych sprawności doskonalących życie ludzkie prócz cnót i darów Ducha Świętego.

3. Cichość występuje tu w znaczeniu czynności łagodnej. Tak samo sprawiedliwość i miłosierdzie oznaczają tu czynności tych cnót, i chociaż wydają się cnotami, odnoszą się jednak do darów, gdyż dary Ducha Świętego doskonałą człowieka w tym wszystkim, w czym go doskonałą cnoty.

Artykuł 2

CZY NAGRODY PODANE W BŁOGOSŁAWIENSTWACH ODROSZĄ SIĘ DO OBECNEGO ŻYCIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nagrody, podane w błogosławieństwach, nie odnoszą się do życia obecnego, gdyż:

1. Człowieka nazywamy błogosławionym ze względu na nadzieję. Lecz przedmiotem nadziei jest wieczna szczęśliwość. A więc nagrody te odnoszą się do przyszłego życia.

2. Ewangelia św. Łukasza (6, 25) podaje pewne kary przeciwstawne błogosławieństwom, np. „Biada wam, którzy jesteście nasyчени, albowiem łaknąć będziecie. Biada wam, którzy teraz się śmiejecie, bo będziecie narzekać i płakać”. Lecz kary te nie odnoszą się do życia obecnego, gdyż na tej ziemi często ludzie wymykają się spod kary i jak mówi Pismo św. (Hiob. 21, 13): „Prowadzą w szczęściu dni swoje”. A więc także nagrody związane z tymi błogosławieństwami nie należą do życia na tej ziemi.

3. Królestwo niebieskie, stanowiące nagrodę ubóstwa, jest wieczną szczęśliwością, jak uczy św. Augustyn⁴⁵⁵). Tak samo pełne nasycenie jest możliwe jedynie w przyszłym życiu, zgodnie z Psalmem 16, 15: „Nasycon będę, gdy się ukaże chwała Twoja”. Otóż oglądanie Boga oraz usynowienie Boże odnosi się do życia wiecznego, zgodnie ze słowami Pisma św. (I Jan 3, 2): „Teraz dziećmi Bożymi jesteśmy, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się okaże, podobni mu będziemy, bo go ujrzymy tak, jak jest”. A więc nagrody te odnoszą się do życia przyszłego.

Ale z drugiej strony, podług św. Augustyna⁴⁵⁶), nagrody te mogą się spełnić w obecnym życiu, tak jak wierzymy, iż się spełniły na Apostołach, gdyż owe nagrody i nasza przemiana na kształt Aniołów, przyobiecana nam w życiu przyszłym, nie da się wyrazić słowami.

Odpowiedź. Ci, którzy objaśniają Pismo św., nie zgadzają się w tłumaczeniu tych nagród. Jedni, jak św. Ambroży⁴⁵⁷), odnoszą te wszystkie nagrody do życia przyszłego. Św. Augustyn zaś⁴⁵⁸) odnosi je do życia obecnego. Św. Jan Chryzostom⁴⁵⁹) niektóre odnosi do życia obecnego, a inne do życia przyszłego.

By wyjaśnić tę sprawę, trzeba wziąć pod uwagę, że nadzieja przyszłego szczęścia może być w nas z dwóch powodów: ze względu na pewne przygotowanie czy przysposobienie do przyszłego szczęścia za pośrednictwem zasług, oraz ze względu na pewne niedoskonałe zapoczątkowanie w nas przyszłej szczęśliwości, które u ludzi świętych zachodzi już w tym życiu. Inna jest bowiem nadzieja owoców z jakiegoś drzewa, gdy dopiero zielenią się jego liście, a inna, gdy załączki owoców poczynają się ukazywać.

Tak więc nagrody, wymienione w błogosławieństwach jako zasługi, należy rozumieć jako przygotowanie oraz przysposobienie do doskonałej lub zapoczątkowanej szczęśliwości, natomiast nagrody, wymienione w nich jako nagrody, trzeba rozumieć już to jako szczęśliwość doskonałą, i w tym znaczeniu odnoszą się do życia przyszłego, już to jako pewne zapoczątkowanie szczęśliwości, jakie zdarza się u

doskonałych i świętych, i wtedy odnoszą się do obecnego życia. Kiedy bowiem ktoś zaczyna postępować w uczynkach cnót i darów Ducha Świętego, może mieć nadzieję, że dojdzie do doskonałości tak drogi jak i Ojczyzny.

Rozwiązanie trudności. 1. Nadzieja odnosi się do przyszłej szczęśliwości, jako do ostatecznego celu, ale może także odnosić się do pomocy łaski Bożej, jako środka prowadzącego do celu, zgodnie ze słowami Psalmu (27, 7): „W nim nadzieję pokładało serce moje i jestem wspomóżony”.

2. Żli wprawdzie niekiedy w tym życiu nie doznają kar cielesnych, ale ponoszą kary duchowe. Dlatego św. Augustyn powiada⁴⁶⁰), że Bóg rozkazał, i tak już jest, iż nieład w duszy stanowi dla niej karę. Filozof zaś twierdzi⁴⁶¹), że „ludzie niegodziwi ... uciekając od siebie samych ... ponieważ nie mają w sobie nic miłości godnego, przeto nie odczuwają też żadnej ku sobie miłości ... dusza ich pełna jest rozterki, i jedna jej część z powodu swej niegodziwości boleje nad zaniechaniem pewnych rzeczy, a druga raduje się tym, i jedna część ciągnie ich w tę stronę, druga w ową stronę, jak gdyby miały ich rozerwać ... martwi się tym, że się cieszył i wolałby nie doznawać tej radości; bo ludzie źli nie przestają żałować tego, co zrobili. Człowiek więc zły nie jest przyjaźnie usposobiony nawet wobec samego siebie ... Jeśli zaś stan taki jest wielkim nieszczęściem, to należy ze wszystkich sił unikać niegodziwości i starać się być człowiekiem prawym”.

Odwrotnie ludzie dobrzy, chociaż niekiedy w tym życiu nie otrzymują nagród cielesnych, nie cierpią na niedostatek dóbr duchowych nawet w tym życiu, zgodnie ze słowami Ewangelii (Mt. 19, 29 i Mk. 10, 30). „Nikt nie opuści domu, albo braci, albo sióstr ... dla mnie i Ewangelii, żeby nie odebrał teraz w tym życiu sto razy tyle”.

3. Wszystkie te nagrody w sposób doskonały ziszczą się w życiu przyszłym, lecz tymczasem w tym życiu niejako rozpoczną się. Królestwo Boże np., jak mówi św. Augustyn⁴⁶²), można rozumieć jako początek doskonałej mądrości, w miarę jak duch w człowieku zaczyna panować. Zdobycie zaś ziemi („albowiem oni ziemię posiadają”) oznacza dobre uczucie duszy, spoczywającej przez pragnienie w stałości wiecznego dziedzictwa, której obrazem jest ziemia. „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni” w tym życiu, uczestnicząc w Duchu Świętym, którego nazywamy Pocieszycielem. „Którzy łakną i pragną sprawiedliwości, będą nasyceni” w tym życiu owym chlebem, o którym mówi Pan (Jan 4, 34): „Mój pokarm jest, żebym czynił wolę tego, który mię posłał, abym wykonał sprawę jego”. W tym także życiu „miłosierni ... miłosierdzia dostąpią”, a „czystego serca. ... Boga oglądają, gdyż po oczyszczeniu oczu naszej duszy darem pojętności, można poniekąd Boga oglądać. Podobnie również w tym życiu „pokój czyniący ... nazwani będą synami Bożymi” na podobieństwo Boga. Ale wszystko to doskonale się spełni w życiu przyszłym.

Artykuł 3

CZY EWANGELIE ODPOWIEDNIO WYLICZAJĄ BŁOGOSŁAWIEŃSTWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Ewangelie nieodpowiednio wyliczają błogosławieństwa, gdyż:

1. Jak widzieliśmy w art. 1, błogosławieństwa te przydziela się do darów Ducha Świętego, a z tych niektóre należą do życia kontemplacyjnego, mianowicie mądrość i pojętność. Otóż wśród błogosławieństw żadne nie odnosi się do życia kontemplacyjnego, ale wszystkie dotyczą życia czynnego. A więc wyliczenie tych błogosławieństw jest niedostateczne.

2. Do życia czynnego odnoszą się nie tylko dary wykonawcze, ale także niektóre dary kierownicze, jak umiejtność i rada. Wśród błogosławieństw zaś nie ma żadnego, które by wprost odnosiło się do uczynków umiejtności i rady. A więc wyliczenie to nie jest wystarczające.

3. Pośród darów wykonawczych, odnoszących się do życia czynnego, bogobojność została przydzielona do ubóstwa, a pobożność do błogosławieństwa dla miłosiernych. Natomiast niczego nie przydzielono wprost do daru męstwa. A więc wyliczenie błogosławieństw jest niedostateczne.

4. Pismo św. podaje mnóstwo innych błogosławieństw, np. (Hiob. 5, 17) : „Błogosławiony człowiek, którego Bóg karze” lub (Ps. 1, 1): „Błogosławiony mąż, który nie chodził za radą bezbożnych i na drodze grzesznych nie stał”, albo (Przyp. 3, 13): „Błogosławiony człowiek, który znalazł mądrość i który obfituje w roztropność”. A więc wyliczenie to nie jest dostateczne.

Ale z drugiej strony wydaje się, że tych błogosławieństw jest za wiele, gdyż:

5. Darów Ducha Świętego jest tylko siedem, a błogosławieństw osiem.

6. Ewangelia św. Łukasza (6, 20-23) wymienia tylko cztery niepotrzebnie więc Ewangelia św. Mateusza (5, 3-12) wymienia ich osiem.

Odpowiedź. Wyliczenie tych błogosławieństw jest najodpowiedniejsze. By to zrozumieć, należy pamiętać, że niektórzy odróżniają trojaki błogostany (trzy rodzaje szczęśliwości). Jedni bowiem zakładają swą szczęśliwość w życiu rozkosznym, inni w życiu czynnym, a jeszcze inni w życiu kontemplacyjnym. Otóż te trzy rodzaje szczęśliwości pozostają w różnym stosunku do przyszłej szczęśliwości, której nadzieja nas tu uszczęśliwia, jak już widzieliśmy⁴⁶³), gdyż szczęśliwość polegająca na życiu rozkosznym, jako fałszywa i sprzeczna z rozumem, stanowi przeszkodę w osiągnięciu wiecznej szczęśliwości w życiu przyszłym. Szczęśliwość życia czynnego przysposabia do przyszłej szczęśliwości, a szczęśliwość życia kontemplacyjnego, jeśli jest doskonała, stanowi istotę przyszłej szczęśliwości, jeśli zaś jest niedoskonała, stanowi pewne jej zapoczątkowanie.

Dlatego Pan Jezus naprzód wymienia błogosławieństwa usuwające przeszkody prawdziwej szczęśliwości w postaci ziemskich rozkoszy, które w tym życiu polegają na dwóch rzeczach: na obfitości zewnętrznych dóbr, takich jak bogactwa, czy zaszczyty. Otóż cnota odciąga człowieka od nich, usprawniając go, by z umiarem ich używał, dar zaś Ducha Świętego w wyższy sposób sprawia, by miał je w całkowitej pogardzie. Dlatego pierwsze błogosławieństwo głosi: „Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest królestwo niebieskie”, co można rozumieć zarówno o pogardzie bogactw, jak i o pogardzie zaszczytów przez pokorę. Po wtóre ziemskie rozkosze polegają na życiu podług uczuć, należących zarówno do popędu ku walce, jak i do popędu ku przyjemnościom. Od ulegania uczuciom popędu do walki powstrzymuje nas cnota, usprawniając człowieka, by unikał ich nadmiaru, zgodnie z prawdami rozumu, w wyższy zaś sposób dar Ducha Świętego, sprawiając, że człowiek zgodnie z

wola Bożą, ma całkowity spokój ze strony tych uczuć. Stąd drugie błogosławieństwo: „Błogosławieni cisi, albowiem oni ziemię posiądą”.

Od ulegania uczuciom popędu do przyjemności powściąga nas cnota, usprawniając nas, byśmy z umiarem tymi uczuciami posługiwali się, dar zaś Ducha Świętego sprawia, że człowiek, jeśli to jest konieczne, całkowicie wyrzeka się ich, owszem w razie konieczności przyjmuje utrapienie. Dlatego trzecie błogosławieństwo brzmi: „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni”.

Życie czynne polega głównie na tym, byśmy bliźnim oddawali usługi już to z obowiązku sprawiedliwości, już to na podstawie swobodnej dobroczynności. Do pierwszego obowiązku przysposabia nas cnota, byśmy nie wzbraniли się oddać bliźnim tego, co się im należy. Dar Ducha Świętego zaś usprawnia nas, byśmy z większą ochotą to czynili, a mianowicie, byśmy gorąco spełniali uczynki sprawiedliwości, tak jak głodny i spragniony gorąco pragnie pokarmu czy napoju. Dlatego czwarte błogosławieństwo zapowiada: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyćeni”. W stosunku zaś do dobrowolnych darów cnota doskonali nas, byśmy dawali tym, którym rozum nakazuje dawać, np. przyjaciołom lub bliskim; sprawia to mianowicie cnota hojności. Lecz dar Ducha Świętego ze względu na cześć Bożą ogląda się tylko na potrzebę bliźnich, zgodnie ze słowami Chrystusa (Łk. 14, 12-14): „Gdy wyprawiasz obiad albo wieczerzę, nie zapraszaj przyjaciół twoich, ani braci twoich, ani krewnych, ani sąsiadów bogatych, żeby cię snadź i oni wzajem nie zaprosili i nie spotkała cię nagroda. Ale gdy wyprawiasz ucztę, zwołaj ubogich, ułomnych, ślepych i chrymch: a będziesz błogosławiony że nie mogą ci się odplacić n albowiem będzie ci oddane w zmartwychwstaniu sprawiedliwych” Na tym właśnie polega miłosierdzie. Dlatego piąte błogosławieństwo głosi. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”.

Życie zaś kontemplacyjne to albo sama ostateczna szczęśliwość albo jej zapoczątkowanie. Dlatego błogosławieństwa wyrażają tę szczęśliwość nie jako zasługę, ale jako nagrodę. Natomiast owoce życia czynnego w błogosławieństwach występują jako zasługi, które przysposabiają człowieka do życia kontemplacyjnego. Otóż owocem życia czynnego w stosunku do cnót i darów, dzięki którym człowiek usprawnia się sam w sobie, jest czystość serca, w tym mianowicie znaczeniu, by uczucia nie kałały umysłu człowieka. Stąd szóste błogosławieństwo: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”. Natomiast w stosunku do cnót i darów Ducha Świętego, doskonalących stosunek człowieka do bliźnich, owocem życia czynnego jest pokój, zgodnie ze słowami Proroka Izajasza (32, 17): „Dziełem sprawiedliwości pokój”. Stąd siódme błogosławieństwo: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem nazwani będą synami Bożymi”.

Rozwiązanie trudności. 1. Dzieła darów Ducha Świętego, odnoszące się do życia czynnego, wyrażają się w samych zasługach; natomiast dzieła darów, odnoszących się do życia kontemplacyjnego, wyrażają się w nagrodach z powodów wymienionych w odpowiedzi. Oglądanie Boga odpowiada darowi pojętności, upodobnienie się do Boga, przez przybranie za dziecko, należy do daru mądrości.

2. W stosunku do spraw życia czynnego nie szukamy poznania dla niego samego, ale dla działania, jak to zaznacza Arystoteles⁴⁶⁴). Skoro zaś szczęśliwość

wyraża coś ostatecznego, nie wchodzi do błogosławieństw dzieła darów, kierujących życiem czynnym, takie jak czynności, które te dary sprawiają, np. naradzanie się, które jest czynnością daru rady, lub osądzanie, które jest czynnością daru umiejętności. Natomiast zaliczono do błogosławieństw dzieła, którymi dary Ducha Świętego kierują, np. darowi umiejętności przypisujemy płacz (np. w znaczeniu głębokiego bólu duszy z powodu grzechów), a darowi rady okazywanie miłosierdzia.

3. Przydzielając błogosławieństwa do poszczególnych darów trzeba brać pod uwagę po pierwsze zgodność tworzywa, i pod tym względem pierwsze pięć błogosławieństw można odnieść do daru umiejętności i rady, jako do darów kierowniczych. Natomiast gdy chodzi o dary wykonawcze, pragnienie i głód sprawiedliwości, a także miłosierdzie, przydzielamy do daru pobożności, który człowieka doskonali w tym, co dotyczy drugich: cichość zaś przydzielamy do daru męstwa, gdyż jak mówi św. Ambroży⁴⁶⁵), zadaniem męstwa jest zwyciężać gniew oraz powstrzymywać oburzenie. Męstwo bowiem odnosi się do uczuć popędu do walki: natomiast ubóstwo i płacz do daru bogobojności, który powściąga człowieka od pożądań i przyjemności światowych.

Inaczej będzie, gdy uwzględnimy pobudki tych błogosławieństw. otóż cześć Boga pobudza do łagodności, przynależy więc do daru pobożności; umiejętność pobudza do płaczu, gdyż przez nią człowiek poznaje niedomagania własne i spraw światowych, zgodnie ze słowami Pisma św. (Ekl. 1, 18): „Kto przyczynia umiejętności, przyczynia i pracy”. Męstwo ducha pobudza do pragnienia dzieł sprawiedliwości, zgodnie ze słowami Proroka Daniela (4, 24): „Przeto, królu, niech ci się podoba rada moja, i grzechy twoje jałmużnami odkupuj, a nieprawości twoje miłosierdziem nad ubogimi”. Ten sposób przydzielania błogosławieństw do darów stosuje św. Augustyn⁴⁶⁶).

4. Trzeba sprowadzić wszystkie błogosławieństwa, które wylicza Pismo św. do wyżej wymienionych, zarówno co do zasług jak i co do nagród, gdyż wszystkie inne w pewien sposób należą albo do życia czynnego albo do życia kontemplacyjnego. Tak więc błogosławieństwo „Błogosławiony człowiek, którego Bóg karze” sprowadza się do błogosławieństwa dla płaczących, błogosławieństwo „Błogosławiony mąż, który nie chodził za radą bezbożnych” do błogosławieństwa dla tych, którzy są czystego serca, błogosławieństwo „Błogosławiony człowiek, który znalazł mądrość” należy do nagrody siódmego błogosławieństwa. Podobnie można zastosować inne błogosławieństwa, jakie można by jeszcze przytoczyć.

5. Ósme błogosławieństwo jest jakby wzmocnieniem i ujawnieniem poprzednich. Z tego bowiem, że ktoś jest umocniony w ubóstwie ducha, w cichości itd., pochodzi, że od tych dóbr nie odstępuje z powodu jakichkolwiek prześladowań. Ósme więc błogosławieństwo poniekąd sprowadza się do siedmiu poprzednich.

6. Ewangelia św. Łukasza opowiada o kazaniu Pana Jezusa do rzeszy n dlatego wylicza bogosławieństwa podług możliwości zrozumienia ze strony tego tłumu, który zna jedynie życie lubieżne, ziemskie i doczesne. Dlatego Pan Jezus przez te cztery błogosławieństwa, jak się zdaje, chciał wykluczyć cztery rzeczy, które jakby się sprzyściły przeciw nim. Pierwszą z nich to obfitość zewnętrznych dóbr, którą wyklucza słowami: „Błogosławieni ubodzy bo wasze jest królestwo Boże”. Drugą są dobra, odnoszące się do ciała, takie jak pokarm, napój itp. Wyklucza je następne błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy teraz łakniecie, bo będziecie nasyceni”.

Trzecia należy do radości serca. Wyklucza ją trzecie błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy teraz płaczecie, bo się śmiać będziecie”. Czwartą są ludzkie względy, które wyklucza ostatnie u Łukasza błogosławieństwo: „Błogosławieni jesteście, gdy ludzie was nienawidzić będą i gdy was wyłączą i będą wam złorzeczyć, a imię wasze jako złe będą zniesławiać dla Syna człowieczego”. Otóż, jak wyjaśnia św. Ambroży⁴⁶⁷), ubóstwo należy do umiarkowania, które nie szuka rozkoszy, pragnienie do sprawiedliwości, bo kto jej pragnie, ten współczuje, a współczując udziela pomocy, płacz do roztropności, gdyż ona oplakuje to co ginie, doznawanie nienawiści ludzkiej do męstwa.

Artykuł 4

CZY W TYCH BŁOGOSŁAWIENSTWACH NAGRODY SĄ ODPOWIEDNIO WYMIENIONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nagrody nie są odpowiednio wymienione w tych błogosławieństwach, gdyż:

1. W królestwie niebieskim, które oznacza życie wieczne, zawarte są wszystkie dobra. Wymieniwszy więc to królestwo, nie należało wymieniać innych nagród.

2. Królestwo niebieskie figuruje jako nagroda w pierwszym i Ósmym błogosławieństwie. Z tego samego powodu należało je umieścić w każdym z nich.

3. W błogosławieństwach jest porządek wstępujący, a w nagrodach zstępujący, jak zauważył św. Augustyn⁴⁶⁸), gdyż np. posiadanie ziemi jest czymś mniejszym niż królestwo niebieskie. A więc nagrody są wymienione nieodpowiednio.

Ale z drugiej strony stoi powaga samego Pana Jezusa, który te właśnie nagrody wyliczył.

Odpowiedź. Nagrody są w błogosławieństwach najodpowiedniej podane, zgodnie z warunkami trzech rodzajów szczęśliwości, które poprzednio wymieniliśmy⁴⁶⁹). Trzy pierwsze bowiem błogosławieństwa dotyczą oderwania się od tych rzeczy, na których polega szczęśliwość upatrywana w rozkoszach ciała. Człowiek pragnie jej, szukając tego, czego z natury pożąda, ale nie tam, gdzie należy szukać, a mianowicie nie w Bogu, lecz w rzeczach doczesnych i znikomych. Dlatego nagrody w trzech pierwszych błogosławieństwach są podane podług tego, czego ludzie szukają w ziemskiej szczęśliwości, a mianowicie pewnej wielkości i obfitości w rzeczach zewnętrznych, takich jak bogactwa i zaszczyty. Otóż królestwo niebieskie zawiera w sobie jedno i drugie, gdyż przez nie osiąga się wielkość i obfitość dóbr w Bogu. Dlatego królestwo niebieskie Pan Jezus przyobiecał ubogim duchem. Ludzie dzicy i okrutni poprzez kłótnie i walki szukają bezpieczeństwa dla siebie, zabijając swych nieprzyjaciół. Dlatego Pan Jezus przyobiecał cichym bezpieczne i spokojne posiadanie ziemi żyjących, która oznacza trwałość dóbr wiecznych. W pożądliwościach i przyjemnościach światowych ludzie szukają pociechy przeciw trudom obecnego życia. Dlatego Pan Jezus przyobiecał płaczącym pociechę.

Dwa inne błogosławieństwa należą do dzieł szczęśliwości, polegającej na życiu czynnym, a więc do uczynków cnotliwych na rzecz bliźnich. Otóż nieuporządkowana miłość własna powstrzymuje niektórych ludzi od tego rodzaju uczynków. Dlatego Pan

Jezus obiecuje w tych błogosławieństwach nagrody w postaci takich rzeczy, z powodu których ludzie odstępują od wspomnianych czynów cnotliwych na rzecz bliźnich, nie oddając długów czy innych należności, oraz porywając innym ich rzeczy, by się napełnić dobrami doczesnymi. Dlatego Pan Jezus przyobiecał nasycenie tym, którzy pragną sprawiedliwości. Inni odstępują od uczynków miłosierdzia z obawy, by nie zetknąć się z nędzą. Dlatego Pan Jezus miłosiernym przyobiecał miłosierdzie, dzięki któremu zostaną uwolnieni od wszelkiej nędzy.

Dwa ostatnie błogosławieństwa wyrażają szczęśliwość życia kontemplacyjnego i stosownie do zasług, zdobytych na podstawie odpowiednich przysposobień, przydzielają nagrody. Bo czystość oczu przysposabia do jasnego widzenia i dlatego tym, którzy są czystego serca, przyobiecano oglądanie Boga. Czynić zaś Pokój, czy w sobie samym czy pomiędzy innymi, to okazywać, że człowiek jest naśladowcą Boga, który jest Bogiem jedności i pokoju. Dlatego w nagrodę ci, którzy czynią pokój, otrzymują chwałę usynowienia Bożego w doskonałym zjednoczeniu z Bogiem przez pełną mądrość.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak wyjaśnia św. Jan Chryzostom⁴⁷⁰), wszystkie powyższe nagrody w samej rzeczy oznaczają jedno, a mianowicie wieczną szczęśliwość, której umysł ludzki nie pojmuje. Trzeba więc było opisać ją przez różne znane nam dobra, odpowiednio jednak do zasług, za które udziela się tych nagród.

2. Ósme błogosławieństwo wyraża wzmocnienie wszystkich poprzednich i dlatego zawiera w sobie ich nagrodę. Albo, podług tłumaczenia św. Ambrożego⁴⁷¹), tym, którzy są ubodzy duchem, zostało obiecano królestwo Boże pod względem chwały duszy, a cierpiącym prześladowanie w ciele, pod względem chwały ciała.

3. Nagrody dodane do błogosławieństw pozostają między sobą również w pewnym związku, bo posiadać ziemię królestwa niebieskiego, to coś więcej niż po prostu mieć; wiele bowiem rzeczy mamy, których mocno i w pokoju nie posiadamy. Podobnie cieszyć się w Królestwie niebieskim, to coś więcej niż mieć i posiadać; wiele bowiem rzeczy w bólu posiadamy. Nasycić się to coś więcej niż cieszyć się; bo nasycenie wyraża obfitość pociechy. Miłosierdzie zaś wznosi się ponad nasycenie, w miarę jak człowiek otrzymuje więcej niż zasługuje lub niż mógłby pragnąć. Jeszcze większą jest rzeczą oglądać Boga, podobnie jak większą jest rzeczą oglądać twarz króla aniżeli tylko jeść na dworze królewskim. Najwyższą zaś godność w domu królewskim posiada syn królewski.

ZAGADNIENIE 70

O OWOCACH DUCHA ŚWIĘTEGO

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy owoce Ducha Świętego są czynnościami?
2. Czy owoce te różnią się od błogosławieństw?
3. O ich liczbie.
4. O ich przeciwieństwie do uczynków ciała.

Artykuł 1

CZY OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO SĄ CZYNNOŚCIAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że owoce Ducha Świętego, wymienione w liście św. Pawła do Galatów (5, 22, 23), nie są czynnościami, gdyż:

1. To, co wydaje owoce, nie może być owocem, gdyż inaczej trzeba by iść do nieskończoności. Lecz czynności nasze przynoszą pewne owoce, zgodnie ze słowami Pisma św. (Mądr. 3, 15): „Dobrych prac chwalebny jest pożytek”. Ewangelia zaś podaje (Jan 4,36): „A kto żnie, bierze zapłatę, i zbiera owoc na żywot wieczny”. A więc czynności nasze nie są owocami.

2. Podług św. Augustyna⁴⁷²⁾, radujemy się owocami naszego poznania, gdyż wola z rozkoszą spoczywa w nich dla nich samych. Lecz wola nasza nie powinna spoczywać w swych własnych czynnościach. A więc czynności naszych nie należy nazywać owocami.

3. Pomiedzy owocami Ducha Świętego Apostoł wyliczył niektóre cnoty, takie jak miłość, cierpliwość, wiara, cichość, czystość. Cnoty zaś nie są czynnościami, ale sprawnościami. A więc owoce nie są czynnościami.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mt.12, 33) powiada: „Z owocu bywa drzewo poznane”, czyli że człowieka poznajemy z jego uczynków, jak tłumaczą święci. A więc owoce są czynnościami ludzkimi.

Odpowiedź. Wyraz „owoc” został przeniesiony od oznaczenia rzeczy cielesnych do wyrażania rzeczy duchowych. Otóż pośród rzeczy cielesnych owocami nazywamy to, co wytwarzają rośliny dojrzałe i co posiada w sobie pewną słodycz. Owoce te można badać, porównując je do drzewa, które je wytwarza, oraz do człowieka, który zrywa je z drzewa. Podobnie w sprawach duchowych w dwojakim znaczeniu używamy wyrazu „owoc”: a mianowicie w znaczeniu czynności wytworzonych przez człowieka, na kształt drzewa, oraz w znaczeniu tego, co człowiek osiąga.

Nie wszystko jednak, co człowiek osiąga, jest owocem, ale tylko to, co jest końcowe i co zawiera w sobie pewną przyjemność. Człowiek bowiem posiada i pole i drzewa, które jednak nie są owocami, gdyż owocami nazywamy jedynie to, co jest ich celem, co człowiek chce mieć z pola i z drzewa. W tym znaczeniu owocem człowieka jest jego ostateczny cel, którym ma się radować.

Jeśli natomiast przez owoce rozumiemy to, co człowiek wytwarza, wówczas czynności ludzkie należy uznać za owoce człowieka. Działanie bowiem jest wtórną istotnością człowieka, połączoną z pewną przyjemnością, jeśli czynność ta jest odpowiednia dla niego. Jeśli to działanie pochodzi od rozumu ludzkiego, mówimy o owocach rozumu. Jeśli zaś pochodzi od wyższej mocy w człowieku, a mianowicie od Ducha Świętego, wówczas mówimy o owocach Ducha Świętego, jakby pewnego rodzaju Bożych nasionach, o których powiada Pismo św. (1 Jan 3, 9): „Ktokolwiek narodził się z Boga, grzechu nie czyni, bo nasienie jego w nim trwa”.

Rozwiązanie trudności. 1. Skoro pojęcie owocu wyraża coś ostatecznego, co ma charakter celu, nic nie przeszkadza, by coś było owocem innego owocu, podobnie jak cel może być podporządkowany innemu celowi. Otóż uczynki nasze, jako skutki działającego w nas Ducha Świętego, są owocami, ale w stosunku do celu życia ludzkiego są kwiatami podług słów Pisma św. (Ekli. 24, 23). „A kwiaty moje owocami czci i uczciwości”.

2. Dwojako można rozumieć powiedzenie, że wola znajduje przyjemność w czymś ze względu na siebie samą: w odniesieniu do przyczyny celowej, i wtedy tego rodzaju przyjemność może mieć miejsce jedynie w tym, w czym ktoś upatruje swój cel ostateczny; albo w odniesieniu do przyczyny istotnościowej, i wówczas przyjemność, w tym znaczeniu, jest możliwa we wszystkim, co jest miłe ze względu na swą istotność. Np. chory odczuwa przyjemność na myśl o zdrowiu, jako o celu samym w sobie, słodkim lekarstwem zaś cieszy się nie jako celem, lecz jako czymś co ma miły smak, a lekarstwem gorzkim w żadnym wypadku nie rozkoszuje się, jako celem samym w sobie, lecz jako środkiem do odzyskania zdrowia. Otóż w Bogu człowiek powinien rozkoszować się dla Niego samego jako celem ostatecznym, w uczynkach cnotliwych zaś ze względu na ich szlachetność, tak miłą dla cnotliwych, ale nie będącą dla nich celem samym w sobie. Dlatego św. Ambroży powiada⁴⁷³⁾, że uczynki cnotliwe są owocami, gdyż krzepią swych właścicieli świętym i szczerym zadowoleniem.

3. Nazwy cnót niekiedy stosujemy na oznaczanie ich czynności. Np. św. Augustyn⁴⁷⁴⁾ mówi, że wiara to uznanie za prawdę tego, czego się nie widzi, a miłość to dążenie duszy do ukochania Boga i bliźniego. Otóż w tym znaczeniu nazwy cnót występują w wyliczeniu owoców Ducha świętego.

Artykuł 2

CZY OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO RÓŻNIĄ SIĘ OD BŁOGOSŁAWIEŃSTW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że owoce nie różnią się od błogosławieństw, gdyż:

1. Błogosławieństwa odnoszą się do darów, jak już widzieliśmy poprzednio⁴⁷⁵⁾. Dary zaś doskonałą człowieka, by był uległy poruszeniom Ducha świętego. A więc błogosławieństwa są owocami Ducha świętego.

2. Jak owoce życia wiecznego mają się do szczęśliwości wiecznej, posiadanej w rzeczywistości, tak owoce życia obecnego do błogosławieństw tegoż życia, posiadanych w nadziei. Lecz owocem życia wiecznego jest sama przyszła szczęśliwość, a więc owocem życia obecnego są same błogosławieństwa.

3. W pojęciu owocu zawiera się ten że jest on czymś ostatecznym i miłym. Otóż czymś takim jest szczęśliwość, jak już widzieliśmy⁴⁷⁶⁾. A więc jednakowe jest pojęcie owocu i szczęśliwości. Nie trzeba więc oddzielać tych dwóch pojęć.

Ale z drugiej strony różne są rzeczy przynależne do różnych gatunków. Otóż różne są części, na które dzielą się owoce i błogosławieństwa, jak to widać z wyliczenia jednych i drugich. A więc owoce różnią się od błogosławieństw.

Odpowiedź. Szczęście to coś więcej niż owoc. Pojęcie owocu bowiem zawiera w sobie tylko cechę, że coś jest czymś ostatecznym i przyjemnym. Natomiast pojęcie szczęśliwości wyraża nadto doskonałość i wyższość. Dlatego wszystkie błogosławieństwa (wyrażające szczęśliwość) mogą być nazwane owocami, ale nie odwrotnie. Chodzi tu bowiem o owoce w znaczeniu jakichkolwiek cnotliwych uczynków, które cieszą człowieka; podczas gdy do błogosławieństw należą jedynie czyny doskonałe, które ze względu na tę doskonałość przypisujemy raczej darom Ducha Świętego niż cnotom, jak to już widzieliśmy⁴⁷⁷.

Rozwiązanie trudności. 1. Dowód ten uzasadnia jedynie twierdzenie, że błogosławieństwa są owocami, ale nie że wszystkie owoce są błogosławieństwami.

2. Owoce życia wiecznego jest zasadniczo ostateczny i doskonały, dlatego niczym nie różni się od przyszłej szczęśliwości. Owoce zaś obecnego życia nie są zasadniczo ostateczne i doskonałe i dlatego nie wszystkie owoce są błogosławieństwami.

3. Jak widzieliśmy w odpowiedzi, szczęśliwość jest czymś więcej niż owoc.

Artykuł 3

CZY APOSTOŁ ODPOWIEDNIO WYLICZA OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO W LIŚCIE DO GALATÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Apostoł nieodpowiednio wylicza w liście do Galatów (5, 22-23) dwanaście owoców Ducha Świętego: „A owocem Ducha Świętego jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, dobrotliwość, dobroć, nieskwapliwość, cichość, wiara, skromność, wstrzeźliwość, czystość”, gdyż

1. Tenże Apostoł w innym miejscu (Rzym. 6, 22): podaje tylko jeden owoc: „A teraz macie swój owoc ku uświęceniu”. Podobnie Prorok Izajasz (27, 9): „Ten będzie wszystek owoc, że będzie odjęty grzech”. A więc nie należało wymieniać dwunastu owoców.

2. Chodzi tu o owoc, który rodzi się z duchowego nasienia. Lecz Pan Jezus podaje trojaki owoc, pochodzący z duchowego nasienia (Mt. 13, 23): setny, sześćdziesiąty i trzydziesty. A więc nie należało wymieniać dwunastu owoców.

3. Pojęcie owocu wyraża, że jest on czymś ostatecznym i miłym. Lecz nie wszystkie owoce wyliczone przez św. Pawła wyrażają ton np. cierpliwość i nieskwapliwość raczej dotyczą rzeczy przykrych, wiara zaś nie wyraża czegoś ostatecznego, lecz jest raczej podstawą. A więc wyliczenie św. Pawła jest zbędne.

4. Ale z drugiej strony wydaje się, że wyliczenie to jest niedostateczne i niepełne, gdyż wszystkie błogosławieństwa są poniekąd owocami, a nie wszystkie są wymienione przez św. Pawła. Nie ma wśród nich także owoców mądrości i wielu innych cnót. A więc wyliczenie to nie jest pełne i wystarczające.

Odpowiedź. Wyliczenie owoców przez św. Pawła jest słuszne i odpowiada dwunastu owocom, o których mówi Księga Objawienia (22, 2): „Z obu stron rzeki drzewo żywota, rodzące owoce dwanaście, na każdy miesiąc oddające owoc swój, a liście drzewa na uzdrowienie narodów”. Ponieważ zaś owocem jest to, co pochodzi od

jakiejś przyczyny, np. od nasienia lub korzenia, owoce, o których tu mowa, trzeba ujmować podług różnego działania Ducha Świętego w nas. Działanie to sprawia naprzód ład w samym umyśle, następnie porządkuje to co jest obok niego i poniżej niego.

Otóż wtedy jest porządek w naszym umyśle, gdy ten dobrze się zachowuje zarówno w dobrych rzeczach jak i w złych. Pierwsze zaś przysposobienie umysłu do dobra to miłość, która jest pierwszym uczuciem i korzeniem wszystkich innych uczuć, jak to już widzieliśmy⁴⁷⁸). Dlatego pośród owoców Ducha Świętego na pierwszym miejscu stoi miłość, w której Duch Święty szczególnie się udziela, jakby w swym własnym podobieństwie, gdyż sam jest Miłością, zgodnie ze słowami Pisma św. „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rzym. 5, 5) Koniecznym zaś następstwem nadprzyrodzonej miłości jest radość. Ktokolwiek bowiem kocha, raduje się połączeniem z osobą ukochaną. Otóż przez tę miłość Bóg jest w nas zawsze obecny podług słów Pisma św. (I Jan 4, 16): „Kto mieszka w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim”. Dlatego następstwem miłości jest radość. Doskonałością zaś radości jest pokój zarówno w znaczeniu wolności od zewnętrznego zamętu jak i w znaczeniu uśmierzenia wewnętrznych zaburzeń pożądania. Nikt bowiem nie może doskonale radować się umiłowanym dobrem, kogo inni niepokoją. Każdy też kto w sposób doskonały zwraca swe serce ku jednemu dobru, nie może się martwić czymkolwiek innym, gdyż wszystko inne prawie za nic sobie poczytuje zgodnie ze słowami Psalmu (118, 165): „Pokój wielki tym, którzy zakon twój miłują i nie ma dla nich zawady”, gdyż rzeczy zewnętrzne nie sprawiają w nich zamętu i nie odrywają od radowania się Bogiem.

Doskonałością miłości jest pokój także w znaczeniu uśmierzenia wewnętrznych fal naszego serca. Nikt bowiem nie raduje się doskonale, gdy mu nie wystarczy to, czym się raduje. Tak więc pokój wyraża zarówno wolność od zewnętrznego zamętu jak i ukojenia naszych pragnień w jednym dobru. Dlatego po miłości i radości trzecim owocem jest pokój.

Wobec zła umysł nasz zachowuje się dobrze w dwojaki sposób: po pierwsze, nie ulegając zamętowi na widok zagrażającego zła i to stanowi owoc cierpliwości, po drugie nie poddając się zamieszaniu z powodu zwłoki w osiągnięciu dobra, i to jest owocem nieskwapliwości, gdyż jest rzeczą złą być pozbawionym dobra, jak zauważył Filozof⁴⁷⁹).

W stosunku zaś do tego, co jest obok człowieka, a mianowicie bliźniego, trzeba dobrze przysposobić jego umysł naprzód, by miał wolę czynić dobrze. Otóż to jest owocem dobroci. Po drugie, trzeba, by wykonał dzieła dobroczynne, i to należy do dobrotliwości, która sprawia, że człowiek niejako płonie dobrym ogniem miłości, czyniąc dobrze drugim. Po trzecie, by potrafił z równowagą ducha znosić zło, wyrządzone mu przez innych, i to jest owocem cichości, która powstrzymuje gniew. Po czwarte, trzeba, by nie szkodził bliźniemu nie tylko przez gniew, ale także przez zdradę i Podstęp, i to jest owocem wiary, wziętej w znaczeniu zaufania, albo jeśli przez wiarę rozumiemy cnotę teologiczną, przez którą wierzymy Bogu, człowiek przez nią podporządkowuje się temu, co jest ponad nim, poddając Bogu swój umysł, i tym samym wszystko, co do nas należy.

W stosunku do tego, co jest poniżej człowieka, a mianowicie naprzód do zewnętrznych czynności dobrze przysposabia nas skromność, która zachowuje umiar

we wszystkich słowach i czynach; następnie zaś do wewnętrznych pożądliwości wstrzeźliwość i czystość, z których pierwsza powstrzymuje człowieka od rzeczy dozwolonych, a druga od niedozwolonych, albo, że wstrzeźliwość sprawia, iż człowiek doznając pożądliwości nie ulega im, podczas gdy czystość jest cechą tych, którzy ani nie doznają nieopanowanych odruchów pożądliwości ani nie ulegają im.

Rozwiązanie trudności. 1. Uświęcenia dokonują wszystkie cnoty, usuwając również grzechy. W tym tekście owoc występuje w liczbie pojedynczej ze względu na jedność rodzaju, który obejmuje wiele gatunków, podług których wyróżniamy wiele owoców Ducha Świętego.

2. Owoce setne, sześćdziesiąte i trzydzieste, o których mowa w Ewangelii, różnią się nie ze względu na różne gatunki uczynków cnotliwych, ale ze względu na różne stopnie doskonałości także jednej i tej samej cnoty. Np. gdy mówimy, że powściągliwość małżeńska wyraża owoc trzydziestokrotny a powściągliwość wdów owoc sześćdziesięciokrotny, a powściągliwość dziewic stokrotny. Święci także jeszcze inaczej wyróżniają ewangeliczne owoce podług trzech stopni cnoty, które przyjmujemy dlatego, że w doskonałości każdej rzeczy należy odróżnić początek, środek i kres.

3. Samo nieuleganie zaburzeniom smutku jest już rzeczą miłą, a wiara, pojęta jako podstawa, niemniej wyraża coś ostatecznego i miłego, a mianowicie pewność, stąd Glossa dodaje⁴⁸⁰), że wiara jest pewnością o rzeczach niewidzialnych.

4. Podług św. Augustyna⁴⁸¹), Apostołowi nie chodzi o liczbę, ile jest „uczynków ciała”, a ile owoców Ducha Świętego, ale o to, czego trzeba unikać, a co należy czynić. Mógł więc wyliczyć mniej lub więcej tych owoców. Niemniej wszystkie uczynki darów Ducha Świętego oraz cnót można sprowadzić do wymienionych przez św. Pawła, gdyż wszystkie sprawiają pewien ład w umyśle na sposób tych owoców. Stąd także uczynki mądrości oraz innych darów, odnoszących się do dobra, sprowadzają się do miłości, radości i pokoju. Apostoł jednak wymienił te, a nie inne owoce, gdyż bardziej wyrażają już to radość z powodu dóbr, już to uśmierzenie zła, co odpowiada pojęciu owocu.

Artykuł 4

CZY OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO SPRZECIWIAJĄ SIĘ UCZYNKOM CIAŁA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że owoce Ducha Świętego nie sprzeciwiają się uczynom ciała, które wylicza Apostoł (Gal. 5, 19-21): „A jawne są uczynki ciała, którymi są: porubstwo, nieczystość, niewstydlivość, wszeteczeństwo, bałwochwalstwo, czary, nieprzyjaźnie, swary, zawiści, gniewy, niesnaski, rozterki, kacerstwa, zazdrości, mężobójstwa, pijaństwa, obżarstwa i tym podobne, o których powiadam wam, że ci, co takie rzeczy czynią, królestwa Bożego nie osiągną”, gdyż:

1. Rzeczy przeciwne należą do tego samego rodzaju. Lecz uczynki ciała nie są owocami. A więc nie przeciwstawiają się im.

2. Jednej rzeczy tylko jedna rzecz przeciwstawia się. Lecz Apostoł więcej wyliczył uczynków ciała niż owoców Ducha Świętego. A więc jedne drugim nie sprzeciwiają się.

3. Pośród owoców na pierwszym miejscu stoi miłość, radość, pokój, którym nie sprzeciwiają się wymienione na pierwszym miejscu uczynki ciała: porubstwo, nieczystość, niewstydlivość. A więc owoce ducha nie sprzeciwiają się uczynom ciała.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi tamże (Gal. 5, 17): „Ciało pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału”.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować uczynki ciała i owoce ducha: po pierwsze w ogólnym znaczeniu, i wówczas ogólnie owoce Ducha Świętego sprzeciwiają się uczynom ciała, gdyż Duch Święty pobudza umysł ludzki do tego, co jest zgodne z rozumem, a raczej do tego, co jest powyżej rozumu; natomiast pożądanie ciała, czyli popęd zmysłowy, ciągnie człowieka do dóbr zmysłowych, które są poniżej niego. Podobnie więc jak ruch wwyż i ruch w dół sprzeciwiają się sobie w przyrodzie, tak w świecie czynności ludzkich uczynki ciała sprzeciwiają się owocom ducha.

Ale przeciwieństwo to można także ujmować ze względu na poszczególne cechy wymienionych owoców i uczynków ciała. Otóż z tego względu nie ma potrzeby przeciwstawiać poszczególnym owocom osobnych uczynków ciała, gdyż, jak już wspomnieliśmy w poprzednim artykule, Apostołowi nie chodziło o wyliczenie wszystkich owoców Ducha Świętego ani wszystkich uczynków ciała. Niemniej św. Augustyn⁴⁸²⁾ przez pewne przystosowanie poszczególnym owocom przeciwstawia poszczególne uczynki ciała. Np. porubstwu, czyli żądzy zaspokojenia lubieżnych pragnień u osób nie związanych małżeństwem, przeciwstawia się miłość, która duszę jednoczy z Bogiem, i w której zawiera się także czystość. Nieczystością zaś są wszystkie zaburzenia spowodowane porubstwem, których przeciwieństwem jest radość, wynikająca ze spokoju. Bałwochwalstwo zaś, z powodu którego prowadzono wojny przeciw Ewangelii Bożej, przeciwstawia się pokojowi. Czarom zaś, nieprzyjaźniom, swarom, zawiściom, gniewom i niesnaskom przeciwstawia się nieskwapliwość, by znosić krzywdy od ludzi, pośród których żyjemy, dobrotliwość, by ich leczyć, dobroć, by im wybaczać. Kacerstwu sprzeciwia się wiara, zawiści łagodność, obżarstwu i pijaństwu wstrzemięźliwość.

Rozwiązanie trudności. 1. Ton co pochodzi od drzewa, ale wbrew jego naturze, nie jest owocem jego, lecz raczej zepsuciem. Ponieważ zaś uczynki cnotliwe są współnaturalne dla rozumu, uczynki zaś wadliwe sprzeciwiają się rozumowi, dlatego uczynki cnotliwe zwą się owocami, uczynki zaś wadliwe nie.

2. Dobro dokonuje się w jeden sposób, zło zaś zachodzi na różne sposoby, jak uczy Dionizy⁴⁸³⁾. Dlatego jednej cnotcie można przeciwstawić wiele wad. Nic więc dziwnego, że więcej jest uczynków ciała niż owoców ducha.

3. Rozwiązanie trzeciej trudności zawiera się w odpowiedzi.

ODNOŚNIKI

DO TRAKTATU ŚW. TOMASZA Z AKWINU O SPRAWNOŚCIACH

Oдноśniki do Pisma św. podano w tekście. Одноśniki do pism Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich przed św. Tomaszem podają łacińskie tytuły podług wydania IP. Migne: *Patrologiae cursus completus Series graeca* (skrót: PG), oraz *Patrologiae cursus completus. Series latina* (skrót: PL). Одноśniki do innych części Sumy podajemy w skrótach, np. II-II, q.1, a.1, 1m, co znaczy: *St. Thomae Aquinatis Suma Theologiae, pars secunda secundae, quaestio 1, articulus 1, ad 1*. Dzieła Arystotelesa (w języku św. Tomasza: Filozofa) przytaczamy podług klasycznego ich wydania przez I. Bekkera: *Aristoteles graece*. Edidit Academia Borussica. Posługujemy się przy tym następującymi skrótami: Eth. = *Ethica Nicomachea*; Met. = *Metaphysica*; Gen. = *De generatione et corruptione*; Phys. = *Physica*; Cat. = *Categoriae seu Praedicamenta*. Mem. = *De Memoria et Reminiscentia*.

In Cat. = *Simplicius: In Categorias Aristotelis Commentarium*, ed Kalbfleisch. 1907. Przy dziełach Arystotelesa cyfra rzymska po skrótce oznacza księgę, arabska rozdział, liczby zaś w nawiasie oznaczają kolejno stronę i wiersz, litera zaś „a” lub „b” między tymi liczbami kolumnę w wydaniu Akademii Berlińskiej. Litera „c” oznacza „caput” czyli rozdział. De Div. Nom. jest skróttem *Dionysii Areopagitae: De Divinis Nominibus*.

- 1) Octoginta trium Quaestionum (PL 40,84).
- 2) Cat., VI (8b 26).
- 3) Tamže (9a 10).
- 4) Met., IV (1022b 1).
- 5) Cat., VI (9a 3).
- 6) Cat., XII (15b 17).
- 7) Met., IV (1022b 4).
- 8) Tamže.
- 9) Tamže (1022b 10).
- 10) Tamže (1022b 11).
- 11) In Cat. VIII, 240.
- 12) Cat., VI (8b 36).
- 13) Tamže.
- 14) Tamže.
- 15) In Cat., VIII, 228.
- 16) Super Genesim IV (PL 34 299).
- 17) Met., IV (1020a 33).
- 18) Phys., VII (246b 23).
- 19) Tamže (I98b 3).
- 20) Met., IV (1022b 10).
- 21) Eth., II (1105b 25).
- 22) Met., IV (1022b 4).
- 23) De Anima, III (429b 6).
- 24) Met., IV (1019a 15).
- 25) De Bono Coniugali. c.21 (PL 40,390).
- 26) In III De Anima, c, 18 (VI, 161 b).
- 27) Met., IV (1022b 10).
- 28) De Anima (Aristotelis) II (412a 22).
- 29) De Historia Animalium X (633b 23).
- 30) Met., IV (1022b 10).
- 31) I-II, q, 49, a.1.
- 32) In III De Anima, 18 (VI, 161 b).
- 33) Cat., VI (9a 1).
- 34) I-II, q. 49, a. w, 3,4.
- 35) Eth., II (1103b 21).
- 36) In Cat., VIII, 233.
- 37) Phys., VII (246b 4).
- 38) In Cat, VIII, 234.
- 39) I-II,q . 49n a.2,1m.
- 40) I-II,q. 49, a.2.
- 41) I,q7, a.1,5m.
- 42) Eth., I (1103a 3).
- 43) I-II,q.110, a.4.
- 44) I-II,q.49,a. 4.
- 45) Met., VIII (1049b 4).
- 46) I-II, q. 50, a 1.
- 47) Eth., III (1117b 23).
- 48) Eth., I (1102b 25).
- 49) Octoginta Tres Quaestiones (PL 40, 25).
- 50) De Anima III (434a 12).
- 51) De Memoria, (425a 28).
- 52) De Anima, I (403a 8).
- 53) De Anima, III (429a 24).
- 54) Met., IV (1022b 10).
- 55) De Anima, II (4212a 26).
- 56) Eth., VI (1139b 16).
- 57) Eth., I (1102b 13).
- 58) De Anima, III (429b 6)
- 59) In Cat. VII, 233.
- 60) De Anima, 1403a 5).
- 61) Tamže, III (431a 14).
- 62) I-II, q. 9, a.1.
- 63) Eth., V (1129a 7).
- 64) I-II, q. 50, a.1.
- 65) I-II, 6, a. 4, chian c. 7 (PG 4.65).
- 66) De Anima, III (433b 16).
- 67) In De Coelesti Hierarchia, c. 7 PG 4, 65).
- 68) De Coelesti Hierarchia c. 4 (PG 3,180).
- 69) Met. IV (1022b 10).
- 70) De Coelesti Hierarchia, c. 7 (PG 3.205).
- 71) In Cat., VIII, 241.
- 72) Tamže.
- 73) I, q. 55, a. 1.
- 74) De Coelesti Hierarchia, c. VII (3, 205).
- 75) In De Anima III, 18.
- 76) I-II. q. 49, a. 4.
- 77) Eth., VI (1141a 5).
- 78) I, q. 55, a. 2; q. 84, a. 3.
- 79) Analyticorum Posteriorum II (100a 3).
- 80) Phys., VII (241b 24).
- 81) Eth., II (1103a 19).

- 82) Tamze, (1103a 19).
83) Eth., I (1198a 18).
84) Eth., I (1098a 16).
85) Mem. (451a 12).
86) De Div. Nom c 4 (PG 3,733).
Eth., II (1103b 21).
87) Eth., II (1103b 21).
88) I-II, q. 5, a.5.
89) I, q. 105, a. 6.
90) Phys., V (226a 30).
91) Phys., V (226a 30).
92) Phys. VII (246a 10).
93) De Trinitate VI, c. 8 (PL 42.929).
94) I, Cat., VIII, 284.
95) Cat., VI (10a 3).
96) Met., VIII (1043b 33; 1044a 10).
97) Eth., X (1173a 24).
98) Phys., VII (246a 1).
99) Met., VII (1044a 9).
100) Cat. VI (11a 7).
101) I-II, q.66, a. 1.
102) Phys., VI 247a 6; 248a 6).
103) Gen., I (320b 30).
104) Phys., IV (217a 34).
105) Eth., (1104a 29).
106) Eth., II (1104a 18).
107) Eth., II (1103b 21).
108) Phys., V (229b 14).
109) I-II q. 49, a. 3.
110) De Anima I (408b 18).
111) Met., VI (1032b 2).
112) Eth., I (1100b 14).
113) Eth., II (1103b 7;1105a 15).
114) I-II. q. 50, a 3,3m.
115) Eth., VI (1140b 29).
116) De Interpretatione, II (24a 2).
117) De Longitudine et Brevitate Vitae
(465a 23).
118) Eth., VI (1139a 1; b 12).
119) Eth., VII(1152a 31).
120) De Anima I (403a 10).
121) I-II, q. 52, a 2
122) De Longitudine et Brevitate Vitae
(465a 2 3).
123) Eth., VIII (1157b 13).
124) Phys., VIII (254b 7).
125) Phys., IV (221a 32).
126) I-II, q. 49, a. 4.
127) I-II, q. 51, a. 2.
128) Met., VI (1024b 9); Eth., VI
(1139a 18).
129) I-II, q. 18, a. 5.
130) Phys., II (200a 1-5).
131) Topica, IV (127a 26)
132) I-II, q. 54, a. 2; Eth., VII (1145a
15).
133) I-II, q. 54, a. 2.
134) De Coelo I (281a14).
135) De Libero Arbitrio II, c. 19 (PL
32, 1268).
136) De Moribus Ecclesiae, c. 15 (PL
32, 1322).
137) Octoginta trium Quaestionum (PL
40, 19).
138) Cat., (8b 29).
139) I-II, q. 49, a. 4 IV, c. 13.
140) De Tusculanis Quaestionibus
141) De Coelo (281a 28).
142) Phys., VII (246b 23).
143) De Moribus Ecclesiae, c. 3 (PL
32,1347).
144) Eth., II (1106a 15).
145) I-II, q. 3, a.2.
146) De Moribus Ecclesiae, c. 6 (PL
32.1314).
147) Eth., II (1106a 15).
148) De Coelo (281a 14).
149) De Div Nom., c. 4 (PG 3,732).
150) Met., V (1021b 17).
151) De Trinitate XII c. 8 (PL 42,
1005).
152) Eth., III (1117b 23).
153) Epistola 201(PL 33, 960).
154) Sermones ad Populum, 169 (PL
38, 923).
155) De Libero Arbitrio II, c. 19 (PL
32, 1268).
156) De Div Nom., c. 4 (PG 3. 733).
157) I-II, q. 60, a 2.
158) De Libero Arbitrio II, c. 19 (PL
32, 1268).
159) Eth., II (1106a 15).

- 160) De Coelo I (281a 14).
161) I-II, q. 55, a. 2.
162) Eth., II (1105a 31).
163) Eth., VI (1144a 36).
164) I-II, q. 57, a 4, c.15 (PL 32, 1322).
165) De Moribus Ecclesiae.
166) Eth., II (1106a 15).
167) I-II, q. 55, a. 4.
168) I-II, q. 55, a 3.
169) Eth., VI (1139b 16).
170) I-II, q 9, a. 1. 17, a. I.
171) I-II, q.2§, a.1, 2 et 3; q. 27. a.4.
172) I, q. 81, a 2.
173) De Moribus Ecclesiae, c. 5 (PL 32, 1314).
174) Eth., VIII (1163a 22).
175) I-II, q. 13. a 2.
176) Eth., III (1117b 23).
177) Politica I (1254b 5).
178) Eth., VI (1144a 6).
179) Rhetorica II, c. 53.
180) Eth., II (1103a 14).
181) De Memoria et Remiscentia (1138b 35).
182) Rhetorica II. c 53.
183) De Anima III (431a 14).
184) Rhetorica II, c. 53.
185) Eth., I (1102b 30).
186) I-II, q. 58, a. 3, 3m; q.62, a. 3.
187) Eth., (1099b 16).
188) Topica IV (121b 34).
189) Eth., VI (1139a 7).
190) I-II, q.56, a. 3.
191) Eth., VI (1141a 19).
192) Eth., VI (1141a 19).
193) Phys., I, (184a 18).
194) Met., I (981b 28).
195) I-II, q. 55, a. 3.
196) De Libero Arbitrio II, c. 18 (PL 32, 1267).
197) Eth., VI (1139b 17).
198) Eth., VI (1139b 16).
199) Eth., VI (1140b 35).
200) Eth., III (1112b 3).
201) Eth., VI (1139b 16).
202) I-II, q. 57, a. 1.
203) Met, VIII (1050a 30).
204) I-II, q. 57 a. 2 2m.
205) Eth., VIII (1151a 16).
206) Eth., VI (1140a 25).
207) Eth., VI (1139a 26).
208) Eth., VI (1142b 16).
209) Rhetorica II, c. 53.
210) Super Somnium Scipionis I, c. 8.
211) Eth., VII (1143a 25).
212) II-II, q. 51, a. 4.
213) Eth., II (1106b 36).
214) Rhetorica II, c. 53.
215) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 733).
216) Eth., I (1103a 7).
217) I-II, q. 7, a.1.
218) I-II, q. 13, a. 1.
219) Phys., II (192b 21).
220) De Civitate Dei IV, 1 c. 21 (PL 41, 128).
221) Soliloquia I, c. 6 (PL 32, 876).
222) Eth., VI (1144b 21).
223) Eth., I (1103a 3). Tr. 40 (PL 35,
224) Politica I (1254b 4).
225) Eth., VI (1144b 19).
226) Politica I (1254b 5).
227) Enarrationes in Ps. 118 (PL 37, 1522).
228) Eth., VI (w całym rozdziale).
229) Eth., II (1103a 14).
230) De Anima III (433a 9).
231) Eth., VII (115kb 32).
232) Rhetorica II, c. 53.
233) Moralia XXII, c. 1 (PL 76, 212).
234) Eth., VI (1144b 21).
235) Eth., VI (1141b 10).
236) Eth., VI (1140b 22).
237) Eth., III (1114a 32).
238) De Civitate Dei IX c. 5 (PL 41, 261).
239) Porównaj I-II, q. 35, a. 8.
240) Eth., II (1105b 28).
241) I-II, q. 22, a.3.
242) Eth., II 1106b 36).
243) Topica IV (125b 22).
244) Tusculanorum IV, c.10.
245) Coniuratio Catillinae, c. 51.

- 246) De Civitate Dei XIV, c. 6 (PL 41, 258).
- 247) Tamže, c. 4 (PL 41, 259).
- 248) Eth., 11 (1104b 24).
- 249) Eth., X (1175b 17; 1153b 2).
- 250) De Tusculanis Quaestionibus III, c.7. (PL41, 411).
- 251) De Civitate Dei XIV, c 8.
- 252) I-II, q. 59, a. 1 2m.
- 253) Eth., II (1106b 20).
- 254) Eth., II (1104b 8).
- 255) Rth., III (1115a 6; 1117b 25).
- 256) Eth., V (1129a 4).
- 257) I-II, q. 22, a.3.
- 258) Eth., II (1104b 13).
- 259) De Moribus Ecclesiae, c.6 (PL 32, 1516).
- 260) Eth., I (1099a 17).
- 261) I-II, q.17, a.7, q. 24, a.3.
- 262) I-II, q. 1, a. 3.
- 263) I-II, q. 56, a.2.
- 264) I-II, q. 80, a. 2; q. 81, a 2.
- 265) I-II, q. 54, a. 2.
- 266) Eth., I (1102b 13, b. 26).
- 267) Eth., II (1104b 27).
- 268) Eth., V (1129a 4).
- 269) I-II, q. 59, a. 4, 1m.
- 270) Eth., V (1130a 12).
- 271) Rhetorica II, c. 52.
- 272) II-II, q. 61, a. 1.
- 273) I-II, q. 25, a. 1 et 4; q. 27, a. 4.
- 274) Eth., III i IV Księga (1115a 6; 1107a 33).
- 275) I-II, q. 23, a. 1.
- 276) Eth., II (1105, a.9).
- 277) Eth., II (1108a 20).
- 278) Eth., II (1107a 32).
- 279) Eth., II (1107a 32).
- 280) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
- 281) Cat., c.10 (14b 33).
- 282) I-II, q. 56, a. 6, 2m; q. 58, a. 3; q. 59, a. 4.
- 283) Expositio Evangelii V (PL 15, 1738).
- 284) I-II, q. 56, a.3.
- 285) I-II, q. 57 a. 4; q. 58, a. 3, 1m.
- 286) I-II, q. 58, a.3, 3m.
- 287) I-II, q. 58, a. 4.
- 288) Moralia, II, c. 49 (PL 75, 592).
- 289) Eth., IV (1123b 30).
- 290) Homiliae in Evangelia, I (PL 76, 1103).
- 291) Rhetorica, II, c. 53.
- 292) I-II, q. 57, a. 6.
- 293) Moralia XXII, c. 1 (PL 76, 212).
- 294) De Officiis Ministrorum, c. 36 (PL 16, 82).
- 295) Eth., II (1105a 31).
- 296) De Moribus Ecclesiae, c. 15 (PL 32, 1322).
- 297) De Officiis, c. 20.
- 298) Super Somnium Scipionis II, c. 8.
- 299) Eth., X (1178b 10).
- 300) I-II, q. 59, a. 5.
- 301) De Officiis I, c. 21.
- 302) Eth., V (1129b 15) c. 6 (PL 32, 1314).
- 303) De Moribus Ecclesiae.
- 304) Eth., (1177b 26).
- 305) De Civitate Dei, XIX, c. 19 (PL 41, 647).
- 306) Eth., V (1129b 31).
- 307) Phys., VI (246b 23).
- 308) De Moribus Ecclesiae, c.15 (PL 32, 1322).
- 309) I-II, q. 58, a. 3.
- 310) I-II, q. 54, a. 2, 1m.
- 311) I-II, q. 27, a.4; q. 28, a. 6, 2m;
- 312) I-II, q. 65, a. 2 et 4.
- 313) De Doctrina Christianan I c. 37 (PL 34, 35).
- 314) II-II, q. 23, a. 8.
- 315) I-II, q. 40, a.7.
- 316) De Fide Orthodoxa, III, c. 14 (PG 94, 731).
- 317) Vita S. Antonii (PG 26, 873).
- 318) Glossa Ordinaria (V, 17).
- 319) I-II, q. 55, a. 4, 2m.
- 320) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 725).
- 321) De Anima, P. V, c. 5.
- 322) Eth., II (1103a 25).
- 323) Glossa Ordinaria (PL 191, 1520).

- 324) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 717; 732).
- 325) I-II, q. 51, a. 2 et 3.
- 326) De Natura Boni, c. 5 (PL 42, 553).
- 327) De Libero Arbitrio, II (PL 32, 1268).
- 328) I-II, q. 49, a. 3.
- 329) I-II, q. 109, a. 4.
- 330) De Caelesti Hierarchia, c. 4 (PG 3, 181).
- 331) I-II, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1.
- 332) Politica III (1276b 31).
- 333) Eth., II (1106b 36).
- 334) Eth., IV (1123b 11).
- 335) Met., VI (1027b 26).
- 336) Eth., II (1106b 36)
- 337) I-II, q. 64, a. 1.
- 338) Eth., II (1106b 36).
- 339) Met., IX (1057a 30).
- 340) Eth., VI (1139b 16).
- 341) Met., IX (1053a 53).
- 342) Peri Hermeneias (23 a. 27).
- 343) De Duabus Naturis, c. 7 (PL 64, 1352).
- 344) Eth., IV (1122b 5).
- 345) Expositio Evangelii, V (PL 15, 1748).
- 346) De Trinitate VI, C.4 (PL 42, 927).
- 347) Moralia XXII, c. 1 (PL 76, 212).
- 348) De Tusculanis Quaestionibus II, c.14.
- 349) Moralia, XXII, c. 1 (PL 76, 212).
- 350) Phys., II (197a 29).
- 351) Eth., VI (1144b 36).
- 352) I-II, q. 58, a.4.
- 353) I-II, q. 9, a. 1; q. 58, a. 5, 1m.
- 354) Sententiae VII (PL 51, 428).
- 355) De Libero Arbitrio, II, c. 19 (PL 32, 1268).
- 356) I-II, q. 65, a. 1; q. 58, a. 4 et 5.
- 357) Glossa Ordinaria (PL 191, 1520).
- 358) In Lucae Evangelium V (PL 92, 541).
- 359) Eth., V, (1129 23).
- 360) In Johannis Evangelium Tractatus 26 (PL 36, 1607).
- 361) Enchiridion, c.8 (PL 41, 413).
- 362) Glossa super Matthaeum I, 5.
- 363) De Civitate Dei XIV, c. 5 (PL 41, 413).
- 364) Eth., II (1106a 23).
- 365) III, q.7, a.3 et 4. (Polskie wydanie Sumy, tom 24, str.132-5).
- 366) Eth., VIII (1155b 28; 1161b 11).
- 367) De Libero Arbitrio II, c.18 (PL 32, 1267).
- 368) I-II, q. 18, a. 5; q. 61. a. 2.
- 369) Eth., VII (1149b 1).
- 370) I-II, q. 52, a. 1.
- 371) In Cat., VIII, 284.
- 372) Eth., II (1109b 18).
- 373) De Trinitate, VI, c.4 (PL 42, 927).
- 374) I, II, q. 65, a. 1.
- 375) De Trinitate, VI, c.4 (PL 42, 927).
- 376) Eth., VI (1144a 8).
- 377) Eth., I (1103a 1).
- 378) I-II, q. 54, a.2; q. 6P, a. 1.
- 379) I-II, q. 3. a. 6.
- 380) Eth., IV (1123b 30).
- 381) Eth., V (1129b 27).
- 382) I-II, q. 66, a. 1.
- 383) Rhetorica I (1366b 3).
- 384) Politica, II (1263b 13).
- 385) Eth., IV (1124a 22).
- 386) Eth., I (1094a 28); VI (1111a 20).
- 387) Phys., VII (246b 23).
- 388) De Trinitaten XII, c. 14, (PL 42, 1009).
- 389) Eth., VI (1141a 19).
- 390) I-II, q. 66, a. 3.
- 391) Met., I (981b 28).
- 392) De Anima 402a 2): De Coelo (291b 27).
- 393) De Partibus Animalium II (291b 27).
- 394) Met, I (982b 28).
- 395) Enchiridion, c. 8 (PL 40, 235).
- 396) Glossa super Matthaeum I, 5.
- 397) Moralia, VI, c. 37 (PL 75, 764).
- 398) Eth., III (1117b 23).
- 399) De Trinitate, XIV, c. 9.
- 400) I, q. 63, a. 1.

- 401) W osnowie artykułu.
402) Cat., c. 6 (8b 29).
403) De Anima III (411a 16).
404) I, q. 79, a. 6.
405) De Anima III (429a 27).
406) I, q. 89, a. 1.
407) I-II, q. 67, a. 1.
408) In Johannis Evangelium Tr. 40 (PL 35, 1690).
409) I-II, q. 3, a. 8, (PL 42, 1045).
410) De Trinitate XIV, c. 9, (PL 42, 1045).
411) I-II, q. 40, a. 1. et 2.
412) II-II, q. 19, a. 2.
413) I-II, q. 23, a. 2; q. 40, a. 1.
414) I-II, q. 42, a. 2.
415) De Causis Libellus Proprietatum 1.
416) Eth., IX (1167 a. 4).
417) Moralia I, c. 27 (PL 75, 544).
418) Quaestionum Evangeliorum I (PL 35, 1325).
419) Topica IV (125 a. 18).
420) Moralia I, c. 27 (PL 75, 544).
421) Moralia II, c. 49 (PL 75, 592).
422) I-II, q. 55, a. 3 et 4.
423) I-II, q. 9, a. 4 et 6.
424) Ethica ad Eudemum VII (1248a 32).
425) Tamqe (1248a 32).
426) Eth., VII (1145 a 20).
427) Moralia II, c. 49 (PL 75, 592).
428) Cat., c. 6 (8 b 30).
429) Moralia II, c. 56 (PL 75, 598).
430) Homiliae in Ezechielem I (PL 76, 788).
431) I-II, q. 68, a. 1.
432) Eth., VI (1140 a 10 : 17).
433) De Civitate Dei X, c. 1 (PL 41, 279).
434) De Trinitate XIV, c. 1 (PL 42, 1037).
435) Moralia I, c. 32 (PL 75, 547).
436) Tamze (PL 75, 547).
437) Moralia II, c. 49 (PL 75, 592).
438) Moralia I, c. 32 (PL 75, 547).
439) Moralia –VI, c. 37 (PL 75, 764).
440) De Spiritu Sancto, c. 16 (PL 16, 770).
441) I-II, q. 67, a. 1.
442) De Sermone Domini in Monte I (PL 34, 1234).
443) I-II, q. 68, a. 2.
444) Eth., III (1112b 9)
445) De Trinitate XV, c. 18 (PL 42, 1082).
446) Moralia II, c. 49 (PL 75, 592).
447) De Libero Arbitrio II, c. 18 (PL 32, 1267).
448) Moralia I, c. 35 (PL 75, 549).
449) I-II, q. 58, a.3; q. 62, a. 1.
450) Moralia I, c. 27 (PL 75, 544).
451) De Sermone Domini in Monte I, c. 4 (PL 34, 1234).
452) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1734).
453) I-II, q. 2, a. 7; q. 3, a. 1.
454) I-II, 68, a. 8.
455) De Civitate Dei XIX, c. 7 (PL 41, 539).
456) De Sermone Domini in Monte. In c. 4 (PL 34, 1235).
457) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1738).
458) De Sermone Domini 1. c. 4 (PL 34, 1234).
459) In Matthaei Evangelium Homilia XV (PG 57, 223).
460) Confessiones I, c. 12 (PL 32, 670).
461) Ethn IX (1166 b 19).
462) De Sermone Domini I, c 4 (PL 34, 1235).
463) I-II, q. 69, a. 1.
464) Eth., II (1103 b 27).
465) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1739).
466) De Sermone Domini in Monte I, c. 4 (PL 34, 1234).
467) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1739).
468) De Sermone Domini in Monte I, c. 4 (PL 34, 1234).

- 469) I-II, q. 69, a. 3. Homilia (PG 57, 228).
- 470) In Matthaei Evangelium.
- 471) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1737).
- 472) De Trinitate X. c. 10 PL 42. 981).
- 473) De Paradiso, c. 13 (PL 14, 325).
- 474) In Johannis Evangelium Tractatus 40 (PL 35, 1690).
- 475) I-II, q. 69, a. 1, 1 m.
- 476) I-II, q. 3, a. 1; q. 4, a. 1.
- 477) I-II, q. 69, a. 1, 1m.
- 478) I-II, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, 2m; q. 41, a. 2 1m.
- 479) Eth.. V (1131b 21): Tuseulana I, c. 36.
- 480) Glossa super Galatas (PL 35, 2141).
- 481) Epistolae ad Galatas Expositio (PL 35, 2141).
- 482) Tamže.
- 483) De Div Nom. c. 4 (PG 3, 732).

OBJAŚNIENIA

DO POSZCZEGÓLNYCH ARTYKUŁÓW TRAKTATU O SPRAWNOŚCIACH

Do Objasnień tłumacza są dodane, rzadkie zresztą, uwagi od redaktora. Zaczynają się one skrótem: Red.

Wstęp

Etyka tomistyczna jest nauką o zgodności naszego postępowania z rozumną naturą człowieka i tym samym z jego ostatecznym celem, opartą na podstawowych zasadach rozumu i Objawienia Bożego. Składa się więc z traktatu o ostatecznym celu człowieka i jego naturze (ogólnie w I części Sumy, szczegółowo w I-II, q. 1-5), z traktatu o istocie, źródłach i zasadach postępowania ludzkiego (ogólnie w I-II, szczegółowo w II-II) i wreszcie z traktatu o drodze tegoż postępowania, którą jest Chrystus w swym Ciele Fizycznym, Mistycznym i Sakramentalnym (część III). Źródłem postępowania moralnego w człowieku jest rozum i wola (traktat o uczynkach ludzkich, I-II, q. 6-21), a w pewnej mierze, dzięki uległości rozumowi i woli, uczuciowość człowieka i jego popędy, (traktat o uczuciach I-II, q. 22-48). Zasady postępowania są wewnętrzne i zewnętrzne. Wewnętrzne to wyznaczone przez rozum sposoby udoskonalenia rozumu, woli i popędów przez ich usprawnienie w postępowaniu zgodnym z naturą człowieka, a zewnętrzne to prawo i łaska Boża. Tak więc traktat o sprawnościach znajduje się w Sumie między traktatem o uczuciach, a traktatem o prawie, z tym jednak zastrzeżeniem, że cała II część Sumy jest poświęcona omówieniu poszczególnych sprawności. Jak wynika z tego Wstępu, sprawność według św. Tomasza to z jednej strony akumulator energii duchowej w człowieku, a z drugiej strony dynamiczny jej regulator.

Q. 49 1. Znamienną cechą tomizmu w ogóle, etyki zaś tomistycznej w szczególności, jest troska, by naukę katolicką oprzeć na podstawowych, najogólniejszych i w miarę możliwości najbardziej oczywistych pojęciach i pierwszych zasadach istnienia, myślenia i działania. Takiej bowiem metody wymaga uniwersalizm tomistyczny, unikający wszelkiej jednostronności, ale pełen szacunku dla wszystkich okrucich prawdy, gdziekolwiek by się znalazły, usiłuje zespolic je w organiczną całość, ożywioną wewnętrzną harmonijną jednością. W przeciwieństwie do wszelkich postaci eklektycyzmu czy synkretyzmu, które usiłowaly pogodzić sprzeczne dążności poszczególnych systemów filozoficznych, wiążąc wybrane dowolnie twierdzenia różnych myślicieli, św. Tomasz zdawał sobie doskonale sprawę, że takie próby sztucznego wiązania z sobą wierzchołków myśli ludzkiej skazane są z góry na niepowodzenie, i dlatego budowę światopoglądu trzeba oprzeć na wspólnym korzeniu myśli ludzkiej, a mianowicie na samym pojęciu bytu. Dlatego swój traktat o sprawnościach Akwinata zaczyna od badania, jakie jest ich miejsce w kategoriach bytu.

Otóż najogólniej wyróżniamy dwa „rodzaje” bytu: takie, które mają pewne istotne lub nieistotne cechy, ale same nie są cechami; oraz takie, które są cechami.

Pierwsze nazywamy jestestwami, czyli substancjami, i mówimy o nich, że istnieją „same w sobie” lub że są „samoistne”, że nie istnieją w czymś innym, jako we właściwym sobie podmiocie, choć mogą istnieć w czymś innym w znaczeniu pewnej powierzchni, na której się znajdują. Drugie nazywamy cechami, lub częściej przypadłościami, dzieląc je na logiczne i ontologiczne. Przypadłości logiczne, czyli cechy przypadkowe w orzekaniu, wyrażają, że coś przysługuje jakiemuś przedmiotowi w sposób niekonieczny, np. gdy mówię, że trójkąt jest czerwony, treść pojęcia „trójkąt” bynajmniej nie wymaga jego czerwoności. Podobnie ubranie w stosunku do człowieka. Natomiast przypadłość ontologiczna, zwana także kategorialną, wyraża to wszystko, co nie wchodzi w treść pojęcia jestestwa czyli substancji, choćby z treści tej wypływało, np. zdolność śmiechu u człowieka jest przypadłością, gdyż jest cechą, a nie substancją, choć nie jest w stosunku do człowieka cechą przypadkową, gdyż wypływa z natury człowieka, jako istoty rozumnej.

Przypadłości ontologiczne Arystoteles podzielił na dziewięć kategorii, czyli działów orzeczeń, wyrażających odpowiedzi na dziewięć następujących pytań: 1) jaki? (jakość); 2) ile? (ilość, wielkość); 3) względem czego? (stosunek); 4) co czyni? (czynność); 5) czego doznaje? (bierność); 6) gdzie? (miejsce); 7) kiedy? (czas); 8) w jakim położeniu? (położenie); 9) co ma na sobie? (ubiór itp).

Nie ma wątpliwości, że kiedy mówimy w języku polskim, iż ktoś jest w czymś sprawny, chcemy wyrazić, jaki ów ktoś jest, czyli że sprawność jest jakością. Natomiast odpowiednik łaciński „habitus” jest bardzo wieloznaczny, bo wyraża wszelkie mienie i mienie się (w zapytaniu: jak się masz?). Może więc odnosić się do wszystkich działów orzeczników, a nawet do tzw. nadkategorii, do których Arystoteles zalicza przeciwieństwo, wcześniejszość, równoczesność, ruch i posiadanie. Stąd trudność.

Należy dobrze zapamiętać sobie określenie sprawności jako dyspozycji, dzięki której ktoś jest dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do innego bytu; oraz określenie dyspozycji czyli przysposobienia jako układu bytu, mającego części (a nie jako układu części danego bytu!), i to zarówno części istniejące tak w rzeczywistości czyli aktualne, np. ręce, nogi, tułów itp., jak i części istniejące w możliwości, jakby w zarodku, czyli potencjalne, np. pewne nierozjeszczone skłonności, nawyki, przyzwyczajenia itp.

Q. 49, 2. Idąc za Arystotelesem, scholastycy odróżniali cztery gatunki trwałych i nietrwałych jakości: 1) sprawności (trwale) i dyspozycje (czyli przysposobienia nietrwałe); 2) uzdolnienie, zwane nieraz u człowieka władzą psychiczną oraz nieuzdolnienie, czyli cecha uniemożliwiająca lub utrudniająca działanie określonego gatunku, np. ślepotą; 3) własności zmysłowe takie jak ciepło, zimno, wilgotność, barwy, smaki, twardość itp., oraz chwilowe przemiany zmysłowe, takie jak zaczerwienie się ze wstydu, zblednięcie ze strachu itp.; 4) postać, zwana także formą zewnętrzną, oraz kształt, zwany też figurą, np. że ktoś ma głowę okrągłą lub podługną. W niniejszym artykule św. Tomasz jasno wyróżnia te cztery gatunki jakości, dowodząc, że sprawność w znaczeniu cnót i wad, przynależy do pierwszego z nich, gdyż wyraża, że coś dobrze lub źle się ma w stosunku do natury danego jestestwa lub jego działania.

Uwaga. Przez Filozofa św. Tomasz rozumie Arystotelesa, największego myśliciela starożytnej Grecji, ucznia Platona. Żył on od 384 do 323 przed Chrystusem.

Św. Augustyn (354-430) największy myśliciel chrześcijański w starożytności.
Symplicjusz, neoplatonik z VI wieku po Chr.

Q. 49, a. 3. Wyrazem: „zasada” tłumaczymy tu łacińskie „principium” które dosłownie oznacza: początek, źródło, to od czego coś pochodzi, podstawę, na której coś się „zasadza”. Kiedy indziej oznacza także pewnik, aksjomat, a więc twierdzenie, na którym „zasadza się” dowodzenie. Mówiąc więc, że władza psychiczna jest zasadą czynności, chcemy wyrazić, że jest ich źródłem.

Istność, czyli akt w znaczeniu ontologicznym, oznacza to samo co arystotelesowskie „energía” a więc czynnik energetyczny, wyrażający się w istnieniu działaniu danego bytu; w przeciwieństwie do możliwości, a więc czegoś, co może się ziścić. Istność więc stanowi o rzeczywistości bytu, dlatego „z grubsza” być w istności, czyli w akcie, znaczy to samo co być w rzeczywistości; możliwość jest także czymś rzeczywistym, istnieje w nas czy w innych bytach w rzeczywistości, ale dzięki istności. Istność więc jest jakby istością rzeczy, tym dzięki czemu rzecz w i s t o ś c i jest. Istnością jest istnienie w każdym jestestwie, oraz forma czyli istotność w rzeczach materialnych, bo istnienie ma się tak do istoty, a istotność do tworzywa czyli materii jak istność do możliwości. Np. w człowieku istnością, stanowiącą o jego istnieniu, a równocześnie jego istotnością, czyli czynnikiem stanowiącym o jego istocie, istoczącym gon jest dusza rozumna, gdyż ona właśnie jest tą siłą działającą celowo i sprężyną całego rozwoju człowieka.

Q. 49, a. 4. Jak słusznie zaznacza Kajetan w komentarzu do niniejszego artykułu, św. Tomasz bierze tu wyraz: „sprawność” w jego ogólnym znaczeniu, nie zacieśniając go jeszcze do oznaczania trwałych przysposobień u samych tylko ludzi, którym jedynie przysługuje sprawność w ścisłym znaczeniu tego słowa. To ogólne znaczenie poniekąd przypomina sens tego wyrazu w fizyce, gdzie przez sprawność rozumie się stosunek pracy otrzymanej do pracy włożonej, podobnie jak przez moc rozumie się stosunek pracy do czasu. Jednym z głównych zadań współczesnej techniki jest zwiększenie sprawności maszyn, np. przez zmniejszanie oporów i odpowiednią obsługę, dzięki nim bowiem, człowiek, którego siła, jaką może pracować, jest stosunkowo niewielka (koło 10 kGm), może wykonać pracę, do której potrzeba nieraz miliony razy większej siły. Ciało człowieka jest wielkim zespołem maszyn, które również trzeba należycie usprawnić przez kulturę fizyczną. Lecz oprócz energii cielesnej jest w człowieku jeszcze energia duchowa, czyli zdolność wykonania pracy umysłowej i moralnej w postaci udoskonalenia rozumu, woli i popędów w stosunku do ostatecznego celu naszego życia. Otóż tę duchową energię trzeba usprawnić tak, by stosunek uzyskanych wartości duchowych do włożonych wysiłków był jak najkorzystniejszy i najlepszy. To właśnie jest zadaniem kultury duchowej, a zwłaszcza moralnej, której wartość nie da się wymierzyć na kilogramometry, dzule czy kilowaty, ale niemniej jest siłą realną, często bez porównania potężniejszą niż siły żywiołów natury, gdyż potrafi je okiełznać, ujarzmić i wprząc do swej służby.

Należy zauważyć, że według św. Tomasza warunkiem możliwości i niezbędności usprawnień jest potencjalność, plastyczność, złożoność oraz pewna różnorodność sił danego osobnika. zdolnego do rozwoju i posiadającego pewne przyrodzone uzdolnienia. które same przez się wystarczą do bardzo niedoskonałych, słabych i początkowych czynów, ale nie do pełnego ich rozkwitu.

Q. 50, a. 1. Aleksander z Afrodyzji, komentator Arystotelesa w II w. po Chrystusie.

Porfiriusz (232-304), uczeń i biograf Plotyna. Objąśniał również nie tylko dzieła swego mistrza, ale także pisma Platona i Arystotelesa.

W niniejszym artykule św. Tomasz odróżnia sprawności w ogólniejszym znaczeniu, czyli wszelkie przysposobienia, dzięki którym dany osobnik jest dobrze lub źle nastawiony w stosunku do swej natury (sprawności bytowe, statyczne), względnie do właściwego sobie działania i jego celu (sprawności czynnościowe, dynamiczne) - od sprawności w ściślejszym znaczeniu tego słowa, które są dyspozycjami zasadniczo trwałymi ze względu na trwałość sił, jakie usprawniają.

Otóż Aleksander z Afrodyzji nie uznawał możliwości istnienia w ciele jakichkolwiek sprawności. Św. Tomasz przyznaje, że w ciele ze względu na jego zmienność i nietrwałość nie ma sprawności w ścisłym znaczeniu tego słowa; nie ma w ogóle sprawności dynamicznych czyli czynnościowych, a to dlatego, że źródłem czynności cielesnych, nawet takich jak trawienie, oddychanie itp. nie jest samo ciało, ale to, co je ożywia i wyróżnia od trupa, a mianowicie dusza, a po drugie czynności cielesne są zasadniczo wyznaczone przez same siły natury i skierowane do tego samego celu, osiąganego zasadniczo w jednolity również przez naturę wyznaczony sposób. To zaś sprzeciwia się podstawowym warunkom wytworzenia sprawności, jak to św. Tomasz uzasadnił w poprzednim artykule. Natomiast Akwinata uznaje istnienie w ciele sprawności statycznych, bytowych, takich jak zdrowie, piękność itp., oczywiście w ogólnym znaczeniu wyrazu „sprawność”, skoro ciało ludzkie i zwierzęce nie jest trwałe, ale zmienne i śmiertelne, a więc niezdolne, by być podmiotem sprawności trwałych i nie łatwo zmiennych. Spostrzegamy w ciele również wiele stosunkowo trwałych dyspozycji czynnościowych, podlegających pewnego rodzaju usprawnieniu, jak to słusznie zaznacza o. J. Woroniecki (Katolicka etyka wychowawcza t. I, str. 320): „Aparat trawienia w dziecku bardzo powoli usprawnia się do przyswajania organizmowi wartości pożywczych, zawartych najpierw w mleku macierzyńskim, potem w innych płynach i papkach i wreszcie w pokarmach stałych. Wzrok powoli dopiero dostraja się do odległości, kształtów i barw, podobnie jak i słuch do dźwięków. Opanowanie ruchów członków jeszcze dłuższego czasu potrzebuje, tak samo jak i mowy”. Nie są to jednak sprawności samego ciała, ale duszy działającej w ciele i poprzez ciało. Stąd kultura fizyczna, czyli zespół wartości wytworzonych w ciele ludzkim przez usprawnienie jego sił celem udoskonalenia go w służbie ducha, jest częścią kultury duchowej. Zobacz na ten temat: o. Feliks Wojciech Bednarski. O. P.: Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu, Veritas, Londyn 1962.

Trzeba pamiętać także, że cielesne sprawności statyczne, takie jak zdrowie czy piękność, są owocem sprawnego działania sił, których źródłem jest to co wyróżnia ciało żywe od martwego, a więc dusza.

Q. 50, a. 2. Istotą danej rzeczy nazywamy to, ze względu na co rzecz ta jest tym, czym jest i czym naprzód i przede wszystkim różni się od innych gatunków rzeczy; innymi słowy bardziej opisowo: istota to taki charakterystyczny zespół cech, który nie wynika z innych cech, a z którego wszystkie inne cechy danej rzeczy wynikają. Istotność zaś czyli forma jest tym, co w danej rzeczy stanowi o jej istocie, co ją istoczy, a tym samym to, co jest w niej siłą działającą celowo i organizującą ją,

względnie ożywiają ją, jeśli rzecz ta jest żywym jestestwem. Np. w człowieku istotą jest ten że jest zwierzęciem rozumnym, czyli jestestwem wyposażonym w zmysły i zdolność rozumowego myślenia i działania. Istotnością zaś, czyli formą stanowiącą o jego istocie, jest niematerialna dusza, która go ożywia i zasadniczo uzdalnia do posługiwania się zmysłami oraz rozumem. Wreszcie władze psychiczne to jakby duchowe siły i uzdolnienia duszy będące jej zasadniczymi właściwościami. Władze te nie są bytami samoistnymi, jak sama dusza, niemniej są realne i realnie różnią się od duszy i między sobą. Patrz na ten temat świetny komentarz prof. Stefana Świeżawskiego, „Traktat o człowieku” Suma Teologiczna cz. I str. 152-163). Człowiek jako jestestwo, znajdujące się na skrzyżowaniu świata materialnego i świata duchowego, zależy od jednego i drugiego. W świecie cielesnym te jestestwa są doskonalsze, które są bardziej zróżnicowane i wszechstronnie wyposażone, np. rośliny są doskonalsze od jestestw nieorganicznych, zwierzęta od roślin, a ludzie od innych zwierząt. Natomiast w świecie ducha miarą naturalnej doskonałości jest stopień niezłożoności; dlatego Bóg jest bytem najdoskonalszym, gdyż jest w ogóle niezłożony – później idą Aniołowie, w których istota różni się rzeczowo od istnienia, istność zaś od możliwości, na najniższym zaś szczeblu są ludzie, w których nadto zachodzi złożoność duszy i ciała. Dusza ludzka, będąc istotnością czyli formą człowieka, sama już nie składa się z materii i formy niemniej i w duszy występuje złożoność z możliwości oraz istności (aktu), gdyż dusza nie utożsamia się ze swoim istnieniem i dlatego jej istota ma się tak do istnienia jak możliwość do istności. Złożoność z możliwości oraz istności stanowi podstawę występowania w człowieku władz psychicznych, które są właśnie czynnymi możliwościami wykonywania pewnych działań (w przeciwieństwie do możliwości biernej, polegającej na zdolności przyjmowania czynności pochodzących od innego jestestwa). Fakt, że władze psychiczne duszy różnią się rzeczowo od jej istnienia, św. Tomasz uzasadnia innym, doświadczalnie stwierdzanym faktem, że człowiek nie zawsze wykonuje swe czynności życiowe, nie zawsze np. myśli, nie zawsze chce, nie zawsze działa. Gdyby zaś bezpośrednim źródłem i zasadą działania była istota duszy, to byt, który ją posiada, zawsze wykonywałby wszystkie czynności, do których jest zdolny. Władze psychiczne różnicują się podług swych czynności, a tym samym podług właściwych sobie przedmiotów formalnych czyli istotnościowych, a więc podług tego, do czego z natury swej głównie i zasadniczo zmierzają. W człowieku, w tym prawdziwym mikrokosmosie, są jakby trzy światy, najściślej z sobą powiązane, a zarazem jak najbardziej od siebie odgraniczone, stanowiące trzy stopnie życia: organicznego (zwanego też wegetatywnym czyli roślinnym), zmysłowego oraz rozumowego. Człowiek bowiem zespala w sobie życie roślinne, zwierzęce i duchowe. W stosunku do życia organicznego dusza ludzka jest wyposażona w trzy zasadnicze władze, a mianowicie w zdolność odżywiania się, wzrastania i rozmnażania się. Nie są to bezpośrednio zdolności samego ciała skoro ich zasadą i źródłem nie jest ciało, lecz dusza. Wszak trup też jest ciałem, a przecież nie może się ani odżywiać, ani rosnąć, ani rozmnażać się. W stosunku do życia zwierzęcego w człowieku odróżniamy zmysłowe władze poznawcze, czyli zewnętrzne i wewnętrzne zmysły (takie jak zmysł wspólny, pamięć, wyobraźnia i zmysł oceny), oraz zmysłowe władze pożądawcze, a mianowicie popęd do przyjemności (czyli popęd zasadniczy, zwany przez scholastyków siłą pożądlivą) oraz popęd do walki (zwany siłą gniewliwą). Podobnie

w stosunku do życia duchowego w człowieku mamy odnośnie do poznania umysł czynny i bierny, odnośnie zaś pożądania mamy wolę.

Dusza nie potrzebuje żadnej naturalnej sprawności w stosunku do swej istoty, gdyż sama stanowi o istocie człowieka i sama stanowi właściwe przysposobienie do natury ludzkiej; niemniej jednak potrzebuje bytowego usprawnienia w stosunku do natury Boga, do której uczestnictwa jest powołana. Taką sprawnością nadprzyrodzoną jest łaska uświęcająca. Odnośnie zaś do swych władz psychicznych niezbędne są w człowieku sprawności, choćby z tego względu, że władze te są same przez się niedoskonałe i wymagają do swego należytego rozwoju pewnego udoskonalenia.

Q. 50, a. 3. Władze zmysłowe, jak widzieliśmy w poprzednim objaśnieniu, to zewnętrzne i wewnętrzne zmysły oraz popędy zmysłowe. Jedne i drugie działają pod wpływem naturalnego instynktu oraz rozumu. Instynkt to zdolność przystosowania się ustroju do pewnych, najczęściej w przyrodzie spotykanych podnieć przy pomocy powiązanych z sobą organicznie odruchów, występujących zasadniczo w tej samej postaci u danego gatunku i służących zachowaniu tegoż gatunku lub jednostek. Są one wrodzone i dziedzicznie przekazywane. Niektóre spośród nich są ściśle we wszystkich szczegółach wyznaczone i zdeterminowane. Inne mogą przyjmować różną postać pod wpływem doświadczenia i naśladownictwa oraz warunków w których dany osobnik przebywa. Jeśli w okresie ujawniania się instynktu otoczenie i wynikające stąd doświadczenie osobnika nie sprzyja mu, instynkt zanika lub nie utrzuca się, jak to widać na przykładzie instynktu do zabaw ruchowych, którym normalnie dzieci oddają się z całą namiętnością, ale jeśli w dzieciństwie zupełnie są ich pozbawione, instynkt ten zanika, i gdy dzieci dorosną do wieku młodzieńczego, nie dają się wciągnąć do owych zabaw ruchowych. W pewnej mierze instynkty podatne są na tresurę oraz na zmienność w sposobie ujawniania się w miarę zmian w warunkach otoczenia.

Zasadniczo jednak działanie instynktów, a więc także sił zmysłowych, w miarę jak działają pod wpływem instynktów, są wyznaczone przez naturę i zdeterminowane, nie podlegają więc usprawnieniu, gdyż brak im warunków wymienionych w ostatnim artykule poprzedniego zagadnienia, skoro nie mogą być skierowane w różny sposób i do różnych celów.

Ale siły zmysłowe, tak poznawcze jak i pożądawcze, zależą nie tylko od instynktów lecz również od rozumu i woli, która może skierować je do różnych celów i w rozmaity sposób przez powtarzanie pewnych czynności usprawniać je.

Odpowiedź na trzecią trudność wskazuje na rolę usprawnienia zmysłów, a zwłaszcza pamięci i wyobraźni przy pomocy odpowiednich ćwiczeń. Szczególną uwagę na to zwrócił twórca skautingu Baden Powell, u nas zaś o. Jacek Woroniecki, np. w rozdziale o roztropności (Katolicka etyka wychowawcza, t. II. 54-57).

Q. 50, a. 4. Nie można zrozumieć tego artykułu bez zapoznania się z takimi pojęciami, jak umysł czynny (*intellectus agens*) i umysł możliwościowy (*intellectus possibilis*), zwany niekiedy mniej ściśle biernym.

Jak wiadomo, Empedokles i jego zwolennicy (łącznie z marksistami) uczyli, że wszelkie poznanie sprowadza się do postrzegania, a to polega na bezpośrednim styku myśli z bytem przez zetknięcie się organu zmysłowego z rzeczą postrzeganą. Platon, stwierdziwszy, że poznajemy wiele przedmiotów, które ani bezpośrednio ani pośrednio nie działają na nasze zmysły, a mianowicie idee, stanowiące treść naszych pojęć, a nie będące rzeczami, musiał przyjąć, że nie tylko przedmioty postrzegania

zmysłowego, czyli rzeczy, istnieją poza nami, ale także treści naszych pojęć, czyli idee. Dla poznania jednych i drugich nie potrzeba jakiegoś przetwarzania tych rzeczy czy idei na przedmioty naszego zmysłowego czy umysłowego poznania. gdyż znajdujemy je niejako gotowe w świecie pozapsychicznym. Stąd zarówno nasze zmysły jak i umysł mają charakter czysto bierny, odbiorczy, czyli przyjmujący te gotowe już idee, względnie obrazy rzeczy, wytworzone przez nie w naszych zmysłach.

Natomiast Arystoteles, przecząc jakoby idee istniały poza jednostkowymi rzeczami, ale uznając, że wiedza zawarta jest w pojęciach ogólnych, powraca częściowo do poglądu Empedoklesa. że trzeba zetknąć się z rzeczywistością, aby o niej coś wiedzieć, przynajmniej pośrednio poprzez obrazy nam przez zmysły. dostarczające tworzywa umysłowi, który wyłuskuje ze zmysłowych wyobrażeń treść umysłowo poznawalną, czyli pojęcie. Przedmioty poznania zmysłowego same wytwarzają w naszych zmysłach swe podobizny, w których odbijają się jakby w zwierciadle, zachowują się więc czynnie, podczas gdy zmysły, w których te podobizny dzięki przedmiotom zewnętrznym wytwarzają się, mimo swych skądinąd żywotnych czynności, np. w przekazywaniu owych podobizn do ośrodków mózgowych, zachowują się biernie w stosunku do samego poznania. Natomiast przedmiotem poznania umysłowego jest to, co w rzeczach jest ogólne, a więc istotne, ale nie działające na zmysły i tym samym biernie w stosunku do poznania umysłowego. Ale z drugiej strony umysł nasz, poznając przedmioty, nie tworzy ich. jak sobie wyobrażali niektórzy idealiści, ani nie ogląda bezpośrednio ich wieczystych prawzorów, które zdaniem augustynistów mają stanowić środki naszego poznania umysłowego. Umysł więc, nie mogąc poznania wysnuć z siebie, ale równocześnie nie będąc zdolnym sam przez się przyjąć go od przedmiotów poznawanych, skoro te w stosunku do niego zachowują się biernie, potrzebuje pewnej, współmiernej sobie, a więc duchowej, siły, która by niejako wprawiła w ruch nasz umysł, przeprowadzając go ze stanu możliwości poznania do jego ziszczenia, czyli do rzeczywistego poznania przy pomocy abstrakcji. czyli odrywania w dostarczonych przez zmysły wyobrażeniach tego, co jednostkowe, nieistotne od tego, co ogólne, istotne. a więc stanowiące treść umysłowo poznawalną. Tę siłę Arystoteles nazwał umysłem czynnym w przeciwieństwie do faktycznie poznającego, a więc odbiorczego, umysłu, który nazwał możliwościovym czyli biernym. Filozof arabski Awicenna (980-1037) uznał umysł możliwościovym za wieczny, ale niezdolny do poznania prawdy bez wpływu umysłu czynnego, który uznał nie za składnik duszy, ale za ponadludzkie światło duchowe, jedno jedyne dla wszystkich ludzi Drugi arabski komentator Arystotelesa Awerroes (1126-1198) rozszerzył pogląd Awicenny o umyśle czynnym także na umysł bierny i twierdząc, że umysł jest jeden i bezosobowy we wszystkich ludziach, ale nie przynależy wyłącznie do żadnego z poszczególnych ludzi. Stanowisko takie przekreśla osobowość ludzką. Dlatego św. Tomasz uznaje umysł czynny i możliwościovym za dwie odrębne władze duszy z tym że umysł czynny i jak mówi prof. Swieżawski (Traktat o człowieku s. 271): „właśnie jako to światło umysłowe, ale naturalne uczestniczy w niestworzonym świetle Bożym; stanowi słabiutką namiastkę (wystarczającą jednak człowiekowi w poznawaniu przyrodzonym!) tego słońca, które niegasnącym blaskiem oświeca i prześwieśla platoński świat pierwowzorów”.

Q. 50, a. 5. W całym naszym traktacie trzeba pamiętać o słowach o. Jacka Woronieckiego: „Zacznijmy wszakże od przypomnienia, że gdy tak rozkładamy nasze

postępowanie moralne i wyodrębniamy w nim działalność poszczególnych władz psychicznych, nie myślimy im przypisywać samodzielnych czynności ... Należy to zawsze mieć na względzie, gdy dla skrócenia mówi się np. że rozum robi to a to, wola tamto, lub że uczucie zachowuje się tak lub inaczej. W samej rzeczy ani rozum, ani wola, ani uczucie nic nie robią, a działa sama dusza ludzka tym lub owym swoim uzdolnieniem. Podmiotem działalności psychicznej jest ten co byśmy dziś jaźnią człowieka nazwali, rozumiejąc jednak pod tym wyrazem coś bardziej obiektywnego i substancjalnego, niż to zwykle bywa przyjęte. Otóż nasza jaźń psychiczna, czyli dusza, ma rozmaite, gatunkowo różne czynności, i to nas skłania do upatrywania w niej poszczególnych uzdolnień do nich; je to właśnie nazywamy władzami ... Już i św. Tomasz ostrzegał przeciw takiemu personifikowaniu władz duszy (De Veritate, q.10, a.9. ad 3m; II-II, q. 58, a.2: „Czynności są zawsze czynnościami podmiotów i całości, nie zaś, ściśle mówiąc, części form lub władz”).

Q. 50, a. 6. Dionizy zwany Pseudo-Areopagita (podawał bowiem swe pisma za dzieło ucznia św. Pawła i pierwszego biskupa Aten Dionizego Areopagity), żył w końcu V wieku i był głównym przedstawicielem neoplatonicko-mistycznego prądu w chrześcijaństwie. Poglądy jego rozpowszechnił inny neoplatonik Maksym Wyznawca (580-662).

W przeciwieństwie do Awerroesa (patrz obj. do q. 50, a. 4) św. Tomasz uznaje w Aniołach możliwość istnienia sprawności. Żaden bowiem Anioł, choćby był najdoskonalszy, nie jest samą tylko istnością. Nie ma w Aniołach żadnej materii ani możliwości materialnej, czyli zdolności stania się czymś, do czego materia byłaby niezbędna. Niemniej są w stosunku do możliwości względem Boga, potrzebują bowiem trwałego udoskonalenia w postaci umysłowych form poznawczych oraz łaski Bożej, podnoszącej ich do uczestnictwa w naturze samego Boga.

Q. 51, a. 1. Chodzi o to, czy istnieją sprawności wrodzone. Innymi słowy, czy człowiek zawdzięcza je naturze. W przekładzie artykułu nie posługujemy się przymiotnikiem „wrodzony”, ale „naturalny” gdyż odpowiednik łaciński: „naturalis” ma w kontekście ogólniejsze znaczenie ze względu na wieloznaczność rzeczownika „natura”, od którego pochodzi. 1) Naturą niekiedy nazywamy po prostu przyrodę, czyli zespół rzeczy i zjawisk, tworzących otaczającą nas rzeczywistość, przymiotnik zaś „naturalny” w tym znaczeniu wyraża to samo co „przyrodniczy”. 2) Przez naturę czasami rozumiemy przeciwstawienie do porządku nadprzyrodzonego, do nadnatury i wówczas wyraz „naturalny” znaczy to samo co „przyrodzony”. 3) Bardzo często, mówiąc o naturze, mamy na myśli to, co stanowi istotę i podstawę działania danego bytu, a szczególnie człowieka. Natura w tym znaczeniu stanowi treść definicji, czyli określenia danego bytu, przez podanie najbliższego rodzaju, do którego ów byt należy, oraz różnicy gatunkowej, czyli takiej znamiennej dla danego gatunku cechy, która przysługuje wszystkim osobnikom, należącym do danego gatunku i tylko im. W każdym bowiem jestestwie, żyjącym na ziemi, należy odróżnić dwa zasadnicze pierwiastki: materię czyli tworzywo, oraz istotność czyli formę, a więc siłę działającą celowo i kształtującą dany byt, stanowiącą treść pojęcia, jakie mamy o danym bycie, a tym samym rację cech, przysługujących wszystkim osobnikom danego gatunku i tylko im. Natomiast tworzywo jest podłożem wszelkich przemian, jakim byt może podlegać; jest tym, z czego ów byt jest zbudowany i co trwa, gdy byt ulegnie przemianie lub zniszczeniu, Od materii więc pochodzi wielość, różnorodność, podzielność bytu oraz

to wszystko, co jest jednostkowe i swoiste nie dla gatunku, ale dla poszczególnego osobnika. Natomiast od formy czyli istotności pochodzi jedność bytu. Ponieważ więc na naturę człowieka składa się materia i forma, a mianowicie ciało oraz ożywiająca je dusza, stanowiąca ten energetyczny zaczyn, któremu człowiek zawdzięcza bezpośrednio swój rozwój i swe cechy ludzkie, naturalnym zwiemy to, co jest w r o d z o n e człowiekowi, czyli to, co ciało ludzkie przynosi z sobą na ten świat oraz to, co zawiera się w treści pojęcia duszy ludzkiej, względnie z tej treści wynika; pierwsze jest nam naturalne ze względu na naszą naturę jednostkową; drugie ze względu na naszą naturę gatunkową. 4) Wreszcie i to zazwyczaj przez naturę rozumiemy samą zgodność z istotą człowieka i wówczas wyraz „naturalny” oznacza to samo co zgodne i niesprzeczne z naturą, tak jednostkową jak i gatunkową, w przeciwieństwie do tego, co sztuczne lub wywołane przemocą.

Otóż sprawności mogą być naturalne we wszystkich czterech znaczeniach, wrodzone zaś tylko w trzecim znaczeniu. W artykule św. Tomasz po mistrzowsku wykląda, dlaczego i w jakiej mierze pewne sprawności są nam faktycznie wrodzone.

Q. 51, a. 2. Sprawność jest niemożliwa ani w tym, co jest wyłącznie czynne, np. w ogniu, ani w tym, co jest wyłącznie biernie, np. w rzeczach martwych, ale jedynie w jestestwach zdolnych do poruszania się nie tylko z miejsca na miejsce, ale wewnątrznie za pośrednictwem władz psychicznych, wzajemnie wpływających na siebie. Taki wzajemny wpływ istnieje między rozumem i wolą, która z kolei wpływa na popędy i nieraz ulega ich wpływom.

Materialiści, a także J. Chevalier (L'Habitude, Paris 1929, p. 227) nie odróżniając potencjalności, czyli stanu możności, od materialności, uważali sprawność za wypadkową działania sił materialnych, jako przystosowanie do zmian w podniętach ze strony otoczenia przez krzyżowanie się i ścieranie najrozmaitszych instynktów i popędów, powodujących wzmocnienie jednych i zahamowanie innych. Taki pogląd jest próbą sprowadzenia czynnika tak bardzo dynamicznego i czynnego, jakim jest sprawność, do czegoś z natury swej biernego i nieokreślonego, bo taką przecież z istoty swej jest materia, jako podłoże wszelkich przemian.

Q. 51, a. 3. Pięć rzeczy w człowieku można i trzeba usprawnić: rozum, zmysły wewnętrzne, wolę, popędy, ciało. Otóż jedna czynność nie wystarczy do usprawnienia woli i popędów. Jak widzieliśmy bowiem w objaśnieniu do q. 49, a. 4, sprawność to takie udoskonalenie istniejących w nas uzdolnień, by jak najbardziej były zgodne już to z naszą naturą już to z celem naszego działania, tak by wykonać je jak najlepiej i w miarę możności przy jak najbardziej rozumnym wykorzystaniu sił, by ich nie marnować bez potrzeby podczas wykonywania czynności. Każda bowiem nasza czynność jest pewnym wysiłkiem, pewną pracą, pokonującą jakieś wewnętrzne czy zewnętrzne opory, a przynajmniej własną duchową czy materialną inercję, czyli bezwład. Otóż wola i popędy odznaczają się szczególnie potężną dozą tej wewnętrznej inercji oraz wewnętrznych oporów, których niepodobna pokonać jedną czynnością, zwłaszcza że wszelkie ludzkie pożądanie jest bardzo różnorodne, w różny sposób zwraca się do tej samej rzeczy oraz do różnych rzeczy. Dlatego potrzeba wielu czynności, by ten opór pokonać i dopiero powtarzanie czynności może zrodzić w naszej duszy sprawność, doskonalącą to pożądanie w odpowiednim kierunku.

Natomiast w dziedzinie poznania umysłowego wystarczy nieraz jedna oczywista racja, by wytworzyć w nas wiedzę, która, jak zobaczymy, jest także

sprawnością. Nie należy tylko mieszać wiedzy z nauką, gdyż wiedza to poznanie jasne i oczywiste choćby tylko jednej rzeczy, podczas gdy nauka to uporządkowany zespół metodycznie uzasadnionych wniosków, pewnych lub prawdopodobnych, mających na celu dokładne i w miarę możliwości wszechstronne poznanie rzeczywistości. Nauki więc nie zdobywa się jedną czynnością, podobnie jak i sprawności, doskonalących nasze zmysły wewnętrzne, takich jak spostrzegawczość, pamięć, przytomność umysłu itp.

Wreszcie, gdy chodzi o ciało, nieraz jedna czynność może w nim spowodować trwałą wadę, lub - ale to dzieje się wyjątkowo - przywrócić mu jakąś stałą zaletę, np. zdrowie przez jednorazowe użycie jakiegoś bardzo skutecznego lekarstwa.

Q. 51, a. 4. W dzisiejszym świecie chrześcijańskim nurtują m. i. skłonności ku kryptomaterializmowi, przejawiające się w niedocenianiu wartości nadprzyrodzonych w dziedzinie wychowania, które polega na usprawnieniu całego człowieka w stosunku do jego prawdziwego celu ostatecznego, a ten, jak wiadomo, jest nadprzyrodzony i dlatego nie może być osiągnięty bez pewnych nadprzyrodzonych, czyli wlaných przez Boga, sprawności, gdyż między celem a środkami musi istnieć pewna współmierność.

Q. 52, a. 1. Jest to jeden z najdłuższych w Sumie artykułów, ale też jeden z najbardziej podstawowych. By go lepiej zrozumieć, odsyłamy czytelnika do naszych objaśnień pojęcia formy czyli istotności (q. 49, a. 3), zaznaczając równocześnie, że prócz istotności czyli zaczynów jestestwowych (form substancjalnych), takich jak np. dusza ludzka, istnieją również formy przypadłościowe, czyli cechy przysługujące jestestwu, ale suponujące jego istotność zasadniczą, czyli ten energetyczny zaczyn, stanowiący ową celowo działającą siłę w bycie, dzięki której jest on tym, czym jest. Takimi przypadłościowymi formami są wszystkie jakości, a więc także sprawności, których rozwojem św. Tomasz zajmuje się w tym i w dwu następnych artykułach.

Po omówieniu różnych poglądów na ten temat Akwinata podkreśla, że sprawności nie są czymś niepodzielnym, jak każda istotność jestestwa, która sama przez się nie może być większa lub mniejsza, np. dusza nie może być mniej lub więcej duszą ludzką, bo albo nią jest albo nie jest, podobnie jak figura geometryczna nie może być mniej lub więcej prostokątem. Sprawności natomiast mogą mieć same przez się różne stopnie, zależnie od tego, czy rozciągają się na większą lub mniejszą ilość przedmiotów, np. czy ktoś wie tylko, jakie są pierwsze zasady logiki matematycznej, ale nie zna teorii prawdopodobieństwa, ma mniejszą wiedzę logiczną, aniżeli dobry logik, który zna wszystkie działy współczesnej logiki. Nadto w tej samej sprawności, np. w wiedzy o tych samych przedmiotach, jeden człowiek może mieć udział większy inny mniejszy. Skoro zaś możliwe są stopnie w sprawnościach, nie może ulegać wątpliwości możliwość ich zwiększania się, czyli rozwoju, i to zarówno co do zakresu, np. gdy hojność rozszerza się na coraz większą liczbę osób potrzebujących pomocy, jak i co do natężenia, gdy dana sprawność jest bardziej niejako zakorzeniona w danym człowieku.

Q. 52, a. 2. Chodzi o sposób, w jaki sprawności rozwijają się w nas: czy - mówiąc językiem współczesnym - automatycznie i mechanicznie, po prostu dodając nawyk do nawyku, lub zwiększając jego siłę przez nacisk czynników zewnętrznych, środowiska, otoczenia, prawodawstwa, szkoły, partii itp. jak to zalecają zwolennicy wychowania w duchu materializmu, a zwłaszcza behawioryzmu, pragmatyzmu i marksizmu-leninizmu; czy też immanentnie i witalnie przez wewnętrzne, świadome i

niejako organiczne rozrastanie się na podobieństwo jestestw żywych, które przecież nie rosną przez doszywanie do ich ciał coraz to nowych kawałeczków materii, ale organicznie, przetwarzając dostarczone z zewnątrz tworzywo na wewnętrzne składniki.

Trzeba przyznać, że we współczesnych kierunkach wychowawczych przeważa skłonność do sprowadzania zadań wychowawczych do formowania mechanizmu nawyków, zwłaszcza społecznych. Nawet pośród katolików nie brak pisarzy, którzy za przykładem Pascala sądzą, iż wychowanie moralne i religijne to tworzenie dobrych nawyków np. J. Chevalier w swej rozprawie pt. *L'Habitude* (Paris 1930), u nas zaś ks. K. Dworak, który powiada, że „działanie wyborcze, uproszczone. nawykowe jest istotą tzw. cnoty” (*Zarys psychologii doświadczalnej*, str. 211, przytaczam za o. Woronieckim). Jeszcze dalej idą behawioryści i pragmatyści. Np. William James powiada nawet, że filozofia sprawności to rozdział raczej fizyki niż fizjologii czy psychologii (*Précis de psychologie*, Paris 1924, str. 175). Pisarze ci zazwyczaj nie odróżniają sprawności od nawyku, a przecież to dwie bardzo różne rzeczy. Wspaniale tę różnicę ujmuje o. Jacek Woroniecki w swej książeczce pt. *Nawyk czy sprawność* (wydanej ponownie w zbiorze pt. *Wychowanie człowieka*, wyd. Znak 1961, str. 36): „Nawyk zawiera w sobie pojęcie czegoś, co działa automatycznie, bez każdorazowego udziału naszej świadomości, a więc i niezależnie od naszej woli: oznacza on przeto pewne zmechanizowanie działalności, będące wynikiem dłuższego powtarzania tej samej czynności. Co innego sprawność. Nie tylko nie ma ona w sobie tej cechy zmechanizowania, ale przeciwnie, oznacza wzmożenie zdolności świadomego spełniania jakiejś czynności, dokonywania jej lepiej, szybciej, bez wahań i namysłu, ale nie bez zastanowienia i udziału ... rozumu i woli. Sprawność przeto nie zawiera w sobie pojęcia zautomatyzowania lub zmechanizowania, i to ją różni od nawyku. Bezmyślnie kiwanie nogą nazwiemy nawykiem - nie sprawnością, natomiast technikę w palcach pianisty nazwiemy sprawnością - nie nawykiem.

Mają one z sobą między innymi to wspólne, że tak jedno jak i drugie powstaje z powtarzania tych samych czynności, przy tym łączy się nieraz i przenika tak, że często trudno jedno od drugiego odróżnić. Nawyk nie wytwarza sprawności, natomiast sprawność wytwarza zawsze pewne nawyki, które potem mogą same działać już nie jako sprawności, ale jako nawyki ... Tym się tłumaczy to tak częste mieszanie nawyków ze sprawnościami i albo pragnienie zmechanizowania całego naszego życia psychicznego, a nawet moralnego za pomocą nawyków, albo też obawę przed tym zmechanizowaniem, dochodzącą do tego, że się odrzuca nawet i sprawności, nie widząc w nich nic innego jak nawyki mechanizujące nasze życie psychiczne” (*Wychowanie człowieka*, wyd. Znak 1961n str. 36-37).

To drugie stanowisko zajmuje Kant oraz z katolików o. Lindworsky S.J. w „*Willenschule*”, str. 32-40.

Q. 52, a. 3. Tylko taka czynność, którą spełniamy z całym natężeniem posiadanej sprawności, umacnia ją, utrwala i rozwija. Natomiast czynności, które nie dochodzą do tej pełni napięcia sprawności, nie potęgują jej ani nie powodują jej wzrostu, owszem przysposabiają do jej zmniejszenia i rozkładu. W dziedzinie sprawności umysłowych takie obniżenie napięcia powoduje utratę wprawy lub zapomnienie, w życiu zaś moralnym umożliwia wytworzenie przeciwnego przyzwyczajenia. Chyba nie potrzeba podkreślać, jak kapitalne znaczenie posiada ta

prawda dla wychowania i samowychowania. Coś podobnego zachodzi w akumulatorach elektrycznych. Jeśli się ich nie ładuje energią współmierną do ich pojemności i właściwego im napięcia, same po pewnym czasie wyładowują się, co nieraz prowadzi do ich zepsucia. Podobnie, lecz jeszcze w wyższym stopniu, sprawności w człowieku tak cielesne, jak i duchowe. Wiedzą o tym dobrze sportowcy, że zaniedbanie w treningu prowadzi nieuchronnie do zatracenia „formy”. Nie wystarczy także uprawiać Ów trening byle jak, jeśli się chce zachować ową „formę” ale konieczne jest utrzymanie właściwego napięcia w tych ćwiczeniach. Podobnie słabną duchowe sprawności, jeśli nie są odpowiednio ćwiczone. Jest to słynne prawo wysiłku, ujęte przez genialnego biologa i myśliciela, laureata nagrody Nobla, Al. Carrela. W myśl tego prawa sprawności rozwijają się w nas tylko wtedy, gdy człowiek zdobywa się na wyjątkowe wysiłki, gdyż inaczej nasze zdolności przystosowawcze nie mają możliwości rozwoju, stają się bezczynne i powoli zanikają, podobnie jak mięśnie przez dłuższy czas nieużywane. Oto co mówi wspomniany biolog: „W warunkach, w których procesy przystosowawcze odbywają się intensywnie, człowiek nabywa najwięcej działalności ... Prawu wysiłku trzeba być posłusznym. Zwyródnienie ciała i duszy - oto cena, jaką płacą jednostki i rasy, które zapomniały o tej konieczności” (Carrel, Człowiek - istota nieznaną, Warszawa 1938, s. 196). To samo powiedział genialny poeta Goethe w słynnym swym Fauście: „Tylko ten zasługuje na wolność i życie, kto co dzień zdobywać je musi”.

Q. 53, a. 1. Rzeczy oraz ich cechy w dwojaki sposób mogą ulec zniszczeniu: 1) na skutek oddziaływania takiego czynnika, który sprzeciwia się tej rzeczy względnie jej cesze, rozkładając ją lub jej przyczynę, od której zależy w swym istnieniu. W ten sposób np. ogień niszczy rzeczy łatwopalne, farba czarna niszczy barwę białą itp. 2) Na skutek zniszczenia podłoża tej rzeczy lub cechy, np. gdy runie kolumna, rozsypuje się oparty na niej tynk czy też głowica z piaskowca; gdy zginie lis, ginie wraz z nim jego przebiegłość. Podobnie w fizyce znika sprawność, gdy się maszyna zepsuje albo gdy jakaś siła uniemożliwi dostarczenie jej energii niezbędnej do pracy. Przymioty ciała, np. zdrowie, siła, piękność mogą ulec zniszczeniu w jeden i drugi sposób, gdyż istnieją siły, które mogą zepsuć zarówno te przymioty zwane sprawnościami cielesnymi, jak i samo ciało. Natomiast podmiotem sprawności czynnościowych jest dusza nieśmiertelna i dlatego sprawności te zasadniczo mogą ulec zniszczeniu jedynie na skutek wykluczających je i przeciwstawnych jakości, np. mądrość znika, gdy człowiek zgłupieje. Wyjątkiem jest tu pojętność pierwszych zasad myślenia i postępowania, których nie można ani zapomnieć ani utracić przez błąd, gdyż w umyśle nie ma żadnego przeciwieństwa w stosunku do tych zasad. Ubocznie jednak mogą ulec zniszczeniu także te sprawności, których podmiotem jest dusza nieśmiertelna, ale które zależą także od ciała, np. człowiek traci wiedzę, gdy nastąpi rozstrój w mózgu, którego należyte działanie jest niezbędne do tworzenia wyobrażeń, a pośrednio do tworzenia pojęć.

Q. 53, a. 2. Zmniejszanie się sprawności jest analogiczne do ich zwiększania się. Jedno i drugie zachodzi stopniowo, jedno i drugie zależy od napięcia i zakorzenienia się danej sprawności w człowieku.

By zrozumieć odpowiedź na trzecią trudność, trzeba pamiętać, że przypadłością czyli cechą jest to, co nie istnieje samo przez się, ale w czymś. Można je ujmować

albo abstrakcyjnie, np. białość, polskość, twardość, albo konkretnie, np. osobnik biały, polski, twardy.

Q. 53, a. 3. Artykuł niniejszy, bardzo jasno i zwięźle ujęty przez św. Tomasza, ma ogromne znaczenie dla wychowania i samowychowania. Wykazuje bowiem, jak niebezpieczne jest zaprzestanie duchowego treningu, który trzeba odbywać systematycznie, w pewnym porządku, z uwzględnieniem psychicznych i fizjologicznych praw organizmu ludzkiego. Sprawności nie ćwiczone słabną, jak o tym wiedzą doskonale np. muzycy lub sportowcy. Nie należy więc zaniedbywać ćwiczeń i nie marnować nawet drobnych sposobności do przewyciężenia siebie samego, bo kto czeka na wielkie okazje, a drobnymi gardzi, ten albo tych wielkich możliwości nie doczeka się, albo jeśli się doczeka, widzi, że nie jest do nich przygotowany.

Q. 54, a. 1. Zróżnicowanie rzeczy to badanie, czym się one różnią między sobą i jak się dzielą. Każde zróżnicowanie opiera się na pewnej podstawie, która jest jego zasadą. Podstawą różnicowania i podziału sprawności jest ich stosunek do podmiotu i przedmiotu. Ze względu na podmiot odróżniamy, po 1-e, sprawności przysposabiające człowieka już to do jego własnej natury (sprawności przyrodzone np. przymioty cielesne) już to do natury wyższej, a mianowicie do uczestnictwa w naturze samego Boga (sprawności nadprzyrodzone, a zwłaszcza łaska uświęcająca). Po 2-e, ze względu na podmiot odróżniamy sprawności, które przysposabiają poszczególne nasze władze psychiczne do działania i jego celu (sprawności czynnościowe). Jak wiadomo, istnieją w człowieku cztery władze psychiczne, którym mogą przysługiwać sprawności w ścisłym znaczeniu tego słowa: umysł możliwościowy (patrz obj. q. 50, a. 4), wola, popęd do walki, czyli zdobywczy, (w terminologii scholastycznej siła gniewliwa) oraz popęd do przyjemności, zwany także zasadniczym lub siłą pożądlivą. Nie znaczy to jednak, by w człowieku istniały tylko cztery sprawności czynnościowe, a więc tyle, ile jest władz psychicznych, gdyż ta sama władza może być źródłem wielu różnych gatunkowo czynności i tym samym sprawności. Np. od woli może pochodzić wsparcie ubogiego, oddanie długu, kradzież, zbrodnicze zamiary itp.

Q. 54, a. 2. Każda sprawność jest pewną formą (istotnością, zaczynem, siłą) kształtującą coś. Nie jest to jednak zaczyn jestestwowy czyli substancjalny, bo takim w człowieku jest tylko dusza. Sprawność jest cechą, a więc zaczynem przypadłościowym, stanowiącym nie o istnieniu człowieka w ogóle, ale o jego istnieniu takim raczej aniżeli innym, względnie o takim raczej aniżeli innym działaniu. Forma więc, czyli ten energetyczny zaczyn, jest czynnikiem twórczym, powodującym takie, a nie inne czynności, i tym samym różnicującym sprawności. Ale sprawność jest nie tylko formą, ale także jest jakością, która z natury swej wyraża pewien stosunek do natury ludzkiej oraz do działania. Stosunki zaś różnicują się podług różnic między rzeczami, do których się odnoszą, czyli podług właściwych sobie przedmiotów. Nie chodzi tu o przedmioty w znaczeniu materialnym, ani o żyjące lub nieżyjące jestestwa, jak to z naciskiem podkreśla św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność: że przy różnicowaniu władz psychicznych oraz sprawności należy brać pod uwagę nie sam przedmiot materialnie wzięty, lecz rację przedmiotu, różniącą się gatunkowo lub nawet rodzajowo. Tą „racją przedmiotu” czynności jest to ze względu na co czynność ta głównie i zasadniczo zmierza w tej rzeczy, a więc to, co jest powodem i pobudką tej czynności. Tym powodem jest cel, jaki chcemy osiągnąć

naszą czynnością, względnie do którego czynność ta z natury swej zmierza. Tego rodzaju przedmiot czynności nazywamy nieraz formalnym czyli istotnościowym, w przeciwieństwie do przedmiotu materialnego czyli tworzywowego. Przy czym podkreślamy, że przedmiot materialny niekoniecznie oznacza tu jakieś martwe czy żywe ciało względnie jego cechę. Przedmiotem materialnym czynności tomiści nazywają to wszystko, do czego dana czynność się odnosi, np. takim przedmiotem materialnym miłości jest Bóg, bliźni i my sami, choć Bóg jest istotą bezwzględnie niematerialną. Przedmiotem istotnościowym zaś miłości, czyli tą pobudką, z powodu której głównie i przede wszystkim kogoś miłujemy, może być już to jego wewnętrzna wartość, już to nasza osobista przyjemność czy korzyść. Tak więc sprawności różnicują się podług różnic między przedmiotami czynności, oraz zależnie od natury, do której przysposabiają człowieka, i wreszcie zależnie od czynników sprawczych czyli twórczych, zawierających się w naszych uzdolnieniach, zwanych władzami psychicznymi.

Q. 54, a. 3. Nie ma w konkretnej rzeczywistości obojętnych moralnie czynności dobrowolnych, są albo dobre albo złe, zależnie od tego, czy są zgodne z naturą ludzką i jej ostatecznym celem podług wszystkich okoliczności, towarzyszących danej czynności. Ponieważ zaś sprawności duchowe przysposabiają człowieka do czynności dobrowolnych, dzielą się również na dobre i złe. Dobre będziemy nazywali cnotami, złe wadami lub nałogami. Zdajemy sobie jednak doskonale sprawę z tego, że poza garstką teologów niewolniczo tłumaczących „habitus” przez sprawność, nikt w języku polskim nie nazwie cnotą ani wiedzy, że np. $2 + 2 = 4$, ani pojętności, ani sztuki; podobnie jak nikt nie nazwie sprawnością takich wad jak brzydota, choroba, ogólne wyczerpanie organizmu, ani takich nałogów jak lenistwo, niestałość, niektóre postacie obżarstwa czy pijaństwa itp., gdyż sprawność w naszym języku wyraża zawsze pewną cechę zdolności do działania, tę mianowicie, że stosunek energii włożonej do pracy otrzymanej przy wykonywaniu jakiegoś dzieła jest korzystny dla człowieka, powodując, że praca jest ochocza, przyjemna i stosunkowo z większą łatwością wykonana. Nie nazwiemy więc sprawnością takiej wady która utrudnia lub wręcz uniemożliwia wykonanie pracy. Kiedy więc z kontekstu będzie wiadomo, że św. Tomaszowi chodzi wyłącznie o takie wady, będziemy unikali w tłumaczeniu wyrazu „sprawność”, natomiast posłużymy się wyrazem „wada” względnie „nałóg”.

Q. 54, a. 4. Św. Tomasz dowodzi tu, że każda sprawność odznacza się pewną wewnętrzną jednością, mimo że w każdej z nich można wyodrębnić myślowo pewne składniki i części, podobnie jak w myśli możemy rodzaj dzielić na gatunki. Analogicznie można mówić o gatunkach danej sprawności, zwanych także jej częściami podmiotowymi, np. czystość, wstrzeźliwość i trzeźwość są gatunkami cnoty umiarkowania, względnie jej częściami podmiotowymi, przy czym, jak podkreśla w swym komentarzu do niemieckiego przekładu traktatu O Sprawnościach o. Fridolin Utz O. P. (str. 519), wyraz „podmiotowy” występuje tu w znaczeniu czysto logicznym, a mianowicie że np. gatunki roztropności (osobista, rodzinna i obywatelska) mają się tak do roztropności w ogóle jak podmiot do orzeczenia w zdaniu. Prócz części podmiotowych w sprawności można wyodrębnić nadto składniki całkujące (czyli części integralne): są nimi niezbędne warunki danej sprawności, np. spostrzegawczość, pamięć, zapobiegliwość itd. w stosunku do roztropności. Wreszcie

św. Tomasz wyodrębnia jeszcze części potencjalne, możliwościowe, którymi są sprawności spokrewnione w stosunku do jednej, niejako nadrzędnej czy głównej.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz z naciskiem podkreśla, że jedność wiedzy (a także nauk) zależy od jedności przedmiotu istotnościowego, a więc od wewnętrznej jedności i niesprzeczności zasad, na podstawie których wysnuwa się wnioski, a nie od przedmiotu materialnego, jakim są owe wnioski, ani od podmiotu materialnego, czyli od rzeczy, którymi dana wiedza zajmuje się. Nie ilość więc ani zakres, ale jakość i treść stanowi zasadniczo o jedności wiedzy czy innych sprawności.

Q. 55, a. 1. Pojęcie cnoty w naszym stuleciu zostało mocno spaczona. Cnota stała się synonimem bierności, słabości, tchórzostwa, ucieczki od świata i jego problemów, pewnej ckliwości. Zapomniano zupełnie, że cnota, zgodnie z swym źródłosłowem łacińskim: „virtus” to siła i moc. Nic więc dziwnego, że Fr. Nietzsche w swym przewartościowaniu wszystkich wartości z odrazą i wzdargą odrzucił tak pojęte cnoty chrześcijańskie - o możliwości innego ich ujęcia nie miał pojęcia! - jako ideały moralności niewolników w przeciwieństwie do postawy dionizyjskiej, tak zalecanej przez niego, ceniącej jedynie pełnię i płodność życia, obalającej wszelkie prawa i granice między dobrem a złem. Potworną realizacją tego światopoglądu był hitleryzm ze swym hasłem dosłownie wziętym od Nietzschego i tak okrutnie urzeczywistnianym, że wolność należy się tylko temu, kto posiada dość siły, by ją sobie zapewnić, a słabych i nieudolnych nie należy oszczędzać, gdyż - zdaniem Nietzschego - prowadzą ludzkość do całkowitego zwyrodnienia. Max Scheler próbował rehabilitować pojęcie cnoty w duchu katolickim (w książce: Zur Rehabilitierung der Tugend. In: Umsturz der Werte, 1919), ale bezskutecznie, jak wykazała ostatnia wojna.

W ujęciu św. Tomasza cnota jest sprawnością, a więc czymś z natury swej dynamicznym, życiowym. Jest wyrazem największej mocy ducha ludzkiego. Jest potężną siłą, bez porównania wyższą od jakiegokolwiek prężności cielesnej.

Q. 55, a. 2. Cnota, jak każda sprawność czynnościowa, to nie tylko gotowość do spełnienia jakiegoś działania, ale to siła wyzwalamąca czyn we władzach psychicznych; stanowi bowiem doskonałość człowieka, choć tylko względną. Doskonałość zaś to nie jest coś statycznego, coś w rodzaju nirwany, ale to największy rozkwit i pełnia ludzkiego działania, gdyż stanowi całkowite ziszczenie ludzkich możliwości w życiu na tej ziemi, czyli ich pełne zaktualizowanie.

W człowieku jest możliwość istnienia zależna od materii i możliwość działania zależna od formy jako zaczynu, będącego sprężyną jego twórczości, gdyż istnienie człowieka, jako zespołu ciała i ożywiającej go nieśmiertelnej duszy, zależy od ciała, bo gdyby zależało od duszy, byłoby podobnie jako ona nieśmiertelne. Ale działanie zależy od formy, a więc w człowieku od tej istności, jaką jest dusza, gdyż każdy byt działa w miarę jak jest rzeczywistością. Rzeczywistość bowiem jest podstawą działania. Co w rzeczywistości nie istnieje, nie może działać. Oczywiście chodzi tu o rzeczywistość w ścisłym znaczeniu, a więc o to przez co coś jest rzeczą w istności.

Q. 55, a. 3. Dobro to zgodność z naturą danego jestestwa i jego ostatecznym celem. Jest więc jego doskonałością, podczas gdy zło, jako niezgodność z naturą i celem ostatecznym jestestwa jest w gruncie rzeczy jego słabością. Zło i jego najgorsza postać: grzech, choćby nawet w postaci pełnego wyzycia się popędów oraz instynktów.

Jeślibyśmy chcieli określić w sposób ścisły cnotę przez podanie jej najbliższego rodzaju i różnicy gatunkowej, trzeba by w myśl niniejszego artykułu św. Tomasza zdefiniować ją jako dobrą sprawność w działaniu, lub jeszcze lepiej sprawność w dobrym działaniu.

Q. 55, a. 4. Mimo że definicja cnoty, podana w poprzednim artykule, jest doskonała, św. Tomasz, pełen zawsze synowskiej czci dla św. Augustyna, uzasadnia i wyjaśnia jego określenie, posługując się nim stale w dalszych rozważaniach. By lepiej to objaśnienie zrozumieć, pamiętajmy, że określenie to podaje wszystkie cztery zasadnicze przyczyny cnoty. Należy zauważyć, że św. Tomasz bierze tu wyraz „przyczyna” w szerszym znaczeniu niż dziś się przyjmuje. Dla Akwinaty przyczyną jest ten ze względu na co coś się dzieje, czyli to, od czego zależy istnienie rzeczy. Wyróżnia więc dwie przyczyny wewnętrzne, a mianowicie tworzywo, czyli materię, z której coś jest zrobione, albo przynajmniej w której się znajduje lub do której się odnosi, oraz formę czyli ów zaczyn, który istoczy dany byt; a następnie dwie przyczyny zewnętrzne, a mianowicie sprawcę danej rzeczy i właściwy jej cel.

Q. 56, a. 1. Cnota czyli sprawność duchowa jest doskonałością władzy psychicznej, gdyż ją bezpośrednio doskonalą. Dusza ludzka bowiem (w przeciwieństwie do Boga, który jest czystą istnością bez domieszki jakiegokolwiek biernej możliwości), nie utożsamia się ze swą działalnością, której jest źródłem. Pozostaje więc w stosunku możliwości do własnego działania, do którego posiada uzdolnienie. Innymi słowy może działać i czynić to, do czego jest zdolna. Nie działa więc bezpośrednio, ale jedynie za pośrednictwem posiadanych uzdolnień, zwanych władzami psychicznymi. Otóż cnoty usprawniają nas do dobrego działania; skoro zaś działamy za pośrednictwem władz psychicznych, one, a nie istota duszy, są podmiotem cnót, czyli niejako ich siedzibą.

Q. 56, a. 2. Żadna sprawność nie może być w równym stopniu i pod tym samym względem doskonałością dwu lub więcej władz psychicznych, gdyż zakres przedmiotów, na które rozciąga się władza psychiczna jest ogólniejszy i szerszy, aniżeli zakres sprawności. Pierwsza uwzględnia ogólne warunki przedmiotów, na które się rozciąga, druga, tzn. sprawność, odnosi się tylko do niektórych przedmiotów danej władzy i pod pewnym tylko względem. Skoro więc zakres sprawności jest węższy niż zakres władzy psychicznej, w jednej władzy może być wiele sprawności, ale nie odwrotnie. Np. przedmiotem woli jest wszelkie dobro poznane przez umysł, przedmiotem zaś cnót usprawniających wolę, są pewne szczególne cechy tych dóbr, np. w sprawiedliwości zamiennej oddanie każdemu bliźniemu tego, co się mu należy, przedmiotem prawdomówności jest mówienie zgodnie z przekonaniem, przedmiotem miłości siebie samego jest rozwój naszej własnej osobowości itd. Są to różne dobra szczegółowe, będące przedmiotem woli, oraz w sposób szczególny pewnych sprawności, które ją doskonalą.

Q. 56, a. 3. Umysł nasz w niektórych sprawach podlega wpływowi woli, a w niektórych nie podlega. W tych sprawach, w których podlega wpływowi woli, może być podmiotem cnót w ścisłym znaczeniu tego słowa, czyli takich, które powodują nie tylko wykonanie dobrego dzieła, ale sprawiają nadto, że człowiek, wykonując je, staje się zasadniczo dobrym, np. gdy chodzi o oddanie każdemu, co mu się należy. Natomiast w tych sprawach, w których umysł nie podlega wpływowi woli - oczywiście co do samej treści swych czynności, np. wiedzy, że $2 + 2 = 4$, a nie jej

wykonania - pożądane są takie sprawności jak pojętność, wiedza, mądrość i rozmaite umiejętności zwane sztukami. Rzeczy wykonane pod wpływem tych sprawności są dobre, ale człowiek, które te rzeczy dobre wykonuje, staje się dobrym pod pewnym względem, np. dobrym rzemieślnikiem, artystą, uczonym; ale nie staje się zasadniczo dobrym człowiekiem jedynie dlatego, że takie właśnie dzieła wykonuje.

Prawość woli, o której św. Tomasz mówi w tym artykule, oznacza właściwe jej nastawienie do ostatecznego celu życia ludzkiego oraz jej gotowość do postępowania zgodnie z sumieniem.

W języku polskim wzdryga się pióro, gdy w tłumaczeniu łacińskiego „virtus” trzeba posłużyć się wyrazem „cnota” na oddanie takich sprawności, jak wiedza czy sztuka, choć bez trudności zgodzimy się, że i one do dobrych dzieł przysposabiają człowieka. Podobną trudność mają Niemcy, jak świadczy wybitny profesor fryburski o. Fr. Utz O. P. w swym komentarzu do niniejszego artykułu, gdyż wyraz „Tugend” odpowiednik naszej „cnoty” także nie pasuje do nauk i sztuk. Wyraz zaś „Tüchtigkeit”, odpowiednik naszej „dzielności” jest znowu za ciasny i nie przyjęty na oznaczanie właściwych, cnót. U nas prof. Daniela Gromska w swym przekładzie Etyki Nikomachejskiej grecki odpowiednik wyrazu „virtus” (arete) tłumaczy przez „dzielność”. Ale to naraża na zacieśnienie pojęcia cnoty do samego tylko męstwa.

Q. 56, a. 4. Św. Tomasz wyróżnia pięć rodzajów uzdolnień psychicznych, zwanych władzami: wegetatywne (a więc zdolność odżywiania się, wzrastania i rozmnażania); zdolność poruszania się w przestrzeni; zdolność do poznania przy pomocy zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, a zwłaszcza zmysłu oceny użyteczności lub szkodliwości (instynkt); zdolność do poznania umysłowego czyli rozum; oraz uzdolnienia pożądawcze i dążnościowe, wśród których wyodrębnia popęd wrodzony czyli zdolność pożądania i dążenia, wypływająca z samej natury, niezależnie od poznania jestestwa dążącego do danego dobra; zdolność do pożądania dobra poznanego przez rozum i dążenia do tegoż dobra, zwana wolą; oraz uzdolnienia do pożądania tego co naszym zmysłem, a zwłaszcza zmysłowi oceny przedstawia się jako dobro lub zło już to w postaci przyjemności czy użyteczności dla jednostki lub gatunku, względnie przykrości i szkodliwości już to w postaci trudu i mokołu. Otóż zdolność do pożądania dobra, które zmysłem przedstawia się w postaci przyjemności lub użyteczności, oraz dążenia do tegoż dobra i cieszenia się nim, względnie unikania przeciwnego mu zła św. Tomasz, zgodnie z tradycją scholastyczną, nazywa „vis concupiscibilis”; natomiast zdolność do pożądania dobra oraz uciekania od zła, z których jedno i drugie przedstawia się zmysłem w postaci trudu, innymi słowy zdolność do walki o dobro lub ze złem, św. Tomasz zwie „vis irascibilis”. Pierwszą niektórzy polscy scholastycy tłumaczą „siłą pożądliva” a drugą „siłą gniewliwa”. Tłumaczenie takie jest błędne, gdyż w języku polskim przymiotniki zakończone na „-iwy” wyrażają pewną cechę przedmiotu, o którym je orzekamy, podczas gdy w języku scholastycznym wyrazy te oznaczają władze psychiczne, których najbardziej znamionym, choć nie najważniejszym przejawem jest pożądlivość lub gniew. Ponieważ więc u św. Tomasza „vis irascibilis” to siła skłaniająca do walki ze złem o zdobycie dobra trudnego do osiągnięcia. wyrażenie to tłumaczymy przez „popęd do walki” lub „popęd zdobywczy”; natomiast „vis concupiscibilis” przez „popęd zasadniczy” lub „popęd do przyjemności i użyteczności” a to dlatego, że z niego wypływają i do niego zmiierzają wszystkie inne popędy zmysłowe jako do swego

źródła i celu, i że popęd ten zmierza do przyjemności i użyteczności jako pewne dobra, a nie ze względu na trud w ich osiągnięciu. Popęd rozumiemy tu oczywiście nie w znaczeniu iloczynu siły przez czas jej działania, jak to się mówi w fizyce, choć to określenie sprawdza się poniekąd także w psychologii, ale jako pewną zdolność do odruchów i towarzyszących im uczuć. Tak bowiem pospolicie rozumie się ten wyraz (Zobacz „Encyklopedia: Świat i Życie”, T V str. 1614). Nie wchodzimy tu w dyskusję między zwolennikami intelektualistycznej psychologii, którzy za przykładem Herbarta, popędy wyprowadzają z wzajemnego ustosunkowania się wyobrażeń, a zwolennikami psychologii woluntarystycznej, którzy za A. Fouillée wyobrażenia oraz uczucia wyprowadzają z popędów. Stwierdzamy tylko, że popędy oraz uczucia nie tylko stale ze sobą współistnieją, ale stale tak są powiązane, że popęd zmierza już to bezpośrednio do zdobycia stanu, z którym wiążą się uczucia przyjemne, już to do usunięcia tego, co w poprzek staje na drodze do tego celu, budząc uczucia przykre. Codzienne doświadczenie . stwierdza, że te dwa popędy, zresztą sobie wzajemnie podporządkowane i współistniejące, stanowią w naszym życiu potężne, żywiołowe siły, które obrócić możemy albo ku dobru albo ku złu, zależnie od tego, czy rozum skieruje nurty tych żywiołów ku właściwemu łożysku i czy nad nimi panuje.

Artykuł nasz ma doniosłe znaczenie wychowawcze ze względu na konieczność właściwego usprawnienia popędów, tak by stały się w nas silnikiem wytwarzającym potężne źródło sił w postaci uczuć dobrze skierowanych do dobrego celu.

Jest faktem, że możemy w pewnych granicach kierować naszymi popędami oraz uczuciami. Nie przychodzi to jednak łatwo, jeśli do tego nie wprawimy się przy pomocy odpowiednich sprawności moralnych. Trzeba jednak pamiętać o przestrodze św. Tomasza w odpowiedzi na trzecią trudność, że w stosunku do popędów i uczuć nie wiele zdziałamy przemocą, gdyż ich uległość wobec rozumu nie jest niewolnicza na skutek pewnej samodzielności, jaka im z natury przysługuje. Trzeba więc z nimi postępować dyplomatycznie, czyli tak, jak dobry polityk z wolnymi obywatelami, którzy mogą się zbuntować, jeśli nie będzie z nimi umiejętnie postępował, ale mogą także pójść za nim i słuchać gon jeśli potrafi ich przekonać o słuszności swej linii postępowania.

Q. 56, a. 5. Zmysłowe władze poznawcze to zmysły nie tylko zewnętrzne, takie jak wzrok, słuch, smak, powonienie i dotyk w jego najrozmaitszych postaciach, ale przede wszystkim wewnętrzne, takie jak zmysł wspólny zwany niekiedy świadomością, pamięć, wyobraźnia i nade wszystko zmysł oceny, zwany u człowieka także rozsądkiem szczegółowym. W q. 50, a. 3. św. Tomasz podkreślił konieczność ich usprawnienia, zaznaczając jednak, że nie są one podmiotem sprawności w ścisłym znaczeniu tego słowa, niezależnie od kierownictwa rozumu. Tu jeszcze dokładniej wyjaśnia swą myśl, stwierdzając, że sprawności te nie są cnotami, gdyż nie w zmysłach, ale jedynie w umyśle dokonuje się poznanie prawdy a więc to dobro, do którego przysposabiają nas cnoty umysłowe. Stąd podmiotem takich cnót umysłowych, jak pamięć, spostrzegawczość, oględność, przezorność, przytomność umysłu itp., jest głównie i przede wszystkim sam rozum, zmysły zaś ubocznie, w miarę jak nimi kieruje umysł. Fakt ten jednak w niczym nie zmniejsza konieczności ćwiczenia tych zmysłów celem przyswojenia sobie owych cnót umysłowych. Wielkie znaczenie ma tu opanowanie wyobraźni oraz gimnastyka pamięci, by przez rozumne powtarzanie wyryć w niej ton co się przyczyni do naszego rozwoju, chroniąc ją

równocześnie od zanieczyszczenia bezwartościowymi lub brudnymi drobiazgami. Św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, w osnowie tego artykułu szczególnie podkreśla znaczenie należytego przyzwyczajenia do dobrego działania tych zmysłów. Nie należy jednak mieszać przyzwyczajenia z nawykiem, jak to zdaje się czynić o. J. Woroniecki (Katolicka etyka wychowawcza, t. I, str. 333). Każdy nawyk jest pewnym przyzwyczajeniem, ale nie odwrotnie, bo i sprawność jest pewnym przyzwyczajeniem, rodzącym nawyk. Przyzwyczajenie ma szersze znaczenie niż sprawność i nawyk razem wzięte. Nawyk wyraża pewne zmechanizowanie odruchów na skutek częstego powtarzania pewnych czynności; sprawność to pewne udoskonalenie naszych uzdolnień wywołujące łatwość, ochoczość i radość w świadomym i dobrowolnym spełnianiu pewnego rodzaju czynności, wolne od marnowania wysiłku, a zdobyte przez świadome powtarzanie owych czynności i rodzące w danej władzy psychicznej utrwaloną skłonność do nich, utrudniające zaś czynności przeciwne im. Przyzwyczajenie zaś zdobywa się tak przez nawyk jak i przez usprawnienie, a nawet przez całkowicie bierne zachowanie się wobec danych podmiotów bez powtarzania jakichkolwiek czynności. Można np. w ten sposób przyzwyczać się do hałasu wielkomiejskiego. Kant w obawie przed zmechanizowaniem cnoty przez przyzwyczajenie lub nawyk, uznał ją za stałe napięcie woli, by spełnić obowiązek (Antropologia I, ks. I. 12).

Red. O pamięci patrz tom 17 (Roztropność), str. 48-50, 55-7.

Q. 56, a. 6. Człowiek z natury swej chce dobra własnego, choć nie zawsze umie go chcieć. Nie zawsze zaś chce i tym bardziej nie zawsze umie chcieć dobra Bożego oraz dobra bliźniego, gdyż to wymaga większego wysiłku i pewnego usprawnienia. Otóż zadaniem niektórych cnót jest właśnie takie usprawnienie woli, byśmy umieli chcieć tego, czego należy chcieć. Ale by umieć chcieć, trzeba się nauczyć chcieć, by zaś nauczyć się chcieć, trzeba go chcieć. Leibniz, jeden z ojców współczesnego intelektualizmu etycznego, przeczył, by można było chcieć własnego chcenia, bo nie zdawał sobie sprawy, że wola może wziąć za przedmiot chcenia swe własne czynności, skoro i one są pewnymi dobrami człowieka; nie dostrzegał tego, co zauważył Chłop w Weselu Wyspiańskiego, że bardzo wielu ludzi:

„Dużo by już mogli mieć,
ino oni nie chcom chcieć”.

Umiejętność chcenia trzeba sobie zdobyć i rozwinąć systematyczną pracą przez ćwiczenie się w cnotach, szczególnie doskonalących wolę, taką jak miłość z dobroczynnością oraz sprawiedliwość z orszakiem towarzyszących jej cnót. Konieczny jest tu stały trening woli.

Q. 57, a. 1. Tomaszowe „virtutes intellectuales speculativae” nie oddają przez: „cnoty intelektualne spekulatywne” za wzorem tłumaczy na języki romańskie, gdyż wyraz „spekulatywny”, a także „intelektualny” (przynajmniej od czasu zjazdów tzw. intelektualistów katolickich w Polsce) ma wybitnie ujemny wydźwięk. Łaciński więc wyraz „spekulatywny” (mimo że posługuje się nim prof. Swieżawski, o. Krapiec i inni) zastępuję jednoznacznym wyrazem greckim „teoretyczny”. Nie rozumiem także, dlaczego pewni młodszy scholastycy polscy, idąc za prof. Swieżawskim, uparli się „intellectus” tłumaczyć przez „intelekt”. Prof. Swieżawski, który zresztą w posługiwaniu się tym terminem nie zawsze jest konsekwentny (patrz Traktat o człowieku, str. 125, 128, 130 - 133 i inne), tak uzasadnia swój sposób tłumaczenia

(tamże str. 274): „Zasadniczo augustyński termin „mens” tłumaczyć należy przez wyraz umysł. W takim jednak razie nie wolno już używać wyrazu „umysł” zamiast łacińskiego „intellectus” gdyż intellectus to zupełnie coś innego niż mens”. Otóż augustyńskie „mens” św. Tomasz utożsamia albo z czynnością umysłu, a mianowicie myślą, albo wprost z umysłem, który u św. Tomasza także oznacza władze umysłowe poznawcze i pożądcze, a mianowicie rozum i wolę, podobnie jak augustyńskie mens (np. I., q. 79, 1, 1m), albo po prostu ducha ludzkiego. „Anima intellectiva quandoque nominatur intellectus” (duszę zdolną do poznania umysłowego niekiedy nazywa się umysłem) . Zresztą ten że parę razy „mens” występuje u św. Tomasza w augustyńskim znaczeniu, nie jest wystarczającym powodem, by wprowadzać do języka polskiego taki barbaryzm „intelektualny” i to chyba parę tysięcy razy. Niemiecki przekład wyraz „habitus speculativus” tłumaczy: „auf die Schau gerichtete, (Verstandesgehaben)”, czyli „na ogląd skierowane sprawności umysłu”. To trochę przyciężkie.

By lepiej zrozumieć treść artykułu, zresztą jasno przez św. Tomasza wyłożoną, warto jeszcze raz przeczytać sobie q. 56, a. 3.

Q. 57, a. 2. Pojętność to sprawność w ujmowaniu pierwszych zasad myślenia i działania. O. J. Woroniecki sprawność w ujmowaniu pierwszych zasad myślenia nazywa umem (Kat. etyka wych. I, str. 338), sprawność zaś w ujmowaniu pierwszych zasad postępowania nazywa prasumieniem czyli z grecka synderesis (tamże 339).

Wiedza to poznanie pewne i oczywiste, zarazem należycie uzasadnione, względnie sprawność w takim poznaniu. Zespół metodycznie uzasadnionych i powiązanych z sobą wniosków o rzeczywistości celem jej dokładnego i w miarę możliwości wszechstronnego poznania nazywamy wiedzą naukową (jeśli obejmuje same tylko wnioski pewne) albo po prostu nauką, jeśli jest metodycznie uporządkowanym i uzasadnionym zespołem nie tylko powiązanych z sobą wniosków pewnych, ale także hipotez i teorii, służących dokładnemu poznaniu rzeczywistości.

Mądrość wreszcie to sprawność ujmowania wszystkiego w świetle najwyższych przyczyn. Nie każdy więc człowiek pojętny jest uczony, i nie każdy uczony jest mądry, i odwrotnie.

Wyrażenie Arystotelesa: „to, co w stosunku do nas jest później poznawalne, z natury swej jest naprzód i bardziej poznawalne” należy rozumieć w tym znaczeniu, że im jakiś byt jest bardziej duchowy i niezłożony, tym z natury swej jest bardziej poznawalny sam w sobie, np. Bóg ze względu na swą niematerialność. Natomiast my, dochodząc do poznania rzeczy duchowych przy pomocy wyobrażeń, łatwiej i prędzej poznajemy rzeczy cielesne niż duchowe.

By lepiej zrozumieć odpowiedź na trudność trzecią, należy sobie przypomnieć objaśnienie q. 54, a. 2, dotyczące przedmiotu istotnościowego i materialnego.

Q. 57, a. 3. Sztuka to umiejętność tworzenia pięknych lub użytecznych dzieł. Dzielą się więc sztuki na techniczne, zwane także rzemiosłami, np. szewstwo, krawiectwo, ślusarstwo itp. oraz sztuki wyzwolone, pośród których największym uznaniem cieszą się tzw. sztuki piękne (ideałem jest połączenie piękna z użytecznością, zdarzające się nieraz w technice oraz w sztuce ludowej). Do sztuk pięknych zaliczamy takie jak muzyka, malarstwo, rzeźbiarstwo, architektura, poezja, śpiew, aktorstwo, taniec itp. Do sztuk wyzwolonych scholastycy zaliczali retorykę, gramatykę, dialektykę, arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę, a więc także te

spośród nauk, które kształciły nie tylko umysł w jego rozważaniach, ale także w tworzeniu dzieł zewnętrznych, tak materialnych jak i duchowych, tego typu, jak przemówienie, sprawne liczenie itp. Do sztuk można zaliczyć także takie nauki jak logika, a przede wszystkim pedagogia. Jest to zresztą sztuka nad sztukami wychować dobrze siebie samego i innych. Nie tu miejsce na omawianie stosunku sztuki do moralności, chociaż w niemieckim wydaniu traktatu o Fr. Utz a we francuskim o R. Bernard, zagadnieniu temu poświęcają wiele miejsca. Wystarczy jednak zaznaczyć, że artysta nie przestaje być człowiekiem, którego celem ostatecznym jest również osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem, a drogą do tego celu doskonalenie swej osobowości przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi sprawnościami moralnymi. Największym zresztą arcydziełem piękna, które każdy człowiek może i powinien dokonać, to urzeczywistnienie żywego obrazu Bożego z tego tworzywa, jakim jest nasze człowieczeństwo. Taka sztuka jest cnotą, nie tylko w szerszym znaczeniu tego wyrazu, ale zespołem wszystkich cnót w najściślejszym nawet znaczeniu.

Q. 57, a. 4. W sztuce liczy się przede wszystkim dokonane dzieło. Dobrym artystą, technikiem czy rzemieślnikiem jest ten człowiek, który dokonał dobrego, tzn. użytecznego lub pięknego dzieła. Podziwiając to dzieło, mało nas obchodzą czysto osobiste sprawy jego twórcy, nie mające żadnego wpływu na owe dzieło, które oceniamy podług zasad użyteczności czy piękna. Sztuka bowiem jest sprawnością w tworzeniu dzieł użytecznych względnie pięknych, czy raczej użytecznych i pięknych. Tym właśnie różni się od roztropności, która jest sprawnością w należyтым postępowaniu, zgodnym z naturą ludzką i ostatecznym celem człowieka. Niewątpliwie tworzenie dzieł pożytecznych i pięknych jest także postępowaniem ludzkim, zgodnym lub niezgodnym z ostatecznym celem, i dlatego powinno być również podporządkowane zasadom moralności, a przede wszystkim miłości, roztropności i sprawiedliwości oraz czystości. Niemniej w swoim zakresie sztuki mają właściwe sobie zasady, swe własne prawa oraz pewną wolność i samodzielność, ale nigdy kosztem wartości moralnych, którym nie wolno im uwłaczać.

Artykuł niniejszy opiera się na rozważaniach Arystotelesa o sztuce w Etyce Nikomachejskiej. Przytoczymy tu zasadnicze myśli Stagiryty na ten temat: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”. (1094 a. 1) „Celem wszelkich sztuk kierowniczych należy dawać pierwszeństwo przed celami sztuk im podporządkowanych” (1054 a. 14) „Wytwory sztuki mają same w sobie swą wartość dodatnią, wystarczy więc, jeśli posiadają pewne właściwości; postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje, to znaczy jeśli działa po 1-e świadomie, po 2-e na podstawie postanowienia, i to postanowienia powziętego nie ze względu na coś innego; po 3-e dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu. Nic z tego - z wyjątkiem samej wiedzy - nie wchodzi w grę, jeśli idzie o wykonanie sztuk; co się tyczy natomiast posiadania cnót, to wiedza jest tu rzeczą niewielkiej lub żadnej zgoła wagi”. (1005 a 26-1005 b 3). „Spośród rzeczy, które mogą mieć się inaczej, jedne są przedmiotem twórczości, inne przedmiotem działania. Tworzenie bowiem i działanie to dwie rzeczy różne ... działanie nie jest tworzeniem, ani tworzenie działaniem ... sztuka to trwała dyspozycja do opartego na rozumowaniu

tworzenia. Otóż wszelka sztuka łączy się z powstawaniem i z wynalazczym obmyśleniem tego, by powstało coś z rzeczy, które mogą być i nie być i których źródło tkwi w wytwarzającym a nie w wytworze” (1140 a 1-13), cytuję za przekładem p. D. Gromskiej.

Red. Patrz także tom 17 (Roztropność), str. 18, 22, 25-27, 29, 33, 49, 63-4, 76-7, 143.

Q. 57, a. 5. Koniecznym nazywamy to, bez czego niemożliwa jest zgodność z rozumną naturą człowieka i jego właściwym ostatecznym celem. Otóż tego rodzaju zgodność jest niemożliwa bez sprawnego wyboru i stosowania środków niezbędnych do tego celu. Roztropność zaś jest właśnie sprawnością w należyтым postępowaniu, a więc w wyborze i stosowaniu odpowiednich Środków do właściwego celu życia ludzkiego. A więc jest cnotą, niezbędną dla człowieka.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz wyjaśnia różnicę między prawdą teoretyczną, czyli prawdą w dziedzinie myślenia, a prawdą praktyczną, czyli prawdą w dziedzinie postępowania i działania. Prawda teoretyczna to zgodność umysłu, względnie jego czynności w postaci sądu i zdania, z rzeczywistością. Tego rodzaju zgodność zachodzi w całej pełni tylko w stosunku do bytów koniecznych, czyli takich, które nie mogą nie być. O rzeczach bowiem, które mogą nie być, względnie „które mogą mieć się inaczej, skoro usunęły się spod naszej możliwości spostrzegania, nie wiemy, czy istnieją czy nie” (Etyka Nikomachejska VI 1139 b 19 - 20). Zgodność więc umysłu z tego rodzaju rzeczami nie może być doskonała. Nie znaczy to jednak, że niemożliwe jest poznanie prawdziwe tych rzeczy. Może to być poznanie prawdziwe, ale prawda ta jest względna, skoro rzeczy te dziś mogą się mieć tak, jak je właśnie dziś poznajemy a jutro inaczej.

Natomiast prawda praktyczna, czyli, prawda w dziedzinie postępowania i działania, tak w zakresie moralności jak i sztuki, polega na zgodności umysłu z pożądanym należycie nastawionym do właściwego dobra, a więc i właściwego celu, skoro dobro jest celem. Innymi słowy, prawda praktyczna polega na zgodności rozumu, a więc jego sądu, wyboru i konsekwentnie rozkazu, z prawą wolą. Prawość woli bowiem, stanowiąca kość pacierzową całego naszego życia moralnego, jak mówi o. J. Woroniecki (Kat. etyka wych. II, str. 30), „jest niczym innym jak stałym pragnieniem, aby i w postawionych sobie celach i wyborze prowadzących do nich środków zawsze dążyć do tego, co jest prawdziwym dobrem”. Do treści sądów teoretycznych wola ani uczucia nie powinny się mieszać ani skłaniać rozumu, by sądził po linii naszych skłonności i upodobań. Natomiast w poznaniu praktycznym idzie nie o poznanie prawdy o jakimś przedmiocie, ale o postanowienie, co i jak należy czynić, jak pokierować naszym postępowaniem, i dlatego słusznie o. Woroniecki powiada (tamże, str. 19): „praktyczną działalność naszego rozumu należy nazwać nie myślącym chceniem (jak sądził Duns Szkot), ale raczej chcącym myśleniem, tj. myśleniem przeniknionym chceniem i nadającym mu za to jego kierunek”.

Jak zaznacza Kajetan w komentarzu do tej trudności. ta zgodność umysłu z pożądanym, czyli prawda praktyczna, inaczej przedstawia się w roztropności, a inaczej w sztuce. W jednej i drugiej chodzi o kierowanie działaniem względnie tworzeniem, a nie o samo tylko poznanie danego przedmiotu. Kierownictwo jednak w dziedzinie postępowania moralnego, a więc w królestwie roztropności ma być zgodne z prawym pożądanym w stosunku do celów, które przyświecać winny życiu

moralnemu. a więc dóbr moralnych czyli cnót. Natomiast w sztuce kierownictwo rozumu polega na uzgodnieniu pomysłów twórcy oraz ich wykonania z celami, przyświecającymi twórczości artystycznej czy technicznej. Inna sprawa, że cele twórczości artystycznej czy technicznej nie przestają być celami działania ludzkiego i dlatego powinny być podporządkowane bezwzględnie ostatecznemu celowi życia ludzkiego i prowadzić do pełnego udoskonalenia ludzkiej osobowości.

Q. 57, a. 6. Rozwaga (eubulia) to sprawność należytego przeprowadzania namysłu o tym, co i jak należy czynić. Rozsądnosc (synesis) to sprawność osądzania o tym, jakie środki należy zastosować i jak je zastosować, by postępowanie było zgodne z celem naszego życia. Przytomność umysłu (gnome) to sprawność, doskonaląca nas w sądzeniu o tym, jak należy postąpić wtedy, gdy prawo ogólne, według którego mamy normować nasze życie, nie daje dostatecznych wskazań. Roztropność wreszcie to sprawność w zastosowaniu należytych środków do właściwego celu życia ludzkiego, uprzednio rozważonych i osądzonych.

Co to są części całościowe oraz potencjalne cnoty, wyłożyliśmy w obj. q.54, a.4.

Dialektyka, o której św. Tomasz mówi w odpowiedzi na trzecią trudność, to opracowana już przez Arystotelesa teoria domysłu czyli rozumowań, prowadzących do uprawdopodobnienia danych zdań, ale nie do ich niezawodnego udowodnienia, którego teorią jest właściwa logika. Dziś logika obejmuje zarówno zasady niezawodnego dowodu jak i teorię domysłu i wiele innych rzeczy.

Red. Wyrazy przyjęte przez św. Tomasza eubulia, synesis i gnome są tu przetłumaczone przez „rozwaga, rozsądnosc, przytomność umysłu” (gdzie indziej także przez „rozważność, rozsądek”, ale gnome zawsze przez „przytomność umysłu”). Podobnie w zagadnieniu 68, 7. Innego przekładu użyto w przekładzie traktatu o roztropności, patrz strony: 50, 54, 63, 79n., 87; 46n., 50-1, 54, 83n., 173; 46n., 50-1, 54, 86n., 145.

Q. 58, a. 1. Łacińskie: „virtus moralis” oddajemy w naszym przekładzie nie przez „cnoty moralne”, ale przez: „cnoty obyczajowe” lub jeszcze chętniej przez: „sprawności obyczajowe” gdyż wyraz: „moralny” ma inny zakres oraz inną treść w języku polskim i w języku łacińskim; wyrażenie zaś: „cnota obyczajowa” w języku polskim bardziej ją wyodrębnia od cnoty teologicznej czyli Boskiej oraz od cnoty umysłowej, aniżeli wyrażenie: „cnota moralna”. Wyrażenie, że np. wiara nie jest cnotą moralną, brzmi w języku polskim fałszywie. Natomiast wyrażenie, że wiara nie jest cnotą obyczajową, brzmi poprawnie i nikogo nie drażni. Wyraz „moralny” ma w języku polskim poniekąd szersze znaczenie, a poniekąd węższe. Moralnym bowiem zwykle nazywamy to wszystko, co nie sprzeciwia się zasadom moralności, choćby samo w sobie było obojętne pod względem moralnym; niekiedy zaś ograniczamy znaczenie tego wyrazu do tego, co moralnie jest dobre, tak jakby uczynek zły lub nałóg nie był moralny, czyli nie miał charakteru moralnego.

Natomiast nasze wyrazy: „zwyczaj” i „obyczaj” doskonale zdają się odpowiadać łacińskiemu „mos” i jego greckiemu odpowiednikowi „ethos” pisanemu raz przez „e” długie, drugi raz przez „e” krótkie. Odczuwamy głęboką różnicę w znaczeniu tych dwóch wyrazów. Zwyczaj bowiem wyraża bardzo złożone zespoły czynności jednostki lub grupy prawie zawsze powtarzające się w jednakowy sposób w jednakowych okolicznościach. Od nawyku różni się zwyczaj tym, że jest zespołem bardziej złożonym i nie koniecznie jest zmechanizowany, Obyczaj do zwyczaju dodaje

pewne wartościowanie moralne, czyli oceniające podług zasad, które trzeba przestrzegać w postępowaniu, by być porządnym człowiekiem. Nie każdy więc zwyczaj jest obyczajny ale tylko ten, który jest zgodny z tymi zasadami. Zwyczaj natomiast jest zgodny albo z tradycją danej grupy albo z poprzednim sposobem dobrego lub złego postępowania danej jednostki. Obyczaje pochodzą z wrodzonej człowiekowi skłonności do tego, co jest zgodne z ludzką naturą, czyli do tego, co jest moralnie dobre, choć nieraz skłonności te bywają spaczone na skutek złego nastawienia woli lub dyktatury uczuć. Skłonności zaś wyrażają się w popędach, a mianowicie w popędzie umysłowym, jakim jest wola i w popędach zmysłowych, jakim jest nasza uczuciowość. Cnoty więc moralne, czyli raczej obyczajowe, to sprawności doskonalące wolę, popęd do walki oraz popęd do przyjemności, który nazywamy zasadniczym czyli siłą pożądaną.

Red. O „złotym środku” patrz tom 17 str. 152-3.

Q. 58, a. 2. Intelktualizm moralny Sokratesa, omówiony w niniejszym artykule, był stosunkowo bardzo umiarkowany w porównaniu do nowoczesnego intelektualizmu. Według Sokratesa robi się coś dobrze, gdy się umie to robić i wie jak robić, wiedza więc jest cnotą i to jedyną cnotą, ale wiedza prawdziwa, życiowa, czyli wiedza etyczna. Natomiast intelektualizm współczesny jest zazwyczaj sensualistyczny (paradoks pozorny!), sprowadzający wartości moralne, a szczególnie cnoty do mechaniki wyobrażeń, nagromadzonych w świadomości jednostek oraz grup społecznych. U nas zwolennikiem takiego poglądu był wybitny skądinąd etyk Wł. Biegański, który cnoty uważał za ideały porządkujące popędy tak by na podniety otoczenia odpowiadały czynami dobrymi; ideały zaś, według niego, to wytwórcze wyobrażenie skutku, towarzyszące popędowi do czynu (*Etyka ogólna*, str. 94 – 104, 300). Za Biegańskim idzie Józef Keller, który w swej *Etyce* t. I. str. 17 określa cel w ten sposób: „Właściwą więc definicją celu będzie następujące określenie: cel jest to dążność do działania, wyznaczona przez odpowiednie wyobrażenie sobie skutku tego działania”. (Książka ta jest zaopatrzona w napis: „Auctoritate Ordinarii Varsaviensis, die 25 Septembris 195”, choć głosi, że „Prawa moralne rodziły się więc na skutek istnienia sprzeczności interesów ludzi, żyjących w tej samej grupie społecznej”. Jakżeż więc jej Autor mógł później pisać o nietolerancji Kościoła?

Dla św. Tomasza wychowanie moralne i samowychowanie nie sprowadza się do układania i utrwalenia w umyśle pojęć o postępowaniu ani wyobrażeń o nim, ani do nauczania prawd o ideałach moralnych, ale polega na zaprawianiu do czynu naszych władz pożądawczych, a szczególnie samej woli. Z naciskiem więc podkreśla konieczność ich usprawnienia przy pomocy cnót obyczajowych, różnych od cnót umysłowych, choć na nich opartych. skoro „sprawność obyczajowa jest cnotą w miarę swej zgodności z rozumem” (koniec odpowiedzi).

Q. 58, a. 3. Czy i w jakim znaczeniu powściągliwość jest cnotą, św. Tomasz omawia w II-II q. 155 (zobacz t. 22 polskiego wydania *Sumy* pt. *Umiarkowanie* (w przekładzie ks. dr. St. Bełcha, str. 181 - 201).

Człowiek jest. zdolny do różnych gatunkowo czynności. Posiada więc różne gatunkowo uzdolnienia do nich, zwane władzami, z których jedne są zmysłowe, ściśle związane z czynnościami fizjologicznymi naszego ciała, drugie zaś duchowe, które wprawdzie czerpią swe tworzywo od władz zmysłowych, ale mają swój zakres ponadzmysłowy. Jedne i drugie dzielą się na władze poznawcze oraz pożądawcze,

które mimo wzajemnego uzależnienia od siebie, nie dadzą się sprowadzić jedne do drugich, gdyż między nimi zachodzi przeciwieństwo stosunku do przedmiotu. W pierwszym procesie, tj. w poznaniu - mówi o. J. Woroniecki (Kat. etyka wych. I., str. 99) - podmiot jest jakby nieruchomy, a przedmiot w ruchu, przychodzi on bowiem do podmiotu i odbija w nim swe podobieństwo. W drugim zaś, tj. w pożądaniu, dzieje się przeciwnie: przedmiot jest jakby nieruchomy, a podmiot skłania się do niego, albo od niego oddala, zależnie od tego, czy mu odpowiada czy nie”, „Gdy więc porównamy ze sobą poznanie z pożądaniem, musimy dojść do wniosku, że mają się do siebie jak „od” i „do” jak stać na miejscu i ruszać się. Wobec tego, będąc sobie tak przeciwstawne, są one istotnie różne, tak iż jedno do drugiego sprowadzone być nie może”. (tamże, str.100).

Q. 58, a. 4. Bez roztropności niemożliwa jest jakakolwiek cnota obyczajowa, gdyż każda cnota obyczajowa usprawnia człowieka w wyborze odpowiednich środków do właściwego celu życia. Do takiego zaś wyboru nie wystarcza dobre nastawienie pożądania względem dobra, będącego celem danej cnoty, ale konieczne jest nadto dobre rozważenie, rozsądzenie, wprowadzenie w czyn odpowiednich środków przez należyty rozkaz umysłu, a to jest funkcją roztropności.

Pojętność, a szczególnie prąsumienie (czyli synderesis), jest również niezbędnym warunkiem każdej cnoty, gdyż jak widzieliśmy w obj. q. 57, a. 2, jest sprawnością odnoszącą się do pierwszych zasad myślenia i działania, bez których byłoby niemożliwe zarówno rozumowanie jak i świadome postępowanie.

Red. O synderesis-prąsumieniu patrz tom 17, str. 30, 148-52.

Q. 58, a. 5. Pośród cnót umysłowych jedynie roztropność nie może się obejść bez cnót obyczajowych, gdyż tylko roztropność przyjmuje swe tworzywo od władz pożądawczych, a mianowicie dobra, które należy wybrać, by osiągnąć cele, jakie przyświecają poszczególnym cnotom obyczajowym; i jedynie ona spośród cnót umysłowych opiera się nie tylko na ogólnych zasadach myślenia i działania, ale także na sądach jednostkowych, istnieniowych, zwanych egzystencjalnymi, gdyż tylko ona spośród nich ma usprawnić człowieka, by sprawnie rozkazał sobie zastosować takie, a takie konkretne środki celem osiągnięcia takiego a takiego niemniej konkretnego celu, jaki wyznacza mu ideał danej cnoty, stanowiący dla nas nakaz lub zalecenie prawa natury lub prawa łaski. Roztropność właśnie ma nas usprawnić w wydawaniu konkretnych sądów i rozkazów sobie samemu w stosunku do tych środków, potrzebnych do osiągnięcia celów cnót obyczajowych i to tak, by należyte ich wydawanie stało się dla nas jakby naszą drugą naturą, by mu towarzyszyła ochoczość, łatwość i radość.

Szczegółowe rozważania na ten temat czytelnik znajdzie w t. 17 polskiego przekładu Sumy, a mianowicie w traktacie o roztropności.

Q. 59, a. 1. W przeciwieństwie do ks. red. St. Bełcha, a zgodnie z ogółem polskich tomistów, z o. J. Woronieckim na czele, tomaszowe: „passiones animae” tłumaczą przez wyraz: „uczucia”, a nie przez: „namiętność”, jak to czyni wspomniany Tłumacz przekładu traktatu o męstwie (t. 21) oraz traktatu o umiarkowaniu (t.22). „Czyż - pyta o. Woroniecki podziw, smutek, obawę, wdzięczność po polsku nazywamy namiętnościami?” (Kat. etyka wych. I, str.157). Radość, nadzieja, zniechęcenie to także u św. Tomasza „passiones”, a przecież tego rodzaju przeżyć również nie nazwiemy namiętnościami, lecz uczuciami, wzruszeniami, afektami.

„Często spotykane w naszych polskich przekładach oddawanie greckiego „pate” lub łacińskiego „passio” przez „namiętność” świadczy o nierachowaniu się zupełnie z polskim językiem. ...Jedynym wyrazem polskim, który podobnie jak „pate” i „passio” obejmuje wszystkie omawiane przez nas zjawiska, jest uczucie”. (tamże str.150).

Można się zgodzić z W. Wundtem (Grundriss der Psychologie, 1896, str. 192), że „Afektem nazywamy następstwo w czasie wielu uczuć, powiązanych z sobą w pewną całość”; z O. Külpe (Grundriss der Psychologie, 1893, str. 272), że wzruszenie to połączenie bardzo silnego uczucia z pewnymi wrażeniami organicznymi, występującymi odruchowo; z o. J. Woronieckim (dz. cyt., str.149), że namiętność to silne podniecenie, występujące przez dłuższy czas w niektórych uczuciach.

A czymże jest samo uczucie? Najogólniej jest pewnym doznaniem. W znaczeniu ścisłym, według św. Tomasza (I-II, q. 23), passio czyli uczucie to przejaw popędu do przyjemności, czyli zasadniczego, oraz zdobywczego czyli popędu do walki (vis irascibilis) wywołany spostrzeżeniem lub wyobrażeniem jakiegoś dobra lub zła, połączony z pewnymi przemianami fizjologicznymi, takimi jak przyspieszenie lub opóźnienie tętna krwi, rytmu oddechu, zaczerwienienie lub zblednienie policzków, drżenie itp. Ponieważ spostrzeżenie dobra lub zła może być nie tylko czynnością zmysłów wewnętrznych, a zwłaszcza zmysłu oceny, ale także umysłu, uczuciami niekiedy nazywamy również pewne przejawy czy raczej czynności woli, wywołane przez rozumowe poznanie dobra lub zła, analogiczne do odpowiednich uczuć.

Biorąc pod uwagę właściwe przedmioty uczuć św. Tomasz wyodrębnia 11 ich gatunków, z których 6 odnosi się do dobra lub zła, niezależnie od tego czy jest trudne lub nie. Są to więc przejawy popędu do przyjemności, a mianowicie: 1) w stosunku do dobra, niezależnie od tego, czy jest obecne lub nieobecne, mamy miłość w znaczeniu wszelkiego lubienia czy sympatii; 2) w stosunku zaś do takiegoż zła mamy nienawiść w znaczeniu wszelkiej antypatii czy odrazy; 3) w stosunku do dobra nieobecnego mamy pragnienie, pożądanie, żądzę, tęsknotę; 4) w stosunku zaś do zła jeszcze nieobecnego mamy wstręt; 5) w stosunku do dobra już obecnego mamy przyjemność, zadowolenie, radość, wesele, uciechę; 6) w stosunku zaś do zła już obecnego mamy przykrość, smutek, ból, zgorzkniałość, apatię, litość, zazdrość. Pięć innych gatunków uczuć dot. popędu zdobywczego czyli popędu do walki, ma więc za przedmiot trud, dokładniej mówiąc dobro trudne do osiągnięcia i zło trudne do uniknięcia lub pokonania. W stosunku do dobra trudnego do osiągnięcia występuje uczucie 1) nadziei, zwanej nieraz otuchą i ambicją, której przeciwstawieniem jest 2) zniechęcenie, a w ostrzejszej postaci rozpacz; 3) w stosunku do zagrażającego zła trudnego do uniknięcia występuje uczucie odwagi czyli śmiałości, której przeciwieństwem jest 4) lęk, bojaźń, obawa, trwoga, strach, przerażenie; 5) wreszcie w stosunku do obecnego już zła trudnego do pokonania mamy różne postacie gniewu.

Cnotę z uczuciem utożsamiali niektórzy zwolennicy Epikura, uznający za Arystypem z Cyreny uczniem Sokratesa, przyjemność za jedyne dobro, a przykrość za jedyne zło. Do podobnych wniosków doszedł J. J. Rousseau (1712 - 1778), który twierdził: „Człowiek rozmyślający jest zwierzęciem zwyrodniałym: prawdziwa wartość człowieka leży nie w rozumie, lecz w sercu, a wartość serca jest niezależna od rozumu” (przytaczam za prof. Tatarkiewiczem: Historia filozofii, t. II, str. 209). Zdanie to podzielał w pewnej mierze Leon Petrażycki (1867 - 1931), który wszystkie prawa oraz ideały moralne sprowadzał do uczuć. Św. Tomasz w niniejszym artykule

wykazuje jasno niedorzeczność takiego poglądu, skoro wartość moralna polega na zgodności z rozumem i z niego, a nie ze zmysłów czy uczuć, czerpie swą moc.

Q. 59, a. 2. Podług twórcy szkoły stoickiej, Zenona z Kition (336-264), uczucia to nierozumne poruszenia duszy i przez to przeciwne ludzkiej naturze. Są więc tym dla duszy, czym choroby dla ciała. Ponieważ nie służą żadnemu dobru, nie wystarczy umiarkowanie względem nich, ale konieczne jest ich wykorzenienie i całkowite zobojętnienie wobec własnych i cudzych dóbr: wobec własnego i cudzego zła. Szczególniej smutek nie powinien mieć dostępu do duszy mędrca, choćby to był smutek z cudzego zła, a więc współczucie czy litość, bo wobec innych trzeba powodować się nie współczuciem, ale rozumem. Cnota więc, według stoików, nie może współistnieć z uczuciem.

W ślad za stoikami poszedł Kant, który uważał za dobre tylko takie postępowanie, jakie pochodzi z poczucia obowiązku, wszelkie zaś pragnienie szczęścia czy wpływ jakiegokolwiek uczucia psuje wartość moralną czynu. Teorię Kanta wyśmiał poeta niemiecki Schiller, wykazując równocześnie doniosłą rolę, jaką uczucia odgrywają w życiu i twórczości ludzkiej; przytaczamy następujący czterowiersz w przekładzie Kremera:

„Rad bym służyć przyjaciołom, ale niestety służę im
z serca całego.
Więc dręczą mię skrupuły, że nie jestem cnotliwym.
Na to jedna tylko rada: nienawidź przyjaciół i ze
wstrętem
Dopełniaj czego żąda powinność, wtedy, będziesz
cnotliwy.”

Dla św. Tomasza jest sprawą jasną, że uczucia nie mogą, a przynajmniej nie powinny kierować naszym życiem, bo nie są do tego zdolne. Nie wolno też pozwolić, by uczucia nieuporządkowane rozpanoszyły się w naszej duszy i podbiły rozum i wolę. Ale z drugiej strony jak powiada o. Woroniecki (Kat. etyka wych. I, 166): „Chcieć je zupełnie zgnieść i wykreślić z tego życia, to znaczy chcieć okaleczyć naturę ludzką, do której istotnych składników i one należą. ...Podobne wysiłki do niczego zresztą nie prowadzą, bo natura zgnieść się nie da, i uczucia wybuchną nieraz z tym większą siłą im bardziej je uciskano, zamiast aby je wychować i uduchownić”.

Otóż Akwinata tego właśnie żąda: nie wykorzenienia popędów i uczuć, ale ich opanowania, wychowania i uświęcenia, jak się o tym przekonamy, czytając te rozdziały Sumy Teologicznej, które są poświęcone sprawnościom, doskonalącym nasze popędy (patrz t. 21 i 22 polskiego przekładu Sumy O męstwie oraz O umiarkowaniu).

Q. 59, a. 3. Smutek to uczucie, które budzi się w nas na skutek wyobrażenia lub spostrzeżenia, że jakieś zło już spotkało nas lub naszych bliskich. Stoicy byli przekonani, że człowiek mądry nigdy nie powinien się smucić, bo żadne zło nie może się mu przydarzyć. Teza oczywiście sprzeczna z codziennym doświadczeniem, gdy chodzi o zło fizyczne, takie jak cierpienia i nieszczęśliwe wypadki, a także gdy chodzi o zło moralne w postaci grzechów powszednich, których nikt nie potrafi całkowicie uniknąć bez szczególnej łaski Bożej, jaką była obdarzona np. Matka Boża, św. Józef,

św. Jan Chrzciciel. Cnota więc pozwala, by smucić się tym, czym trzeba się smucić za przykładem Chrystusa, który płakał po śmierci swego przyjaciela Łazarza oraz nad przewidzianym losem Jerozolimy. Smucił się także podczas modlitwy w Ogrójcu na myśl o mękach, które miał znieść, i straszliwej śmierci, której miał się poddać.

Q. 59, a. 4. Gdyby wolę dało się sprowadzić do popędów zmysłowych, a jej czynności do uczuć, wówczas trzeba by nie tylko cnoty, ale w ogóle moralność sprowadzić do popędów oraz instynktów, jak to zresztą czynią materialści oraz ci, co za Wł. Biegańskim (Etyka ogólna, str. 56) przyjmują, iż: „Dowolność czynu oznacza, że czyn jest wynikiem własnych wrażeń i wyobrażeń oraz towarzyszących im popędów”. W rzeczywistości zaś jest to niemożliwe, gdyż to co niematerialne i duchowe, nie da się sprowadzić do tego, co materialne. Niematerialność zaś czynności oraz samej natury naszej woli wynika z niematerialności i duchowości jej przedmiotu, którym jest dobro poznane przez rozum, wznoszące się ponad czas i przestrzeń. Wszak możemy kochać i pragnąć dóbr czysto duchowych, takich jak cnota, jak sam Bóg.

Przedmiotem cnoty obyczajowej jest to wszystko, co rozum może opanować i uporządkować. Otóż czynności woli mogą być przez rozum opanowane i uporządkowane, a więc mogą i powinny być przedmiotem cnót obyczajowych, takich jak sprawiedliwość i cnoty pokrewne jej.

Q. 59, a. 5. Romantyzm, hołdując sentymentalizmowi, przyczynił się do przekonania o zasadniczej roli uczuć w naszym życiu moralnym, a nawet do wniosku, szerzonego przez neopozytywistów, że uczucie jest ostatecznym sędzią o tym, co moralnie dobre i złe, a zarazem jest głównym motorem życia moralnego i dlatego oceny moralne, zdaniem neopozytywistów, nie mogą podlegać uzasadnieniu ani sprawdzaniu (np. J. Ayer). U nas np. prof. St. Baley (Zarys psychologii, I. str. 350) głosił: „poczucie moralne nie jest sądem o tym, co być powinno, lecz raczej uczuciem występującym jako bezpośrednia reakcja wobec pewnej sytuacji rzeczywistej czy też tylko pomyślanej”. Do podobnych wniosków dochodzą zwolennicy F. Hutchesona, który sumienie sprowadza do osobnego zmysłu moralnego, twierdząc (An Introduction to Moral Philosophyn wyd. III, str. 18): „Natura zaszczerpiła nam Sumienie jako najszlachetniejszy i najbardziej boski ze wszystkich naszych zmysłów. Przy jego pomocy odróżniamy to co przystojne, stosowne, piękne i chwalebne w naszych uczuciach, sposobie życia, naszych słowach i czynach”. Przy takim pojmowaniu roli uczuć i zmysłów należałoby oczywiście uznać je za główny czynnik w każdej cnotcie.

Z drugiej strony stoicy, nie odróżniając działalności woli od przejawów uczuciowości, uznawali za moralny ten tylko uczynek, który odbywa się bez współdziałania uczuć. Stanowisko to przejął E. Kant, który za moralne uważał jedynie czyny wykonane z obowiązku, a nie przy współdziałaniu uczucia. Oto co mówi (Uzasadnienie metafizyki moralności, str.77): „Moralność jest stosunkiem czynów do autonomii woli, to jest do możliwego powszechnego stanowienia prawa przez jej maksymy. Czyn zgadzający się z autonomią woli jest dozwolony; nie zgadzający się z nią jest niedozwolony”.

Św. Tomasz, wznosząc się ponad te jednostronne rozwiązania, widzi w uczuciach ważny składnik życia moralnego, ale bynajmniej nie pierwszorzędny, lecz podporządkowany wyższym czynnikom umysłowym, które wprzęgają uczucia do swych celów duchowych, wykorzystując zawarte w nich żywiołowe siły do tworzenia

wartości moralnych w sposób bardziej dynamiczny, z większą łatwością, ochoczością i radością.

Q. 60, a. 1. Nie łatwy to artykuł. Rozumowanie zawarte w nim tak można streścić: władze pożądawcze, odnoszące się do gatunkowo różnych przedmiotów, potrzebują do swego udoskonalenia gatunkowo różnych cnót, gdyż siły, które same przez się nie są rozumne, odnoszą się zaś do gatunkowo różnych przedmiotów, nie mogą stać się rozumne ani działać rozumnie, jeśli rozum nie wytworzy w nich pewnych energetycznych zaczynów, czyli form w postaci takich jakości, które by owe siły przysposobiły, tak by ich stosunek do owych gatunkowo różnych przedmiotów był rozumny. Otóż władze pożądawcze naszej duszy są takimi właśnie siłami, które same przez się nie są rozumne, odnoszą się zaś do przedmiotów różniących się gatunkowo; cnoty znowu są tymi energetycznymi zaczynami czyli formami w postaci jakości, przysposabiających owe siły pożądawcze, tak by ich stosunek do gatunkowo różnych przedmiotów był rozumny. A więc władze pożądawcze potrzebują do swego udoskonalenia gatunkowo różnych cnót.

Nie ulega wątpliwości, że psychiczne władze pożądawcze, takie jak wola, popęd do walki oraz popęd do przyjemności, odnoszą się do gatunkowo różnych przedmiotów, np. takich jak oddanie każdemu, co się mu należy, dochowanie obietnic, spełnienie obowiązku w niebezpieczeństwie śmierci, niewynoszenie się nad drugich, zachowanie umiaru w jedzeniu, powstrzymanie się od niedozwolonych czynności płciowych. Jasne jest również, że władze pożądawcze same przez się nie są rozumne, lecz stają się rozumne przez uczestnictwo jeśli ulegają kierownictwu rozumu, który jest tym czynnikiem sprawczym, jaki wywołuje w nich sprawności we właściwym ustosunkowaniu się ich do niego, sprawności będące tymi dynamicznymi zaczynami czyli formami, które inaczej istnieją w nim, a inaczej w nich. W rozumie bowiem istnieją same przez się, we władzach zaś pożądawczych przez uczestnictwo, tak jak rozumna jazda u kierowcy wozu jest sama przez się, w wozie zaś i jego motorze tylko przez uczestnictwo.

Przykład św. Tomasza o zwierzętach rodzących się pod wpływem słońca, jak się zdaje, opierał się na przekonaniu o możliwości samoródtwa niższych żyjątek, powstających pod wpływem promieni słonecznych z rozkładających się ciał. Istnienie tylko jednej cnoty głosili za Sokratesem niektórzy stoicy oraz kantyści.

Odpowiedź na drugą trudność wyjaśnia, co należy rozumieć przez istotnościowy czyli formalny przedmiot władz pożądawczych, a raczej doskonalących je sprawności. Jest nim mianowicie umiar rozumu, różny w różnych cnotach.

Q. 60, a. 2. Działanie nie da się sprowadzić do uczucia ani uczucie do działania. Każde bowiem uczucie jest pewnym doznaniem, działanie zaś może wprawdzie wywołać doznanie w człowieku, który je wykonuje, czy w osobniku, którego to działanie dotyczy, ale samo doznaniem nie jest. Działanie bowiem jest zespołem czynności, których przyczyną jest postanowienie, jak to zauważył już Arystoteles w swej Etyce Nikomachejskiej (1139 a 31). Podobnie uczucie może nieraz wpływać na postanowienie, a przez to na działanie, może nawet niekiedy wywołać działanie, ale samo działaniem nie jest, bo pochodzi nie od postanowienia, ale od zmysłowego spostrzeżenia lub wyobrażenia jakiegoś dobra albo zła, czy raczej przedmiotu, który zmysł oceny ujmuje jako coś, co nam odpowiada, czyli jako dobro, lub jako coś, co nam nie odpowiada, czyli jako zło. Ponieważ więc działania różnią się gatunkowo od

doznań, potrzeba osobnych cnót w stosunku do działań, osobnych zaś w stosunku do doznań czyli uczuć. Trzeba jednak pamiętać, jak zaznacza Kajetan w swym komentarzu do tego artykułu, że działania zazwyczaj towarzyszą uczuciom, uczucia zaś towarzyszą działaniom, np. uczuciu przyjemności, związanych ze zmysłem smaku, towarzyszy czynność jedzenia, działaniu zaś związanemu z kupnem jakiejś rzeczy towarzyszy przynajmniej uczucie jej pragnienia. Dlatego św. Tomasz pod koniec artykułu zaznacza, że pośród cnót obyczajowych jedne g ł ó w n i e odnoszą się do uczuć, np. męstwo oraz umiarkowanie, inne zaś głównie do działań, a mianowicie sprawiedliwość. Dlatego też niektóre grzechy przeciw sprawiedliwości łączą się z grzechami przeciw umiarkowaniu i odwrotnie.

Q. 60, a. 3. Różne cnoty odnoszą się do działań człowieka, odnoszących się do innych osób, mimo że wszystkie mają tę cechę wspólną, iż polegają na oddaniu drugiemu, co się mu należy. Ale rodzaje należności są różne, zależnie od różnych osób, do których się odnoszą i zależnie od tytułu tych należności. Inna np. jest należność zrobienia czegoś dlatego, żeśmy to obiecali komuś, a inna, gdyśmy się do tego zobowiązali na podstawie umowy. Podstawą należności są wymagania samej rzeczywistości. One też stanowią zasady tego wewnętrznego porządku, które sprawiedliwość wprowadza w królestwo naszych działań. Np. wymagania rzeczywistości mają rozstrzygać o tym, by oddać rzeczy pożyczone, niezależnie od tego, czy oddanie to jest nam miłe czy przykre.

Q. 60, a. 4. Ta sama sprawność nie może doskonalić dwóch różnych władz psychicznych. Otóż popęd do walki oraz popęd do przyjemności to dwie odrębne władze psychiczne. Muszą więc istnieć przynajmniej dwie gatunkowo różne cnoty, które by wprowadzały ład w uczuciowych przejawach tych popędów. Tymi cnotami to męstwo i umiarkowanie. Ale nie tylko one. Bowiemy w dziedzinie popędu do walki nie zachodzi podporządkowanie uczuć względem tego samego celu, jak to ma miejsce w popędzie do przyjemności, w którym wszystkie uczucia są wzajemnie sprzężone wspólnym celem, jakim jest osiągnięcie jakiegoś dobra i uniknięcie przeciwstawnego mu zła. Dlatego bowiemy kochamy dobro, pragniemy gonimy radujemy się nim, nienawidzimy przeciwstawnego mu zła, uciekamy od niego, smucimy się i bolejemy gdy nas spotka, ponieważ to dobro nam odpowiada lub zdaje się odpowiadać. Natomiast uczucia, przynależne do popędu do walki, nie mają tego samego celu, tak np. odwaga i strach odnoszą się do niebezpieczeństwa, nadzieja i zniechęcenie do jakiegoś wielkiego dobra, trudnego do osiągnięcia, gniew do przewyciężenia jakiegoś przeciwnictwa. Są to różne gatunkowo przedmioty cnót, odnoszące się do tych celów. Dlatego męstwo, wielkoduszność i łagodność różnią się między sobą gatunkowo, choć odnoszą się wszystkie trzy do uczuć, będących przejawami popędu do walki. Natomiast umiarkowanie, odnosząc się do wszystkich sześciu gatunków uczuć, przynależnych do popędu zasadniczego czyli do siły pożądlivej, rozpada się na różne gatunki nie z powodu różnicy między uczuciami, ale z powodu różnego stosunku tych wszystkich uczuć do rozumu w różnych sprawach, takich jak odżywianie, przekazywanie życia, przyjmowanie napojów alkoholowych i narkotyków, zabawy, stroje itp. Nie znaczy to jednak, by w stosunku do uczuć, przynależnych do popędu zasadniczego czyli do siły pożądlivej, cnota umiarkowania miała wyłączny monopol, gdyż są także inne cnoty, które odnoszą się do niektórych spośród tego rodzaju uczuć, np. cierpliwość do bólu i smutku.

Q. 60, a. 5. Nie zawsze cnoty obyczajowe różnią się między sobą dlatego, że odnoszą się do różnych uczuć, Innymi słowy nie zawsze zróżnicowanie przedmiotów, powodujące zróżnicowanie uczuć, wywołuje zróżnicowanie cnót, skoro np. umiarkowanie może odnosić się do wszystkich sześciu uczuć przynależnych do popędu zasadniczego (*vis concupiscibilis*). Inny jest bowiem przedmiot istotnościowy, a więc podstawa zróżnicowania gatunkowego, w uczuciach, a inny w cnotach. Podstawą zróżnicowania uczuć jest różny stosunek ich przedmiotów do pożądania zmysłowego. Inaczej bowiem zachowuje się popęd zasadniczy wobec dobra obecnego, a inaczej w stosunku do dobra nieobecnego, inaczej do dobra ujętego bezwzględnie czyli niezależnie, czy jest obecne czy nieobecne, trudne czy łatwe do zdobycia, a inaczej, gdy chodzi np. o dobro trudne do osiągnięcia, a jeszcze inaczej do zła obecnego czy nieobecnego. Natomiast podstawą zróżnicowania cnót jest różny stosunek przedmiotów działania oraz uczuć do rozumu, gdyż ten właśnie stosunek stanowi o ich przedmiocie istotnościowym. Np. inny jest stosunek do rozumu, gdy chodzi o zatrzymywanie rzeczy cudzej wbrew woli właściciela, a inny w niedotrzymaniu obietnicy, jeszcze inny w świadomym narażeniu się na niebezpieczeństwo śmierci przy spełnianiu swego obowiązku czy w powstrzymaniu się od pewnych przyjemności zmysłowych. Skoro zaś stosunek przedmiotów uczuć do pożądania nie utożsamia się ze stosunkiem tychże przedmiotów do rozumu, jasną jest rzeczą, że nie zawsze różne cnoty odnoszą się do różnych uczuć. Natomiast takie zróżnicowanie przedmiotów które powoduje zróżnicowanie władz psychicznych, wywołuje gatunkowe zróżnicowanie cnót, gdyż każda cnota jest pewną doskonałością jednej tylko władzy w sposób zasadniczy, choć może przysługiwać innej władzy ubocznie.

W drugiej części artykułu św. Tomasz usiłuje znaleźć uzasadnienie dla twierdzenia Arystotelesa, że dziesięć cnót obyczajowych odnosi się do uczuć i że łącznie ze sprawiedliwością wszystkich cnót obyczajowych jest jednaście. Liczby tej nie trzeba brać bezwzględnie, ani uważać jej za całkowicie zamkniętą i zawierającą w sobie wszystkie możliwe cnoty. Tak bynajmniej nie jest. Zresztą św. Tomasz wyraźnie zaznacza, że jest to pogląd Arystotelesa i bynajmniej nie myśli dowodzić, że prócz tych jedenastu cnót nie ma jeszcze innych, które by należało zaliczyć do sprawności obyczajowych. Owszem sam wymienia szereg innych, nie zawartych w schemacie Arystotelesa, takich jak cierpliwość, wytrwałość, łaskawość, pokora, pilność. Zresztą wydaje się, że także Arystotelesowi nie chodziło o pełną listę cnót, ale tylko o wykazanie, że prócz czterech cnót głównych, wyszczególnionych przez Platona, istnieje jeszcze wiele innych cnót.

Tomistyczną listę cnót można ująć w schemat podany na początku niniejszego przekładu.

Q. 61, a. 1. Wyraz „kardynalny” pochodzi od łacińskiego: „cardo”, który oznacza hak zawiasowy u drzwi. Pierwszym, kto ten wyraz zastosował do niektórych cnót, jak się zdaje, był św. Ambroży (333-397), arcybiskup mediolański. Wielki Doktor. Kościoła chciał przy pomocy tego wyrazu zobrazować rolę roztropności, sprawiedliwości, męstwa oraz umiarkowania w życiu człowieka. Całe bowiem nasze postępowanie i życie moralne na nich się opiera i obraca, podobnie jak drzwi obracają się na zawiasach.

Św. Tomasz w tytule artykułu zdaje się utożsamiać cnoty kardynalne z cnotami głównymi. Gdzie indziej jednak (Quaest. disp. de virtutibus cardinalibus I) do cnót głównych zalicza także cnoty teologiczne, podkreślając jednak, podobnie jak i tu, że te ostatnie nie są kardynalnymi w ścisłym znaczeniu, gdyż wznoszą się ponad nie, ze względu na swój niejako boski charakter, gdyż łączą nas z Bogiem. Tu św. Tomasz mówi o cnotach ludzkich, jak to dobitnie podkreśla w naszym artykule.

Q. 61, a. 2. Już w Starym Testamencie, a mianowicie w Księdze Mądrości, przypisywanej Salomonowi, czytamy (8, 7): „Jeśli kto miłuje sprawiedliwość, prace jej wielkie mają cnoty, bo umiarkowania i cnoty uczy, i sprawiedliwości i mocy, nad które nie ma nic dla ludzi w życiu pożyteczniejszego”. W tekście tym sprawiedliwość na początku użyta jest w biblijnym znaczeniu doskonałości, polegającej na podporządkowaniu się prawu Bożemu i obejmującej wszystkie cnoty, a następnie oznacza również osobną cnotę, polegającą na oddaniu każdemu tego, co się mu należy. Wyraz „moc” w tym tekście oznacza niewątpliwie cnotę męstwa. Pismo św. stwierdza więc, że nie ma niczego pożyteczniejszego nad te cztery cnoty. Zalicza więc je do cnót głównych.

Pierwszym, kto systematycznie opracował zagadnienie czterech cnót głównych w filozofii greckiej był Platon, który niewątpliwie wiele spośród swych pomysłów przejął z filozofii Wschodu, choć je przerobił na swój sposób. Platon zajął się rozróżnieniem czterech cnót głównych przede wszystkim w Protagorasie. Wyróżniając w duszy rozum, popędliwość i pożądliwość, a równocześnie przyjmując pitagorejskie pojęcie cnoty jako ładu i harmonii, Platon mniemał, że każdej z tych trzech części duszy winna odpowiadać jakaś cnota, wyrażająca wewnętrzny ład. Rozumnej części duszy odpowiada mądrość z roztropnością, popędliwości odpowiada męstwo, pożądliwości panowanie nad sobą czyli umiarkowanie. Ponadto Platon uznał, że potrzeba jeszcze czwartej cnoty, łączącej wszystkie części duszy i wprowadzającej ład między nimi, a mianowicie sprawiedliwości.

Arystoteles znał ten podział swego mistrza, omawia wszystkie cztery cnoty, wymienione przez niego, ale uzupełnił je orszakiem wielu innych cnót w przekonaniu, że tyle jest ich gatunków, ile właściwych człowiekowi czynności. Stoicy, chociaż na początku podkreślali jedność cnoty jako życia zgodnego z naturą, w późniejszych czasach szczegółowo rozpracowali zagadnienie cnót głównych i przekazali swą naukę pisarzom chrześcijańskim, spośród których głównie św. Ambroży oraz św. Grzegorz najbardziej utorowali drogę św. Tomaszowi z Akwinu, ten zaś zagadnienie cnót głównych ujął w sposób systematyczny i naukowy.

Q. 61, a. 3. Co to jest przedmiot istotnościowy czyli formalny, objaśniliśmy przy q.54, a.2. W niniejszym artykule św. Tomasz podał zarys nauki o tym, co byśmy dziś nazwaliby charakterologią moralną. Charakter moralny bowiem to najogólniej stałe wewnętrzne usposobienie człowieka, nadające jego postępowaniu jednolity kierunek. Charakter więc przypisuje się tylko tym ludziom, którzy posiadają wyraziste oblicze duchowe i których postępowanie ma cechy stałości i wytrwałości. Człowieka tego pokroju wysławia Horacy:

„Prawego męża o niezłomnej duszy ni tłuszcza dzikim szałem rozkiełznana,

Ani groźny wzrok tyrana niczym nie ugnie, hartu w nim nie skruszy.” (Oda III, przytaczam za Al. Korewą: *Kształcenie charakteru*, str. 9). O człowieku chwiejnym w swoich zasadach i postanowieniach mówimy, że jest bez charakteru. Charakter może

być dobry lub zły zależnie nie tylko od tego, do jakiego celu jest skierowany, ale przede wszystkim od tego, co się składa na to stałe usposobienie człowieka, nadając mu jednolity kierunek. Człowiek bowiem może mieć stale ten sam cel w życiu, a jednak dążyć do niego z ociąganiem się, leniwie i niedbale. Nie nazwiemy go człowiekiem z charakterem. Jak wiadomo, usposobienie człowieka jest częściowo wrodzone i to stanowi niejako pierwotne tworzywo charakteru; częściowo zaś pochodzi z nabytych w życiu przyzwyczajzeń, a przede wszystkim ze stałych przysposobień, wytworzonych przez świadome powtarzanie pewnych czynności. Zwiemy je sprawnościami (dlatego w naszym przekładzie nie tłumaczymy wyrazu „dispositio” przez usposobienie, jak to czyni o. Woroniecki i inni, ale przez przysposobienie, gdy chodzi o dyspozycje nabyte). Zależnie od tego, czy owe trwałe przysposobienia będą moralnie dobre, a więc cnotami, charakter człowieka będzie szlachetny i dobry. Spośród dobrych sprawności, których zespołem jest właśnie charakter moralny, zasadniczą rolę odgrywa w porządku nadprzyrodzonym wiara, nadzieja i miłość, wskazujące nam ostateczny cel naszego życia i zwracające nas do niego. W porządku zaś przyrodzonym w pewnej mierze, choć w sposób niedoskonały, czyni to mądrość, czyli umiejętność ujmowania wszystkiego, a więc także całego naszego życia, w świetle najwyższych przyczyn, a więc również zgodnie z tym, co stanowi sens naszego istnienia na ziemi. W jednym jednak i drugim porządku rdzeniem, wiążącym wszystkie stałe przysposobienia w jednolitą całość, są cztery cnoty kardynalne, gdyż one w sposób zasadniczy usprawniają w nas cztery podstawowe siły, będące sprężynami naszego działania w stosowaniu odpowiednich środków w dążeniu do celu ostatecznego, a mianowicie rozum, wolę, popęd zasadniczy oraz popęd do walki. Dlatego św. Tomasz w niniejszym artykule tak mocno podkreśla, że właśnie te cztery cnoty i tylko one, a mianowicie roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, stanowią podstawowe usprawnienie owych czterech sił, zasługują na miano cnót kardynalnych, gdyż niejako stanowią szkielet tej żywej całości, jaką jest charakter moralny człowieka. To jednak w niczym nie zmniejsza wyższości cnót Boskich, a szczególnie miłości, która usprawnia nasz charakter moralny w stosunku do samego celu moralnego życia, a nie tylko w stosunku do środków służących jego osiągnięciu. Charakter więc moralny jest zespołem duchowych sprawności, nadających postępowaniu człowieka cechę roztropności, sprawiedliwości, umiaru i mężnej stałości w stałym dążeniu do właściwego celu życia ludzkiego.

Red. O cierpliwości patrz tom 21, str. 131-42; o wielkoduszności patrz tamże, str. 70-89; o pokorze patrz tom 22, str. 239-53.

Q. 61, a. 4. Skoro cztery cnoty kardynalne, jak wykazuje św. Tomasz w pierwszej części swej odpowiedzi, są z sobą ściśle powiązane i wiążą się w harmonijną całość, to jasne, że rozwój charakteru w człowieku musi być dośrodkowy, wiążący wszystkie uzdolnienia człowieka, wszystkie jego siły i zalety w jedno ognisko. Nie można więc w życiu moralnym wybrać sobie jednej cnoty, a zaniedbać innych, skoro postęp w każdej z nich jest uzależniony od ugruntowania się we wszystkich innych cnotach. Dlatego roztropność musi być sprawiedliwa i mężna i pełna umiaru, a sprawiedliwość roztropna, mężna i również pełna należnego umiaru we wszystkim. Podobnie z męstwem i umiarkowaniem.

W drugiej części odpowiedzi św. Tomasz podkreśla, że z innego punktu widzenia trzeba w cnotach kardynalnych uznać nie tylko ogólne warunki każdej cnoty, ale także cnoty szczególne, odrębne od innych, ale zasadnicze dla naszego życia duchowego.

Q. 61, a. 5. Makrobiusz, pisarz łaciński, żyjący u schyłku IV wieku, zwolennik Plotyna, twórcy neoplatonizmu.

Plotyn (203-270), obok cnót obywatelskich, o których rozprawiali filozofowie greccy i rzymscy, uznawał dwa wyższe stopnie cnót, które nazywał oczyszczającymi, oraz cnoty najwyższe, które upodobią duszę do Boga. Zwał je cnotami duszy już oczyszczonej z wszystkiego co ziemskie. Jeden ze słynnych jego zwolenników, założyciel syryjskiej odmiany neoplatonizmu, Jamblich, jeszcze bardziej zróżnicował te plotyńskie szczeble cnót, sprowadzając je do pięciu: obywatelskich, oczyszczających, kontemplacyjnych, paradygmatycznych, czyli takich, przez które dusza utożsamia się z ideami i wreszcie uświęcających, przez które dusza łączy się z Boskim prabytem.

Nauka neoplatońska poprzez św. Augustyna oraz innych pisarzy chrześcijańskich przeniknęła do mistyki katolickiej w średniowieczu. Św. Tomasz w swej wielkiej syntezie arystotelizmu i neoplatonizmu nie wahał się nauki Plotyna włączyć do swego systemu, wyciągając z niej to co w niej było słuszne i piękne, ale uzasadniając twierdzenia przekazane przez św. Augustyna nie na podstawie zasad neoplatońskich, lecz w świetle wieczystych zasad zdrowego rozsądku.

Treść niniejszego artykułu wchodzi w zakres najwyższej postaci teologii moralnej, jaką jest mistyka. Człowiek, w myśl św. Tomasza, nie powinien zapominać, że Bóg jest jego najwyższym ideałem i wzorem, który ma naśladować. Cnoty nabyte, a szczególnie cnoty kardynalne, mają służyć temu wzniesieniu duszy do Boga. Każda z nich może i powinna stanowić punkt wyjścia na drodze ku coraz wyższej doskonałości oraz oparcie dla najszczytniejszych zrywów ducha ludzkiego ku nieskończonym bezmiarom życia Bożego. W tym wzlocie nawet uczucia mogą być dla nas źródłem wielu sił, które mogą nam dopomóc w starciu ku Bogu. Trzeba tylko odpowiednio oczyścić je i uświęcić, zależnie od warunków w jakich żyjemy. Nie wszyscy mogą oddawać się kontemplacji na miarę wielkich pustelników którzy wyłączywszy się całkowicie od spraw tego świata, oddali się rozważaniom doskonałości Bożej. Większość ludzi, a raczej prawie wszyscy ludzie, z bardzo nielicznymi wyjątkami dusz powołanych do życia w samotności, mają uświęcać siebie i świat, w którym żyją. Zresztą nawet najwięksi święci pustelnicy byli wrażliwi na potrzeby swych bliźnich.

Q. 62, a. 1. Nasze wychowanie i samowychowanie musi być całkowite i pełne. Nie może więc pominąć tego, co w naszym życiu jest najważniejsze, a mianowicie naszego stosunku do właściwego nam celu bezwzględnie ostatecznego. Cel ten, jak widzieliśmy w I-II, q. 1-5 (zobacz 9 tom polskiego przekładu Sumy), jest z istoty swej nadprzyrodzony, gdyż polega na zjednoczeniu z Bogiem przez bezpośrednie oglądanie Go jako Najwyższej Prawdy, kochanie Go jako najwyższego Dobra i wieczne zachwywanie się Nim jako najdoskonalszym Pięknem. Ponieważ cel ten jest zupełnie niewspółmierny z siłami naszej natury, konieczne jest pewnego rodzaju przetworzenie tejże natury na wzór Bożej natury, czyli pewnego rodzaju jej przeobróżenie oraz usprawnienie jej działania w tej nowej postaci. Cud ten dokonuje się w nas przez łaskę uświęcającą, która daje nam uczestnictwo w naturze samego Boga. zgodnie ze

słowami Pisma św., przytoczonymi przez św. Tomasza w osnowie artykułu (II Piotr 1, 4), i w ten sposób niejako przebóstwiała naszą jaźń, czyniąc nas przybranymi dziećmi Bożymi i uzdalniając nas do czynów odpowiadających temu nadprzyrodzonemu charakterowi przy pomocy nadprzyrodzonych, danych nam wprost od Boga, czyli wlnych, usprawnień duchowych, doskonalących nasze władze psychiczne do życia nadprzyrodzonego, przenikających wszystkie nasze uzdolnienia i podporządkowujących je ostatecznemu celowi.

Na czele tych usprawnień stoją cnoty teologiczne zwane słusznie, jak w osnowie artykułu uzasadnia św. Tomasz, Boskimi. nie w tym znaczeniu, by przysługiwały Bogu, gdyż spośród nich tylko miłość jest w Nim, ale dlatego, że nas z Nim jednoczą. do Niego nas zwracają. Jego mają za przedmiot i tylko dzięki Jego Objawieniu są nam znane.

Red. O cnotach Boskich tomy 15-16 polskiego wydania Sumy.

Q. 62, a. 2. Wszystkie sprawności, podobnie jak i czynności, różnią się zasadniczo przedmiotem istotnościowym, czyli tym, do czego głównie i przede wszystkim z natury swej dążą (patrz obj. q. 54, a. 2). Otóż przedmiotem cnót Boskich jest sam Bóg, który sam się objawia ludzkości za pośrednictwem Proroków, a przede wszystkim w osobie Jezusa Chrystusa. Bóg może być przedmiotem badań filozoficznych. Ale nie w tym znaczeniu mówimy że Bóg jest przedmiotem cnót teologicznych. W badaniach filozoficznych ujmujemy Boga na podstawie skutków Jego działalności w świecie, stwierdzając, że świat ten byłby niewytłumaczalny bez przyjęcia istnienia Boga jako istoty bezwzględnie niezmiennej i nieskończenie rozumnej, będącej źródłem działania i porządku we wszechświecie. Ale badania filozoficzne nie są zdolne odsłonić nam istoty życia Bożego ani zanurzyć nas w ten nieskończony ocean Jego natury. Dzieła tego dokonać może sam tylko Bóg przez swą łaskę uświęcającą i cnoty teologiczne.

Q. 62, a. 3. Czym są siły przyrodzone w działaniu rozumu i woli w stosunku do porządku współmiernego z naszą naturą, tym w porządku nadprzyrodzonym są cnoty teologiczne. W człowieku zaś istnieją dwie zasadnicze siły duchowe: umysł i wola, której podporządkowana jest uczuciowość. Otóż te dwa żywioły należy przysposobić do życia nadprzyrodzonego. Umysł trzeba udoskonalić w nadprzyrodzonym poznaniu Boga, wolę zaś w dążeniu do Niego jako Najwyższego Dobra i w zjednoczeniu się z Nim. Pierwsze zadanie spełnia wiara nadprzyrodzona, czyli sprawność w uznaniu za prawdę tego wszystkiego, co Bóg objawił; drugie zadanie należy do cnoty nadziei, czyli sprawności, dzięki której nie dajemy się zrazić trudnościami i przeszkodami na naszej drodze ku Bogu, ufając, że nam dopomoże, gdyż jest dobry i wszechmocny Trzecie i najważniejsze zadanie urzeczywistnia nadprzyrodzona cnota miłości, czyli prawdziwej przyjaźni między nami i Bogiem, jednoczącej nas z Nim, oraz niejako przetwarzającej nas w Niego. Tak rozumiane cnoty teologiczne są nie tylko nadbudową naszego charakteru, ale istotną treścią naszego życia nadprzyrodzonego.

Q. 62, a. 4. Pierwszeństwo cnót można ujmować już to ze względu na kolejność w ich zdobywaniu już to ze względu na ich wewnętrzną doskonałość. Kolejność w zdobywaniu sprawności nie musi oznaczać kolejności w czasie. Bóg bowiem w chwili Chrztu udziela ich równocześnie dziecku czy człowiekowi dorosłemu żałującemu za swe grzechy Chodzi o to, że wiara z natury swej jest warunkiem nadziei, a jedna i druga jest w tym życiu warunkiem miłości Bożej, mają się bowiem do niej tak jak

tworzywo do istotności. Otóż genetycznie tworzywo wyprzedza istotność oczywiście w podmiocie, który tę formę przyjmuje. Np. w posągu wpierw jest bryła marmuru czy innego materiału, a dopiero później kształt tej postaci, którą posąg ma przedstawiać. Niekiedy wiara i nadzieja wyprzedza miłość także w czasie, np. u człowieka wierzącego, który na skutek grzechu śmiertelnego utracił łaskę uświęcającą, a wraz z nią wszystkie cnoty wlane prócz wiary i nadziei, które mogą w nim pozostać nawet po grzechu śmiertelnym, choć oczywiście są wtedy w stanie niedoskonałym.

Natomiast doskonałością miłość wyprzedza zarówno wiarę jak i nadzieję, gdyż jest istotnością jednej i drugiej, to znaczy jest tym czynnikiem, który je ożywia, który sprawia, że wiara i nadzieja nie są martwe, jak to ma miejsce w człowieku, który ma na sumieniu grzech śmiertelny jeszcze nie odpuszczony na skutek braku dostatecznej skruchy.

Bardzo cenna jest odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, wyjaśniająca, w jaki sposób nadzieja z jednej strony jest warunkiem miłości, a z drugiej strony, jak sama miłość ją potęguje i rozwija, gdyż im więcej kochamy Boga, tym większą nadzieję pokładamy w Nim.

Pięknie powiedział o. Garrigou Lagrange (Ku doskonałości kapłańskiej, str. 51): „Nie postępować na drodze Bożej, znaczy cofać się. Istnieje bowiem obowiązek postępu, tak jak istnieje naturalne prawo wzrostu. Gdy dziecko nie rośnie, staje się karłem. Pociąg zatrzymujący się zbyt długo na stacjach, spażnia się. Postęp w miłości musi być przyspieszony, bo jak mówi św. Tomasz (In Hebr. 10, 25): „Im bardziej ruch naturalny, np. spadającego kamienia, zbliża się do swego kresu, tym bardziej przybiera na sile. Łaska zaś działa na podobieństwo natury; ci więc, którzy są w stanie łaski, tym bardziej winni w niej rość, im bardziej zbliżają się do celu”.

Q. 63, a. 1. Św. Jan Damasceński (†749), Doktor Kościoła, najwybitniejszy teolog grecki w średniowieczu.

Św. Antoni, pustelnik († 356).

Co to jest natura jednostkowa i gatunkowa, wyjaśniliśmy w obj. do q. 51, a. 1. Radzimy Czytelnikowi ponownie odczytać to objaśnienie. Tu dodamy, że we współczesnej psychologii materialistycznej często przez naturę rozumie się „zespół dyspozycji, przysługujących człowiekowi z uporczywą stałością, uwarunkowany przez wspólne ludziom własności biologiczne” (Maria Ossowska: Motywy postępowania, 1949, str. 10, 22). Tak pojęta natura nie wyróżnia człowieka od zwierząt, gdyż analogie między organizmami ludzkimi i organizmami wyższych zwierząt są tak niezaprzeczalne, że upatrywanie „natury ludzkiej” w zespole cech, wyznaczonych przez wspólne ludziom własności biologiczne, jest grubym nieporozumieniem. Po wtóre, dyspozycje czy ich zespół suponują raczej naturę niż ją tworzą, przysługują pewnej naturze, ale jej nie stanowią. Są bowiem cechami, dokładniej przypadłościami, a te suponują naturę jakiegoś jestestwa, który jest ich podmiotem. Można wprawdzie przyjąć określenie, że natura jest takim charakterystycznym zespołem cech, który przysługuje wszystkim jednostkom przynależnym do danego gatunku i tylko im, z którego wynikają wszystkie inne cechy, ale który nie wynika z żadnej innej cechy czy zespołu cech ale pod warunkiem, że przez cechy rozumie się nie tyle dyspozycje, ile raczej najbliższy rodzaj oraz różnicę gatunkową. Bez porównania dokładniejsze jest scholastyczne określenie natury jako istoty rzeczy, będącej podstawą właściwego jej działania, przysługującej wszystkim jednostkom danego gatunku i tylko im.

W osnowie artykułu św. Tomasz przytacza przeciwstawne sobie poglądy Platona o wrodzonych ideach oraz Awicenny o umyśle czynnym istniejącym poza jednostkami, a będącym źródłem pojęć i cnót. Dziś, chociaż nikt nie wierzy w platońskie idee. czy w istnienie tego rodzaju umysłu czynnego poza poszczególnymi ludźmi, odwieczny spór o pochodzenie pojęć i wartości moralnych występuje w dwóch równie przeciwstawnych sobie poglądach materialistycznych, z których jeden głosi, że „ogół naszych cech zarówno fizycznych jak i psychicznych powstaje z oddziaływania poszczególnych zawiązków dziedzicznych, czyli genów na otaczające wpływy” (St. Skowron: Dziedziczność u człowieka, cz. II, str. 11); a drugi marksistowski, szczególnie w tej postaci, jaką jej nadał Łysenko, zasadniczą rolę przy kształtowaniu osobowości przypisuje wpływom środowiska i otoczenia, a szczególnie przemian w stosunkach gospodarczych i społecznych, wyznaczających czym dany osobnik jest.

Nauka św. Tomasza wznosi się ponad te krańcowości. W myśl tej nauki można przyjąć, że zespół odziedziczonych genów nie stanowi charakteru człowieka, ale tylko tworzywo, z którego mogą się rozwinąć poszczególne cechy przy współdziałaniu wpływów środowiska: domu, szkoły, ulicy, służby wojskowej. Ale o tym, czy faktycznie te cechy rozwiną się, rozstrzyga nie dziedziczność, ani wpływ otoczenia, ale sama jednostka, która ma wolną wolę, może więc i powinna wpływy te ocenić i zależnie od tej oceny przyjąć lub odrzucić. Charakter nie jest wypadkową wzajemnego tylko oddziaływania odziedziczonych zespołów genów oraz wpływów środowiska, gdyż do ich gry włącza się czynnik najważniejszy i rozstrzygający, a mianowicie rozum i wola człowieka, który może i powinien „wziąć się w garść” i pokierować swym własnym rozwojem. Wychowawcy zaś, zależnie od wieku wychowanego człowieka, służąc mu pomocą i narzędziami, nie mają traktować go jak dętki futbolowej, którą by można napompować własnymi ideami i nawykami, ale powinni uszanować jego osobowość, jako twórczą i samodzielną. Zdaniem św. Tomasza, żaden wychowawca czy zespół wychowawców oraz wpływów środowiskowych nie potrafi zastąpić czynnej pracy samego wychowanika, jaką jest usprawnianie się. Radzimy Czytelnikowi przeczytać jeszcze raz niniejszy artykuł, a nadto q. 117 a. 1 (t. 8 polskiego przekładu Sumy) oraz artykuł o. Feliksa W Bednarskiego, pt. Postulaty nowoczesnej pedagogiki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu. („Duszpasterz Polski Za Granicą” 1960, str. 98-113).

Q. 63, a. 2. „Przyzwyczajanie to druga natura” - mówi stare przysłowie, stwierdzając, że przez nie nabywamy sprawności, które w nas działają podobnie jak skłonności wrodzone. Skłonności wrodzone są tworzywem, które trzeba opanować i świadomym wysiłkiem wychować. ukracając w nich to, co dla naszego duchowego rozwoju jest szkodliwe, a doskonaląc to, co jest wartościowe i pożyteczne. Czasem nawet, gdy z natury nie mamy potrzebnych skłonności, trzeba je wzbudzić lub wytworzyć przez powtarzanie tych czynności, które zdolne są je zrodzić. Nie jest wprawdzie mądra recepta B. Pascala, który niewierzącym, ale chcącym dojść do wiary, radził, by zaczęli spełniać akty religijne i tą drogą doszli do nawyków - bo takie zmechanizowanie obniża wartość życia duchowego - niemniej, gdy sobie uświadomimy konieczność nabycia jakiejś sprawności do czynów, do których nie mamy najmniejszej skłonności czy ochoty i mimo to potrafimy się przełamać, wykonując je kilka lub kilkanaście razy, ubijamy niejako ścieżkę do coraz

łatwiejszego i coraz bardziej ochoczego praktykowania danej cnoty. Cnoty jednak wlane otrzymujemy wraz z łaską uświęcającą.

Q. 63, a. 3. Konieczność nadprzyrodzonych czyli wlnych cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości św. Tomasz wykazał w zagadnieniu poprzednim na podstawie faktu, że ostateczny cel naszego życia jest nadprzyrodzony i dlatego potrzeba z jednej strony łaski uświęcającej, byśmy się mogli stać uczestnikami natury Bożej, oraz cnót Boskich, doskonalących nasz umysł i naszą wolę w stosunku do tego celu. W niniejszym artykule św. Tomasz bada, czy oprócz tego potrzebne są nadprzyrodzone, a więc wlane, cnoty obyczajowe, takie jak roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, hojność, cierpliwość, skromność itp., a więc analogiczne do przyrodzonych cnót nabytych, ale wyższych od nich ze względu na swój charakter nadprzyrodzony. Ani w Piśmie św., ani w dogmatycznych orzeczeniach Kościoła nie mamy bezpośrednich orzeczeń w tej sprawie. Stąd np. Duns Skot, genialny teolog franciszkański z XIII w. (†1308) a w nowszych czasach De Vooght w "Ephemerides Theologicae Lovanienses" (1933) nie przyjmują istnienia nadprzyrodzonych cnót obyczajowych, wbrew przekonaniu ogółu teologów, opierających się na niektórych tekstach Pisma św. oraz wypowiedziach Stolicy św. nie mających wprawdzie bezpośrednio charakteru dogmatycznego, ale wyraźnie przemawiających za istnieniem tego rodzaju cnót. Tak np. w Księdze Mądrości czytamy. „Zrozumiałem, że inaczej nie mogę być powściągliwy, ażby Bóg dał”. (8, 21)

Św. Tomasz dowodzi konieczności tych cnót na tej podstawie, że zachodziłaby pewna niewspółmierność, gdyby cnotom teologicznym, odnoszącym się do celu nadprzyrodzonego, nie odpowiadały nadprzyrodzone cnoty obyczajowe, usprawniające człowieka w stosunku do środków współmiernych względem tego celu, a więc nadprzyrodzonych. Kardynał Kajetan w swym komentarzu do Sumy wylicza cztery zasadnicze dowody św. Tomasza na uzasadnienie tego twierdzenia: „1. Nieodzowne jest uzupełnienie doskonałości nadprzyrodzonej. Łaska oraz cnoty teologiczne zapoczątkowują w nas nadprzyrodzoną doskonałość; gdyby zaś nie towarzyszyły im obyczajowe cnoty nadprzyrodzone, doskonałość ta nie byłaby zupełna. 2. Aby dostosować skutki do przyczyny ... Pierwiastkom nadprzyrodzonym, jakimi są cnoty teologiczne, należy przypisać skutki nadprzyrodzone, jakimi są cnoty obyczajowe. 3. Ze względu na przedmiot. Bo umiar wprowadzony w uczucia i czynności przez nadprzyrodzoną normę Bożą, czy też wprowadzony przez rozum ludzki, stanowią różne przedmioty istotnościowe, a człowiek musi posiadać jeden i drugi umiar. Pierwszy należy do cnót wlnych, a drugi do cnót nabytych. 4. Ze względu na cel. Cnoty wlane odnoszą się do życia Bożego, a nabyte do życia ludzkiego” (I-II, q. 63, a. 3 w wydaniu Leoniny). Cnoty te obejmują całe życie ludzkie i dlatego liczba i nazwy cnót wlnych odpowiadają liczbie i nazwie cnót nabytych. Niestety doświadczalnie nie możemy zazwyczaj stwierdzić istnienia tych cnót, podobnie jak i łaski uświęcającej, gdyż z zarządzenia Bożego dopóki wędrujemy na tej ziemi, świat istotnie nadprzyrodzony pozostanie dla nas tajemnicą, a poznajemy go tylko częściowo przez wiarę.

Q. 63, a. 4. Ś.p. o. Andrzej Gmurowski O.P. w swej znakomitej książce pt. Cnoty nabyte i cnoty wlane (str. 168-169) tak zestawia stosunki cnót wlnych do nabytych:

A. Cnoty nabyte usposabiają do otrzymania cnót wlnych nie na podstawie zasługi, gdyż jako przyrodzone są niewspółmierne do dóbr nadprzyrodzonych, będących przedmiotem zasługi, ale dzięki temu, że: a) usuwają przeszkody do otrzymania cnót wlnych, jakimi są grzechy, a raczej zapobiegają im i: b) pozytywnie, gdyż są źródłem dobrych uczynków, a ten jak uczy św. Tomasz (2 Sent. d.27, q. 1, a.4) choćby nawet były „spełnione przed otrzymaniem daru łaski, nie są pozbawione należytej nagrody, bo powodują pewne uzdolnienie do łaski” - oczywiście dzięki Bożej dobroci i wspaniałomyślności. B. Cnoty nabyte zachowują cnoty wlane, współlistniejąc z nimi, gdyż: 1. zachowują je w tym znaczeniu, że ubezpieczają przed ich utratą, osłabiając skłonności do grzechu; zanik zaś czy zmniejszanie się cnót nabytych prowadzi do utraty cnót wlnych. 2. Cnoty nabyte ułatwiają odzyskanie cnót wlnych, bo choć nie dają żadnego prawa do łaski, ale usuwając przeszkody do ponownego jej otrzymania, wzbudzają wstręt do grzechu i pośrednio usposabiają do pokuty. 3. Cnoty nabyte stanowią względną rękojmię wytrwania w dobrym do końca, gdyż dają człowiekowi pewną łatwość, ochoczość i radość w wykonywaniu dobrych uczynków, a tych właściwości cnoty wlane na ogół nie posiadają. Jest to jednak rękojmia względna, gdyż uczucia w człowieku nieraz buntują się przeciw rozumowi i woli, a samolubstwo nieraz i wolę potrafi sparaliżować. C. Cnoty nabyte w pewnej mierze doskonałą cnoty wlane przynajmniej pośrednio, gdyż udzielają im pewnej łatwości w działaniu dzięki wprawie, jaką wywołują w człowieku i wytwarzają podatny grunt dla ich wzrostu. Nadto dostarczają cnotom wlnym tworzywa do praktykowania czynności nadprzyrodzonych, a te z kolei zasługują na ich powiększenie, a nawet fizycznie poniekąd usposabiają do powiększenia ich w tym znaczeniu, że im bardziej wzrastają cnoty wlane przez spełnianie uczynków nadprzyrodzonych, tym większa staje się zdolność duszy do dalszego wzrostu cnoty wlanej.

Odwrotnie cnoty wlane doskonałą cnoty nabyte, a nawet je poniekąd wytwarzają, jeśli człowiek dzięki cnotom wlnym spełnia właściwe im nadprzyrodzone czynności, gdyż czynności przyrodzone są nieodłączne od czynności nadprzyrodzonych, owszem niejako zawierają je w sobie, nie pozbawiając ich przysługujących im z natury dobrych właściwości. Wytrwałe więc powtarzanie tych samych czynności nadprzyrodzonych wytwarza we władzach duszy stałe przysposobienie do cnoty, które w razie utraty łaski uświęcającej pozostaje w duszy jako sprawności nabyte. Także pobudka nadprzyrodzona nie wyklucza zupełnie pobudek przyrodzonych, ale je zawiera, jeśli są moralnie dobre, przynajmniej domyślnie mocą czynności dokonanej. Przede wszystkim jednak cnoty wlane nadają sprawnościom nabytym charakter prawdziwych cnót, przetwarzając je z dyspozycji na prawdziwe sprawności, gdyż cnota nabyta bez cnót wlnych nie jest cnotą doskonałą, skoro tym, co ożywia każdą cnotę, czyli jej istotnością i jakby duszą, jest miłość Boża. Wreszcie cnoty wlane umożliwiają cnotom nabytym większą doskonałość, gdyż podnoszą wszystkie czynności chrześcijanina do poziomu nadprzyrodzonego i doskonalej usprawniają je. Wszelka bowiem natura, pozostająca na usługach natury wyższej, nabiera większej doskonałości. Dzięki temu także cnoty nabyte, poddając się celowi nadprzyrodzonemu, uzyskują również większą doskonałość; zostawione zaś same sobie, łatwo ulegają spaceniu i znieprawieniu do tego stopnia, że jak zauważył Platon, można być mężnym z tchórzostwa lub umiarkowanym z nieumiarkowania.

Natomiast w służbie cnót wlnych cnoty nabyte udoskonalają się w warunkach o wiele dogodniejszych, gdyż wtedy są wszczepione do życia nadprzyrodzonego, i dzięki temu chrześcijanin w stanie łaski uświęcającej może osiągnąć o wiele większe udoskonalenie naturalne, aniżeli człowiek, który nie posiada cnót wlnych. Nadto cnoty wlane dostarczają człowiekowi głębszej i skuteczniejszej pobudki i dlatego o wiele silniej nakłaniają do czynu aniżeli pobudki przyrodzone, wskutek czego cnoty nabyte, pozostające w służbie cnót wlnych, głębiej zakorzeniają się w duszy człowieka i wznoszą się na wyższy stopień doskonałości.

Q. 64, a. 1. Przystępujemy w niniejszym artykule do słynnego zagadnienia „złotego środka” w cnotach. Łacińskie „medium virtutis”, idąc za o. Woronieckim, by uniknąć niezrozumiałego wyrażenia, tłumaczymy nie przez „środek cnoty”, ale przez „umiare cnoty” lub przez: „złoty środek cnoty” jako odpowiednik arystotelesowskiego: „mesotes”. Zresztą wyrażenie to było już znane Platonowi oraz Demokrytowi w znaczeniu umiaru pomiędzy nadmiarem (hyperbolé), a niedostatkiem (élleipsis). Jak wyjaśnia św. Tomasz w odpowiedzi na trudności, nie wolno tego „złotego środka” mieszać z jakąś miernotą czy przeciętnością, gdyż, jak się wyraża Arystoteles w swej Etyce Nikomachejskiej (1107 a 6), środek, o jakim tu mowa, jest poniekąd szczytem, gdyż szczytem doskonałości jest umieć zachować umiar we wszystkim, co się robi. Zdarza się, że pod maską cnoty ukrywa się miernota i jak to zauważył już Platon, zdarza się, że tchórzostwo bywa pobudką odwagi. Np. strach przed opinią publiczną i chęć zapewnienia sobie z jej strony spokoju, skłania niektórych ludzi do pojedynków, a nawet do samobójstwa. Natomiast prawdziwy umiar w cnotcie wymaga wiele wysiłku, by postąpić naprawdę rozumnie. Ślicznie to ujął o. J. Woroniecki (Kat. etyka wych. I, str. 368): „Cnota dzięki temu wewnętrznemu umiarowi jest ogromną oszczędnością sił życiowych, chroni nas bowiem od krańcowości i sprawia, że wydajemy ich tylko tyle, ile potrzeba dla osiągnięcia celu. Nawet, albo powiedzmy raczej, przede wszystkim w tych wypadkach, gdy okoliczności życia wymagają bohaterstwa, tj. jak największego wysiłku, cnota zapewnia prawdziwą oszczędność w szafowaniu siłami moralnymi, tak iżby ich nie zabrakło, choćby przyszło i dłuższy czas trwać w napięciu sił fizycznych i duchowych. Nigdy też bardziej jak wtedy nie przejawia się jej umiar, który sprawia, że wszystko tam jest wymierzone i dostosowane do celu. Gdzie tego umiaru nie ma, łatwo przychodzi parodia bohaterstwa, która się tylko kompromitacją kończy i bohaterstwo przeto wymaga głębokiego umiaru, ilustrując najlepiej powiedzenie Arystotelesa, że umiar jest szczytem”.

Q. 64, a. 2. Umiar może być dwojaki: przedmiotowy, zwany także rzeczowym, polegający na wyrównaniu stosunków zależnych od zewnętrznych warunków rzeczywistości, oraz podmiotowy czyli osobisty, zwany także przez Św. Tomasza rozumowym lub raczej umiarem rozumu, polegającym na zgodności uczynku lub uczucia z dobrze nastawionym czyli prawym rozumem. Każdy umiar rzeczowy jest równocześnie umiarem rozumu, gdyż jest zgodny z rozumem, ale nie odwrotnie, gdyż umiar rzeczowy nie występuje w cnotach odnoszących się do uczuć, które zasadniczo należy miarkować podług zgodności ich z rozumem, nie zawsze zaś podług zewnętrznej równości. Równość, zależna od rzeczywistości zewnętrznej, może być dwojaka: 1) arytmetyczna czyli bezwzględna, np. jeśli ktoś zobowiązał się oddać komuś 100 dolarów, ma mu oddać 100, jeśli oczywiście wartość pieniądza nie

zmieniła się. Jeśli nie zechce oddać tyle, będzie niesprawiedliwy, jeśli odda więcej bez krzywdy dla drugich, postąpi sprawiedliwie, oddając 100 dolarów, a równocześnie wykona uczynek hojności lub nieroztropności, zależnie od pobudki oraz innych okoliczności związanych z daniem tej nadwyżki; równość geometryczna, to równość stosunków, np. $6:4=12:8$, Tego rodzaju umiar geometryczny polegający na oddaniu każdemu, co mu się należy, podług równości stosunków, np. pracy do dobra i potrzeb ogółu n zachodzi w sprawiedliwości rozdzielczej, zwanej przez o. Woronieckiego także współdzielczą. W innych cnotach, odnoszących się nie do działań, ale do uczuć, zasadniczo obowiązuje umiar podmiotowy czyli osobisty, chyba że na skutek danego uczucia zostanie naruszony stosunek równości w rzeczywistości zewnętrznej na niekorzyść drugich osób lub społeczności, np. gdy ktoś wskutek gniewu zniszczy cudzą rzecz wówczas narusza umiar zarówno podmiotowy, działając niezgodnie z rozumem, jak i przedmiotowy, czyniąc krzywdę drugiemu. Doskonale tę różnicę między umiarem rzeczowym czyli „środkiem ze względu na przedmiot”, a umiarem osobistym czyli „środkiem ze względu na nas” wyjaśnia Arystoteles w Etyce Nikomachejskiej (1106 a 30 - b 5): „Środkiem ze względu na przedmiot nazywam to, co jest jednakowo oddalone od obu krańców i co też jest jedno i to samo dla wszystkich; ze względu zaś na nas środkiem jest to, co nie jest ani nadmiarem ani niedostatkim; tym zaś nie jest ani jedna ani ta sama rzecz dla wszystkich. Tak np. jeśli „dziesięć” jest za dużo, a dwa za mało, to ze względu na przedmiot przyjmuje się „sześć” jako środek: jest ono bowiem o tyle większe o ile mniejsze; to więc jest środkiem w znaczeniu średni arytmetycznej. Środek natomiast ze względu na nas określić należy inaczej. Jeśli bowiem zjeść dziesięć min (5 kg) jest dla kogoś za dużo, dwie zaś miny (1 kg) za mało, to kierownik ćwiczeń atletycznych nie każe mu zjadać sześciu min: bo i ta ilość może być dla tego, kto ją otrzyma, zbyt wielka albo niedostateczna”.

Q. 64, a. 3. Pewien umiar potrzebny jest nawet w sztukach tak pięknych jak i technicznych, szczególnie w doborze czynników, które mają stanowić o treści i formie dzieła. Wszak nie najlepiej śpiewa ten, kto się najbardziej wydziera, ani ten nie maluje najlepiej, kto dobiera najbardziej jaskrawych czy kontrastujących barw ale ten, kto umiejętnie stosuje te poszczególne czynniki zgodnie z charakterem dzieła, które tworzy.

Cnotami teoretycznymi (*virtutes speculativae*) nazywamy pojętność, wiedzę i mądrość, praktycznymi zaś umiejętność czyli sztukę oraz roztropność. W jakim znaczeniu pojętność i wiedza jest cnotą, Św. Tomasz wyjaśnił w q.57, a.2, odnośnie zaś do sztuki w q.57, a.3. Należy zwrócić szczególną uwagę na przedmiotowy a równocześnie podmiotowy charakter umiaru w roztropności, której prawda zależy od rzeczywistości przedmiotowej, będącej jej miarą, ale równocześnie prawda ta jest miarą i regułą pożądanego. Słowa te wyjaśniają nieporozumienie co do roli sumienia u zwolenników tzw. etyki sytuacyjnej. Roztropność bowiem jest cnotą dobrze wychowanego sumienia. sama w sobie jednak jest czymś, czego miarą jest rzeczywistość przedmiotowa, choć równocześnie jest miarą bezpośrednią dla sumienia, które jest czymś podmiotowym, bo praktycznym sądem rozumu, o tym, co i jak należy czynić, względnie czy dokonany czyn był dobry lub zły.

Q. 64, a. 4. Nestoriusz (†450), patriarcha konstantynopolitański, potępiony na soborze efeskim w r. 431 za naukę, że w Chrystusie są nie tylko dwie natury, ale i

dwie osoby. Eutyches, opat z V w., przedstawiciel herezji monofizycznej, potępionej na soborze Chalcedońskim w r.451, za głoszenie, iż w Chrystusie jest tylko jedna, a mianowicie Boska natura.

Artykuł wykazuje jasno, że zasadniczo cnoty teologiczne nie polegają na umiarze, gdyż nie można Boga ani za wiele kochać ani za wiele wierzyć w Niego czy ufać Mu. Niemniej możliwa jest przesada w zewnętrznych formach, w jakich nasza wiara, nadzieja czy miłość może się przejawiać a więc nie ze względu na Boga, ale ze względu na nas. W jednym i drugim wypadku bywają grzechy przez niedomiar, gdy za mało mamy wiary, nadziei i miłości, i gdy nie objawiamy jej wówczas, gdy potrzeba.

Q. 65, a. 1. Sprawności artystyczne i techniczne nie są z sobą związane, owszem niekiedy wprost wykluczają się wzajemnie lub w najwyższym stopniu utrudniają się. Trudno np. by dobry pianista mógł być mocnym kowalem. W dziedzinie wiedzy specjalizacja w jednej nauce nie wyklucza specjalizacji w innej, chociaż nieraz przejście się metodą jednej nauki utrudnia zrozumienie i stosowanie metod, którymi posługują się inne gałęzie wiedzy, ale z drugiej strony nie ma koniecznego związku między wszystkimi naukami, tak by nie można było uprawiać jednej z nich bez znajomości wszystkich innych, gdyż dziś jest w ogóle niemożliwe, by ktoś znał dobrze wszystkie gałęzie wiedzy n choć nie można być dobrym fizykiem nie znając matematyki lub dobrym filozofem nie znając logiki. Natomiast sprawności moralne są ze sobą ściśle powiązane. Wprawdzie skłonności do poszczególnych cnót są od siebie często niezależne, ktoś np. może być skłonny do hojności nie będąc skłonny do cierpliwości i odwrotnie. Natomiast cnoty w pełnym znaczeniu tego słowa (czyli jak się wyraża Św. Tomasz w niniejszym artykule: cnoty doskonałe, choćby tylko w porządku przyrodzonym), stanowią żywy organizm i są z sobą tak zespolone, jak serce, mózg i płuca w ciele żywego człowieka. Tą więzią, łączącą cnoty obyczajowe, jest roztropność. gdyż ona stanowi o tym, czy wybór i zastosowanie Środków w stosunku do celów, które stawiają nam poszczególne cnoty, jest dobry i należyty. Ona bowiem ustala ów złoty środek, na którym polega każda cnota obyczajowa. Gdzie więc nie ma roztropności, tam nie ma żadnej cnoty obyczajowej. W porządku nadprzyrodzonym prócz roztropności występuje druga, doskonalsza więź wszystkich cnót, a mianowicie miłość, bez której nie ma cnót w bezwzględnym znaczeniu tego słowa, czyli bez ograniczania go do porządku przyrodzonego. Miłość bowiem, jak zobaczymy w następnych artykułach, stanowi istotność każdej cnoty, jest jakby duszą każdej z nich, gdyż ożywia je prądem życia Bożego.

Prosimy Czytelnika, by zwrócił szczególną uwagę na odpowiedź św. Tomasza na pierwszą trudność wyjaśniającą, jak mogą w nas istnieć i rozwijać się cnoty, których praktykowanie jest dla nas niemożliwe z powodu warunków zewnętrznych, np. wielmożności dla ludzi, którzy z braku pieniędzy nie mogą zabierać się do tworzenia wielkich dzieł, wymagających wielkiego nakładu nie tylko dobrej woli, ale także dużo pieniędzy.

Red. Szczegółowo jest o tym mowa w 22 tomie („Męstwo”), str. 118-131. O wielkoduszności tamże, str. 70-90.

Q. 65, a. 2. Do tego czasu, nawet w poprzednim artykule, św. Tomasz cnotami doskonałymi nazywał sprawności skłaniające do dobrego spełnienia dobrych uczynków. Ale dobre jest zasadniczo to, co pod każdym względem jest dobre, czyli zgodne z tą naturą, jaką powinniśmy mieć i z tym celem ostatecznym, do którego

powinniśmy dążyć. Otóż, jak wiemy z Objawienia Bożego, jesteśmy zobowiązani mieć nie tylko wrodzoną nam naturę, ale naturę, podniesioną do stanu nadprzyrodzonego, uczestniczącą przez łaskę uświęcającą w naturze samego Boga (2 Piotr 1,4). Nadto mamy Ścisły obowiązek dążyć nie tylko do przyrodzonego szczęścia, ale do celu bezwzględnie ostatecznego o nadprzyrodzonym charakterze, a mianowicie do bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem. Wobec tego tylko taka cnota jest doskonała istotnościowo (nie chodzi tu więc o doskonałość natężenia), która skłania nas do dobrego spełniania dobrych uczynków w tym konkretnym znaczeniu, a więc w odniesieniu do tej natury i do tego celu, do której i do którego zostaliśmy faktycznie powołani, a więc do stanu łaski uświęcającej i do zjednoczenia z Bogiem, które dokonuje się przez nadprzyrodzoną miłość Boga. Dlatego w faktycznym stanie rzeczy, czyli zasadniczo, tylko taka cnota jest istotnościowo doskonała, którą ożywia miłość Boża, bez niej bowiem nie ma prawdziwej roztropności, bo nie może być mowy o właściwym zastosowaniu odpowiednich środków tam, gdzie nie ma należytego stosunku do prawdziwego celu ostatecznego, a ten należyty stosunek polega właśnie na miłości Bożej.

Stąd wypływa jasny wniosek. że w wychowaniu chrześcijańskim i w osobistym życiu nie można przeciwstawiać porządku przyrodzonego porządkowi nadprzyrodzonemu, skoro w faktycznym stanie rzeczy powołani jesteśmy do porządku nadprzyrodzonego. Nie znaczy to jednak, by wolno nam było ów przyrodzony porządek zaniedbać, byłoby to potworne w następstwach nieporozumienie. Łaska bowiem nie niszczy natury, ale ją doskonali, jak to często powtarza św. Tomasz. Chodzi tylko o to, by siły i sprawności przyrodzone podnieść do porządku nadprzyrodzonego, uświęcić je łaską Bożą, przepromienić wiarą, natchnąć nadzieją, ożywić miłością. Dlatego o. J. Woroniecki, idąc po linii św. Tomasza, tak bardzo pochwała ks. arcyb. Bilczewskiego i ks. kard. Sapiechę, że pierwszy w swej ślicznej książce p.t. Charakter (Poznań 1920), a drugi na Synodzie Diecezji Krakowskiej w r. 1923 „tak mocno wyrazili żądanie, aby cnotom przyrodzonym przywrócić w życiu chrześcijan ich właściwe miejsce” (Kat. etyka wych. I, str. 412).

Nie można jednak w życiu moralnym przeprowadzać pewnego rodzaju wiwisekcji, odzielając wychowanie usprawnień przyrodzonych i doskonałą naprzód one, a dopiero później nadprzyrodzone lub odwrotnie. Życie moralne nie da się krajać na kawałki. Trzeba więc równocześnie w sobie czy także w innych wychowywać całego człowieka podniesionego do porządku nadprzyrodzonego, ale nie skazanego na obdarcie go z tych wartości, którymi natura obdarzyła go bo jedno i drugie od Boga pochodzi. Dlatego miłość nadprzyrodzona ma objąć wychowanie całego człowieka: tak jego duszę, jak i jego ciało, tak kulturę moralną, jak i umysłową, fizyczną, a nawet gospodarczą.

Red. Nauce św. Tomasza o miłości będzie poświęcony tom 16 polskiego wydania Sumy.

Q. 65, a. 3. Wszystkie cnoty nadprzyrodzone są najściślej zależne od cnoty miłości i jej rozwoju, bo ona jest ich królową, gdyż jednoczy nas z celem ostatecznym i z jego wyżyn roztacza swą władzę na wszystkie rzeczy, które doń zmierzają, i dlatego są tworzywem pozostałych cnót nadprzyrodzonych. Stąd słusznie mówi o. J. Woroniecki: „Każde skrzywienie w dziedzinie którejkolwiek z cnót z konieczności musi się odbić i w dziedzinie miłości. Jeśli jest mniejsze, nie przekraczające grzechu

powszedniego, nie odwracające nas od Boga, osłabia tylko miłość i paraliżuje jej działalność, a przez to wpływa paraliżująco na działalność innych cnót. Jeśli natomiast dojdzie aż do grzechu śmiertelnego, który jest wyrzeczeniem się miłości Boga nade wszystko, powoduje utratę łaski i wszystkich wlanych cnót moralnych. Jedną tylko wiarą i nadzieją mogą dalej pozostać w duszy w stanie pomniejszonym” (Kat. etyka wych.I, str. 413).

Q. 65, a. 4. Wiara i nadzieja bez miłości Bożej są dobrymi dyspozycjami, względnie nawet cnotami, ale w stanie bardzo niedoskonałym, gdyż brak im tego, co jest duszą każdej cnoty w porządku nadprzyrodzonym. Miłość bowiem jest formą czyli istotnością każdej cnoty. Tak wiara jak i nadzieja wymaga dobrego nastawienia woli, a to jest dziełem miłości. Stąd wiara i nadzieja, by nie były martwe, potrzebują tego ducha ożywczego, jakim jest miłość Boża, polegająca na przyjaźni z Panem Bogiem, ale urzeczywistniająca się w spełnianiu woli Bożej, a tą jest szczególnie spełnianie przykazania o miłości bliźniego przez dobre uczynki. Kochać bowiem bliźniego to znaczy w praktyce czynić mu to, co dla niego dobre, a więc ton. Co go doskonalą. Dlatego mówi Pismo św.: „Kto mówi, że miłuje Boga, a brata swego nienawidzi, kłamcą jest: kto bowiem nie miłuje brata swego, którego widzi, jakże może miłować Boga, którego nie widzi? A to przykazanie mamy od Boga, żeby ten, kto miłuje Boga, i brata swego miłował... Kto ma majętność świata tego, a widząc, że brat jego jest w potrzebie, zamyka przed nim wnętrze swoje, jakże w nim przebywa miłość Boża? Dzieteczki moje! nie miłujmy słowem ani językiem, ale uczynkiem i prawdą” (I Jan 3,17-18; 4,20-21). A św. Jakub Apostoł dodaje: „Jeśli ktoś mówi, bracia moi, że ma wiarę, a nie ma uczynków – cóż z tego? Czy wiara może go zbawić? A jeśli by brat i siostra byli nadzy i nie mieli chleba powszedniego, a powiedziałby im kto z was: Idźcie w Pokoju, zagrzejcie się i najedzcie się, czy to zdałoby się na co, gdybyście nie dali im tego, co ciału potrzebne? Tak samo rzecz się ma z wiarą: Jeśli nie ma uczynków, martwa jest sama w sobie ... Ty wierzysz, że jest jeden Bóg? Dobrze czynisz; czarci także wierzą i drżą” (2,14-19).

Q. 65, a. 5. Św. Tomasz podkreśla tu, że miłość Boża jest prawdziwą przyjaźnią człowieka z Bogiem, jak to dokładniej uzasadni w II-II, a. 23, 1. Przyjaźń zaś według Akwinaty to wzajemna życzliwość, oparta na pewnym współzyciu, np. na wspólnym dążeniu do celu. Otóż w tym życiu przyjaźń między Bogiem a człowiekiem jest niemożliwa bez wiary i nadziei, gdyż nie można miłować kogoś, komu się nie wierzy i nie ufa.

Red. Wiara i nadzieja będą omówione w 15 tomie polskiego wydania Sumy.

Q. 66, a. 1. Nauka św. Tomasza w tym artykule przeciwstawia się poglądom stoików oraz kantystów. Podług stoików cnota jest usposobieniem, które nie ulega zmianie ani stopniowaniu. Kto nie ma pełnej cnoty nie ma jej wcale. Cnota jest także niepodzielna i jedna dla wszystkich i na wszystkie warunki życia. Nie może więc być mowy o jakiegokolwiek nierówności cnót. Dla Kanta właściwie również jest tylko jedna cnota, a mianowicie dobra wola, a dobra jest wtedy, gdy stara się spełnić swe powinności i podporządkować się prawu.

Dla św. Tomasza jest rzeczą jasną, że skoro cnoty odnoszą się do różnych przedmiotów istotnościowych, a te nie są sobie równe, wobec tego jedne cnoty mogą być wyższe od drugich, zależnie od tego, im bardziej przynależą do porządku rozumu, gdy chodzi o cnoty nabyte, lub do celu bezwzględnie ostatecznego, gdy chodzi o cnoty

nadprzyrodzone. Nadto można mówić o różnej wielkości tej samej gatunkowo cnoty u różnych ludzi lub nawet u tego samego człowieka, zależnie od większego lub mniejszego postępu w niej. Mniemanie stoików, że kto postępuje na drodze cnoty i nie ma jej w stopniu doskonałym, ten jej w ogóle nie ma, św. Tomasz odrzuca, widząc w nim fałszywe zrozumienie arystotelewskiego złotego środka, pojętego matematycznie jako punkt, który z natury jest niepodzielny. Osiągnięcie takiego punktu byłoby niedościgłym ideałem. A w cnocie chodzi o złoty środek w znaczeniu umiaru.

Q. 66, a. 2. Natężenie cnót w tym samym człowieku, postępującym na drodze życia duchowego, rozwija się w ten sposób, że wszystkie cnoty rosną w nim, ale w sposób współmierny, a nie równy. Podobnie palce u rąk dziecka rosną równocześnie i współmiernie, ale nie równo. Natomiast zakres cnót, w ścisłym znaczeniu tego słowa u wszystkich ludzi i w każdym okresie życia tego samego człowieka jest zawsze równy. Ktokolwiek bowiem posiada jakąś cnotę, np. umiarkowanie, posiada ją w całym jej zakresie, w przeciwieństwie do wiedzy i sztuki, bo nie każdy gramatyk wie wszystko, co należy do zakresu gramatyki, jak to św. Tomasz powiedział w poprzednim artykule. Nie jest np. umiarkowany w używaniu napojów alkoholowych, kto nie przekracza miary w picciu wódki, ale nadużywa wina lub koniaku.

Q. 66, a. 3. Twierdzenie pozornie zaskakujące, jak na świętego, że sprawności umysłowe, bezwzględnie czyli zasadniczo biorąc, są wyższe od cnót obyczajowych. Niemniej zdanie to jest logicznym wnioskiem z faktu wyższości przedmiotu umysłowej sprawności, bo jest w nim byt w całej rozciągłości, w porównaniu do przedmiotu sprawności obyczajowych, którym są środki do celu.

Odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność zdaje się być w sprzeczności z jego poprzednio podaną nauką, że roztropność nie wyznacza cnotom obyczajowym celu, ale tylko usprawnia człowieka w wyborze i stosowaniu należytych środków do właściwych tym cnotom celów. A tu mówi wręcz przeciwnie, że roztropność kieruje cnotami obyczajowymi przy wyznaczaniu im celów. Nie ma tu jednak sprzeczności, gdyż w naszym tekście, jak podaje za Kajetanem w swym objaśnieniu o. F. Utz (przekład niemiecki Sumy, T. XI, str. 445), św. Tomasz. bierze pod uwagę cel bezpośredni każdej cnoty obyczajowej, a mianowicie zachowanie należytego umiaru.

Wydawałoby się także, iż zachodzi sprzeczność w samej osnowie artykułu, skoro w pierwszej jej części Akwinata stwierdza zasadniczą wyższość cnót umysłowych nad obyczajowymi, a w drugiej podkreśla, że jednak cnoty obyczajowe, jako cnoty, są wyższe od sprawności umysłowych, skoro pierwszym bardziej przysługuje cecha cnotliwości, aniżeli drugim. Trzeba jednak pamiętać, że fakt, iż sprawności obyczajowym, oczywiście dobrym, bardziej przysługuje miano cnoty nie oznacza jeszcze, by cnoty te zasadniczo czyli ze względu na przedmiot istotnościowy, były wyższe od cnót umysłowych.

Z treścią niniejszego artykułu oczywiście nie zgadzali się Duns Szkot i jego zwolennicy, którzy głosili wyższość woli nad umysłem. i wskutek tego cnotom obyczajowym przyznawali wyższość nad roztropnością, która jest cnotą umysłową.

Q. 66, a. 4. Pośród cnót obyczajowych św. Tomasz pierwszeństwo przyznaje cnotom kardynalnym, a pośród kardynalnych pierwsze miejsce przypisuje sprawiedliwości, drugie męstwu, a trzecie umiarkowaniu (roztropność zalicza do cnót umysłowych). Uzasadnieniem tej hierarchii cnót jest stopień godności ich podmiotu oraz przedmiotu. Podmiotem sprawiedliwości jest wola, która, jako siła czysto

duchowa, jest z natury swej wyższa od popędów, będących podmiotem cnoty męstwa i umiarkowania. Podobnie przedmiotem sprawiedliwości są działania, które są wyższe od doznań, stanowiących przedmiot męstwa oraz umiarkowania.

Q. 66, a. 5. Pośród sprawności umysłowych najwyższą godnością jest mądrość czyli sprawność ujmowania wszystkiego w świetle najwyższych przyczyn, pośród których jest także cel ostateczny. Przedmiot więc mądrości jest wyższy aniżeli pojętności, wiedzy, umiejętności, a nawet roztropności. Skoro zaś wyższość przedmiotu stanowi o zasadniczej wyższości cnoty, pierwszeństwo mądrości w całej hierarchii cnót przyrodzonych nie może ulegać wątpliwości, gdyż cnoty umysłowe są zasadniczo wyższe od obyczajowych, mądrość zaś jest najwyższą pośród cnót umysłowych. Roztropność zaś, mając za przedmiot nie najwyższą przyczynę, ale środki do ich osiągnięcia, jest niejako sługą mądrości i ma się do niej tak jak odźwierny do królowej. Toteż Salomon „przełożył ją nad królestwa i stolice, a wszystko złoto wobec niej porównywał do odrobiny piasku” (Mądr. 7.).

Red. O stosunku roztropności do mądrości patrz tom 17, str. 144-5.

Q. 66, a. 6. Cnoty teologiczne są wyższe zarówno od umysłowych jak i obyczajowych, gdyż mają za przedmiot byt bezwzględnie najdoskonalszy a mianowicie samego Boga. Pośród zaś teologicznych cnót pierwsze miejsce ma miłość, która nas bezpośrednio jednoczy z Bogiem. Tak więc miłości Bożej przysługuje bezwzględnie pierwsze miejsce w hierarchii wszystkich cnót, Toteż św. Paweł Apostoł ku jej czci wyśpiewał ten niedościgły hymn uwielbienia, jakim jest 13 rozdział 1 listu do Koryntian: „Choćbym mówił językami ludzkimi i anielskimi, jeśli miłości nie mam, stałem się jako miedź brzęcząca i cymbał brzącający. I choćbym miał prorocтво i znałbym wszystkie tajemnice i wszelką wiedzę i miałbym wszystką wiarę, tak żebym góry przenosił, jeśli miłości nie mam, niczym nie jestem ... Miłość nigdy nie ginie... A teraz trwają te trzy rzeczy: wiara, nadzieja, miłość, ale z tych większa jest miłość”.

Q. 67 a. 1. W artykule tym Doktor Anielski roztacza przed czytelnikiem wspaniałą wizję rozkwitu cnót w niebie, gdzie nie będzie przeszkód, które na tej ziemi przesłaniają ich piękno i blask. Sprawności te będą stanowiły wraz z darami łaski Bożej największą ozdobę błogosławionych. Nie będą jednak w stanie biernym, ale rozwiną całą potęgę swego dynamizmu choć w innej postaci niż na tej ziemi, ze względu na odmienny charakter właściwych im czynności, zgodnie ze słowami Pisma św. (Obj. 21, 3-5) „Oto przybytek Boży z ludźmi, i będzie mieszkał z nimi. I otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich, a śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani bóleści więcej nie będzie, gdyż pierwsze rzeczy przeminęły. I rzekł ten, co siedział na tronie: Oto wszystko nowym czynię”. Ponieważ w życiu przyszłym nie będzie ani niebezpieczeństw, ani trwogi, ani jedzenia czy picia, ani czynności płciowych, dlatego cnoty obyczajowe nie będą tam usprawniały niebian w opanowaniu popędów i zachowaniu właściwego umiaru w tego rodzaju działaniach czy uczuciach. Otóż w tym znaczeniu, jak zauważył Kajetan, należy rozumieć słowa św. Tomasza, że „cnoty obyczajowe nie pozostaną w życiu przyszłym odnośnie do tego, co w nich jest materialne” a więc takie uczucia jak lęk, strach, odwaga, smutek, gniew, lub takie działania jak kupno, sprzedaż, umowy itp. Chodzi więc o tworzywo czynności cnót obyczajowych na tej ziemi, które nie pozostanie w życiu przyszłym, a nie o tworzywo w znaczeniu istotnego składnika cnoty, gdyż cała jej istota pozostanie, choć nie będzie tego rodzaju tworzywa ich czynności, jak wyżej wymienione uczucia czy działania,

podobnie jak i w tym życiu człowiek, który odznaczał się cnotą hojności, gdy straci całe swe mienie, zachowuje tę cnotę, choć nie ma tworzywa czyli materiału do jej praktykowania.

Q. 67, a. 2. Warto zamiast objaśnienia do tego artykułu przytoczyć komentarz prof. St. Swieżawskiego do In q.89, a.5, gdzie św. Tomasz zajmuje się sprawą, czy sprawności umysłowe zostają po śmierci (św. Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku, str. 679). „Właśnie dlatego, że wbrew poprzednim komentatorom Arystotelesa, Tomasz pojmował intelekt możliwościowy i czynny jako władze niezniszczalne, przysługujące każdej duszy ludzkiej. musiał też uznać, że dusza, przeprowadzając poza próg śmierci te władze duchowe „wnosi jako posag” w życie pozagrobowe nie tylko same te władze, ale i wszystko to czego nabyły one w życiu doczesnym i co się w nich na zawsze utrwaliło. Tym zaś, co się właśnie utrwala, są przede wszystkim rozliczne, przechowywane w pamięci umysłowej ... formy poznawcze, czyli pojęcia, oraz sprawności czyli cnoty intelektualne, posiadane przez daną jednostkę w chwili jej śmierci. Wynika stąd, że dla naszego przyrodzonego życia pośmiertnego nie jest sprawą obojętną, jaki „towar” przeniesie z doczesności nasza pamięć umysłowa i do jakiego stopnia rozwinięte swe intelektualne cnoty... Zdobywanie i utrwalanie wszelkich cnót nie jest ważne dla człowieka tylko i wyłącznie w aspekcie nadprzyrodzonej ekonomii zbawienia lub tylko jako spełnienie warunku koniecznego dla zdobycia „biletu wstępu” do wiecznej szczęśliwości, lecz stanowi w sferze przyrodzonej zbieranie kapitału, który trwa i przynosi odsetki przez cały czas trwania człowieka, a więc w życiu doczesnym, po śmierci do zmartwychwstania i po zmartwychwstaniu. Całe nasze przyrodzone życie umysłowe nabiera w tej perspektywie wartości wiecznościowej i niezniszczalnej”.

Q. 67, a. 3. Wiara jest sprawnością, doskonalącą nas w uznaniu za prawdę tego, co Bóg objawił. Uznanie to jest poznaniem niedoskonałym nie ze względu na przedmiot, bo nim są prawdy Bożen ani ze względu na źródło poznania czy środek, przy pomocy którego uzyskujemy je, gdyż tym źródłem jest powaga Boga, który ani sam się nie myli, ani nikogo nie może wprowadzić w błąd, ale ze względu na nas, skoro poznanie przez wiarę nie jest oglądem prawdy. Otóż poznanie doskonałe i niedoskonałe tego samego przedmiotu nie może być równocześnie i pod tym samym względem w tym samym podmiocie. Skoro więc błogosławieni oglądają wszelką prawdę w Istocie Bożej, nie mogą mieć już wiary, gdyż nie można równocześnie i pod tym samym względem wierzyć w coś, co się ogląda, choć oczywiście można wierzyć w coś, czego się nie ogląda, w tym, kogo się ogląda. Można np. wierzyć w szczerłość słów przyjaciela, z którym rozmawiamy.

Słusznie powiada Kajetan w swym komentarzu do tego miejsca, iż wyrażenia św. Tomasza, że wiara w swym pojęciu zawiera niedoskonałość ze strony podmiotu, należy rozumieć nie w tym znaczeniu, jakoby wiara skłaniała nas do czynności niedoskonałej, ale że czynność ta nie jest doskonałym poznaniem prawdy, gdyż nie jest jej bezpośrednim oglądaniem. oczywiście umysłowym. Niedoskonałość ta w akcie wiary jest dla niej istotna, tak jak doskonałość poznania jest istotna dla umysłowego oglądu prawdy Dlatego nie można sobie wyobrazić uszczęśliwiającego widzenia Pana Boga „twarzą w twarz” czyli bezpośredniego, jako pewnego przedłużenia czy wyższego stopnia wiary, gdyż są to dwa stany poznania wzajemnie wykluczające się.

Q. 67, a. 4. Bez jakiejś nadziei na tym świecie żyć się nie da. Nawet poczucie beznadziejności jest nadzieją, że się ją przezwycięży. Nadzieja jest na dnie wszystkich naszych czynności. Ale ludzkie nadzieje są zazwyczaj tak kruche jak to, w czym je pokładamy i rozwiewają się jak mgły pod wpływem wiatru. Niemniej ludzie, których zawiodło wszystko: miłość, przyjaźń, nauka, spryt itp., wbrew wszelkiej nadziei podświadomie mają nadzieję, nawet gdy się zamkną w jakimś kamiennym zubożeniu, straszniejszym niż krzyk rozpacz czy bluźnierstwa. Fakt ten stwierdza przyrodzoną potrzebę nadziei w życiu człowieka i jej niezbędną, ale równocześnie dowodzi, że tej nadziei nie wystarczy pokładać w ludzkim mózgu, w „dobrej woli” innych, w narzędziach, w miłości, ale trzeba ją złożyć w Bogu w przekonaniu, że przy Jego pomocy nie zniechęcimy się trudnościami i przeszkodami na drodze do ostatecznego celu, ale zdobędziemy się na większy wysiłek, by dopiąć tego celu. W życiu przyszłym, w Ojczyźnie niebieskiej, trudności ani przeszkód nie będzie, zniknie więc racja bytu nadziei, jako cnoty teologicznej, bo nie można mieć nadziei osiągnięcia tego, co się już osiągnęło.

Q. 67, a. 5. Co to jest rodzaj, gatunek i różnica gatunkowa objaśniliśmy przy q. 51, a.1. Wiara nie przemienia się w niebie w bezpośrednie oglądanie Istoty Bożej, ale ustępuje i znika z chwilą rozpoczęcia się wiecznej szczęśliwości, podobnie jak ciemności nie przemieniają się w światło, ale ustępują, gdy światło nastanie.

Q. 67, a. 6. Nasza miłość Boża jest na tej ziemi bardzo niedoskonała, tak że kard. Kajetan objaśniając ten artykuł powiada, że żaden nawet największy człowiek pielgrzymujący na tej ziemi nie może miłością Boga dorównać najmniejszemu spośród niebian, choć po śmierci niejednego tą miłością przewyższy w niebie. Dzieje się tak dlatego, że bezustanne troski o sprawy doczesne, rozproszenia, a także sam fakt, że nasze poznanie Boga w zwierciadle wiary jest bardzo niedoskonałe, utrudniają, by nasza miłość ku Bogu przejawiała się uczynkowo w całej pełni. Niemniej ta niedoskonałość miłości Bożej na tej ziemi nie należy do jej istoty i dlatego w życiu przyszłym, gdy już nie będzie tych przeszkód, które tu uniemożliwiają jej stałe napięcie w uczynkach, rozkwitnie w całej pełni. Ale będzie to jednak ta sama miłość, którą tu posiadamy.

Q. 68, a. 1. Życie nadprzyrodzone, mimo że nie odczuwamy go przy pomocy zmysłów, wyposażone jest w wiele duchowych sił, które to życie czynią bogatym i płodnym. Podstawowym i zasadniczym źródłem tego nieuchwytnego, ale bez porównania wspanialszego świata nadprzyrodzonego w duszy człowieka, jest łaska uświęcająca, która nas podnosi do życia Bożego, doskonali nasze władze psychiczne przy pomocy wlanых cnót teologicznych i obyczajowych, stanowi podstawę naszego uczestnictwa w życiu samego Boga. Ale to jeszcze nie wszystko. Bóg przez tę łaskę mieszka w nas, a my w Nim. Lecz Bóg, którego istota utożsamia się z życiem i najdoskonalszym działaniem, a równocześnie jest źródłem wszelkiego działania i życia, nie przebywa w duszy beczynnym, ale staje się w nas źródłem nadprzyrodzonego życia za pośrednictwem swych natchnień i poruszeń. By jednak uzdolnić nas do ulegania tym natchnieniom i poruszeniom, nie wystarczą nadprzyrodzone cnoty, gdyż te mają inne zadanie, a mianowicie usprawnić nas do właściwych im czynności, a nie do uległości szczególnym poruszeniom Trójcy Przenajświętszej mieszkającej w duszy sprawiedliwego człowieka. Otóż zadanie to pełnią tzw. Dary Ducha Świętego, którym św. Tomasz poświęca niniejsze

zagadnienie, wprowadzając nas ku najwyższym głębinom mistyki. Dla Akwinaty bowiem życie mistyczne to życie chrześcijańskie podług przykazań, wypływających z cnót teologicznych i obyczajowych, łącznie z roztropnością, tylko bardziej pogłębione i więcej zjednoczone z Bogiem.

Podstawą nauki o darach Ducha Świętego są pewne wzmianki w Piśmie św., a szczególnie słynne słowa wieszczce o przyszłym Mesjaszu, podane przez proroka Izajasza (11,2): „Spocznie na nim duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności, i napełni go duch bojaźni Pańskiej”. Pośród teologów przed św. Tomaszem oraz za jego czasów, zdania były podzielone, gdy chodziło, czy owe dary różnią się od cnót wlnych. Tak Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard, Gandolf z Bolonii, Godfryd z Poitiers, Wilhelm z Auvergne utożsamiali dary te z cnotami wlnymi. Natomiast Hugo de St. Chér niektóre tylko dary wyróżnia od cnót. Ich następcy, jak Filip Kanclerz, Aleksander Halensis, Jan de Rupella, św. Albert Wielki oraz św. Bonawentura odróżniali te dwa rodzaje sprawności nadprzyrodzonych, ale różnili się między sobą w sposobie ujmowania tej różnicy. Dopiero św. Tomasz, rozważywszy argumenty jednych i drugich, zagadnienie to rozpracował systematycznie i jasno.

Q. 68, a. 2. Natchnienia Boże zdarzają się w porządku przyrodzonym w postaci jakiegoś wewnętrznego głosu, o którym mówił już Sokrates i Platon. Uznawał je także św. Tomasz, jak świadczy obecny artykuł. Niemniej, według Akwinaty, w porządku nadprzyrodzonym te natchnienia mają bez porównania większe znaczenie i to nie tylko u wyjątkowych ludzi, ale u ogółu ludzi żyjących w stanie łaski uświęcającej. Są one wprost konieczne do osiągnięcia celu ostatecznego. Potrzeba więc w duszy ludzkiej sprawnej uległości na te natchnienia. Otóż tego rodzaju uległość jest owocem darów Ducha Świętego. Konieczność więc ich w ogólnej ekonomii zbawienia nie może ulegać wątpliwości, skoro Opatrzność Boża w porządku nadprzyrodzonym nie jest uboższa aniżeli w porządku przyrodzonym, zwłaszcza że poznanie w świetle wiary nie zawsze jest dostatecznie jasne.

Red. O darze rady patrz tom 17, str. 88-96; o darze męstwa patrz tom 21, str. 156-9.

Q. 68, a. 3. Dary Ducha Świętego nie są chwilowymi poruszeniami ani natchnieniami, ale prawdziwymi przysposobieniami do chętnego poddawania się natchnieniom Bożym, innymi słowy są sprawnościami, mimo że nie są cnotami. W życiu przyrodzonym potrzeba nam takiej podatności w stosunku do głosu rozumu. Potrzebę tę urzeczywistniają cnoty obyczajowe, doskonalące władze pożądcze w uległości wobec niego. W życiu nadprzyrodzonym także jest konieczna taka stała gotowość do poddawania się natchnieniom Bożym. Ponieważ zaś nadprzyrodzone cnoty wlane, tak teologiczne jak i obyczajowe, nie spełniają tej roli, gdyż ich zadaniem jest doskonalenie naszych władz psychicznych w stosunku do celu ostatecznego oraz środków prowadzących do niego, dlatego niezbędne są w nas sprawności, które by trwale nas przysposobiły do ulegania natchnieniom Ducha Świętego. Dlatego dary Ducha Świętego, spełniając tę rolę, muszą być sprawnościami, a nie przemijającymi poruszeniami.

Q. 68, a. 4. W tekście hebrajskim proroctwa Izajasza (11, 2) o darach Ducha Świętego, które otrzyma Mesjasz, czytamy: „Spocznie na nim duch Jahve, duch

mądrości i umiejętności, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Jahve” (Jahve jest imieniem Boga).

Tekst więc hebrajski wylicza nie siedem darów, ale tylko sześć. Nie ma w nim mowy o darze pobożności. Ale już w greckim przekładzie tzw. Septuaginty, dokonanym w III wieku przed Chrystusem w Aleksandrii przez 70 tłumaczy (stąd nazwa Septuaginty). a także w przekładzie łacińskim czytamy o siedmiu darach łącznie z pobożnością. Ściśle biorąc, tekst prorocstwa Izajaszowego mówi nie o darach, tylko o „duchu Jahve”, jako sprawcy i źródle tych darów Bożych, których pełnię według Proroka otrzyma Mesjasz. Ponieważ zaś Chrystus jest głową Kościoła św., dary, które otrzymał od Ojca Niebieskiego, spływają na wszystkich jego członków żyjących w stanie łaski uświęcającej. Jak serce w ciele ludzkim, za pośrednictwem tętnic, własną krwią oczyszcza, karmi i rozwija wszystkie komórki ciała ludzkiego, tak Duch Święty jest jakby sercem Kościoła, za pośrednictwem Sakramentów św., tych nadprzyrodzonych tętnic życia nadprzyrodzonego - łaski i nadprzyrodzone sprawności, wysłużone nam przez Zbawiciela, rozprawdza na wszystkie członki Jego Mistycznego Ciała, które nie oderwały się od Niego przez grzech śmiertelny.

Nie jest rzeczą istotną, czy w pierwotnym tekście hebrajskim, na którym oparł się przekład Septuaginty, wyliczono sześć czy siedem darów Ducha Świętego. Izajaszowi nie chodziło o ich matematyczne wyliczenie, ale tylko o podkreślenie, że Zbawiciel będzie wyposażony w pełnię wszystkich darów Ducha Świętego zostawiając szczegółowe ich rozpracowanie przyszłym teologom, którzy na podstawie danych Pisma św. i Tradycji, przy pomocy rozumowania o warunkach rozwoju życia duchowego, określają zarówno liczbę, jak i naturę oraz działalność poszczególnych darów. Otóż Tradycja Kościoła św., oparta na pismach Ojców Apostolskich oraz najstarszych pisarzy chrześcijańskich, jednomyślnie podaje naukę o siedmiu darach Ducha Świętego, wymieniając dar mądrości, pojętności (w języku polskim katechizmy zwą go niekiedy darem rozumu, co nie bardzo jest ściśle), rady, męstwa, umiejętności, bogobojności oraz pobożności.

Św. Tomasz uzasadnia ten podział na podstawie zasady, że życie nadprzyrodzone nie może być gorzej wyposażone, aniżeli życie przyrodzone. Otóż w życiu przyrodzonym cnoty umysłowe oraz obyczajowe wystarczająco mogą udoskonalić nasze władze psychiczne, a więc popęd do przyjemności, popęd do walki, wolę a przede wszystkim rozum, tak w teoretycznym jak i praktycznym poznaniu prawdy, oraz w osądzie rzeczy i naszych własnych czynności. Analogicznie potrzebujemy w życiu nadprzyrodzonym siedmiu sprawności, które by nas udoskonaliły w uleganiu natchnieniom Ducha Świętego, stosownie do warunków tych czterech władz psychicznych. Ponieważ zadaniem rozumu jest poznanie prawdy oraz osądzanie tak w dziedzinie teoretycznej jak i praktycznej, potrzeba aż czterech darów do jego usprawnienia w życiu nadprzyrodzonym, nie licząc oczywiście takich cnót wlanых jak wiara oraz nadprzyrodzona roztropność z orszakiem swych składników i cnót pokrewnych, gdyż, jak widzieliśmy, cnoty mają inne zadanie. W teoretycznym poznaniu prawdy wrażliwość na iskielki natchnień Bożych zapewnia nam dar rozumu czyli pojętności; w poznaniu praktycznym sprawia to dar rady. W osądzaniu teoretycznym rolę tę pełni dar mądrości, a w praktycznym dar umiejętności. Wolę pod tym względem doskonali dar pobożności, popęd do walki dar męstwa, a popęd do przyjemności dar bojaźni Bożej czyli bogobojności.

Q. 68, a. 5. Dary Ducha Świętego doskonala władze psychiczne człowieka, by poddał się kierownictwu Pana Boga, który mieszka w duszy sprawiedliwego przez miłość. Miłość więc jest podstawą darów Ducha Świętego, a równocześnie ich organiczną więzią, mocą której kto ma w sobie miłość Bożą, posiada wszystkie dary Ducha Świętego. Miłość bowiem jest pierwszym i najważniejszym darem Boga, moglibyśmy powiedzieć: pradarem.

Q. 68, a. 6. Zarówno osnowa artykułu jak i odpowiedź na drugą trudność, objaśniająca naukę św. Grzegorza Wielkiego (†604), wskazuje na wielkie możliwości, jakie roztaczają się przed nami w życiu nadprzyrodzonym, a równocześnie na konieczność wartościowania wszystkiego, co mamy na tym świecie, podług stosunku do wieczności. Najważniejsze, jak powiada o. Woroniecki (Kat. etyka wych. I, 418), „to ciche i ukryte zjednoczenie z Bogiem w głębi duszy, najpewniejszy zadatek zjednoczenia się z Nim na wieki w życiu przyszłym, najpełniejszy rozkwit łaski, będący jakby zorzą poranną, zwiastującą wschód słońca chwały wiekuistej”.

Q. 68, a. 7. Spośród darów Ducha Świętego Pismo św. na pierwsze miejsce wysuwa dar mądrości, który najściślej łączy się z nadprzyrodzoną cnotą miłości Bożej, prowadząc do świadomego obcowania z Trójcą Św., otwierając przed człowiekiem nieskończone pole duchowego rozkwitu. Oto co na temat daru mówi Pismo św.: „Lepsza jest mądrość niżli siła i maż roztropny niżli mocny ... Jaśniejąca jest i nigdy nie wiedzłą mądrość n i łatwo spostrzegają ją ci, którzy ją miłują, i znajdują ci, którzy jej szukają ... Początkiem jej bowiem jest szczere pożądanie nauki, a troska o naukę miłością jest, a miłość jest zachowaniem jej praw ... Wszystko złoto do mądrości przyrównane, jest odrobiną piasku, a jako błoto będzie poczytane srebro obok niej. Nad zdrowie i piękno umiłowalem ją i postanowilem mieć ją zamiast światłości, gdyż światłość jej nigdy nie zgaśnie. A przyszły mi pospołu z nią wszystkie dobra. i niezliczone bogactwa przez ręce jej. I rado- wałem się z wszystkiego, bo przede mną szła ta mądrość, a nie wiedzialem. iż ona jest matką tego wszystkiego... . Nieprzebranym bowiem jest skarbem dla ludzi, a ci, którzy go używali, stali się uczestnikami Boskiej przyjaźni, dla darów umiejętności zaleceni ... żadnego bowiem Bóg nie miłuje, jeno tego, kto z Mądrością przebywa. Jest ona bowiem śliczniejsza od słońca i przewyższa wszelki porządek gwiazd, a światłości przyrównana, przed nią ma pierwszeństwo, po onej bowiem nastaje noc, ale Mądrości nie zwycięża złość” (Mądr. 6-7).

Q. 68, a. 8. Dary Ducha Świętego zapewniają w sercu naszym królestwo Ducha Świętego, podobnie jak cnoty obyczajowe gwarantują panowanie rozumu w naszym życiu przyrodzonym. By jednak rozum ludzki był w pełni panem w naszej jaźni, nie wystarczy mu roztropność, ale potrzebuje całego orszaku innych cnót umysłowych, a także wiary nadprzyrodzonej. Podobnie by Duch Święty działał w nas całą swą mocą, trzeba, by nasz duch był z Nim zjednoczony przez cnoty teologiczne oraz dary Ducha Świętego, wprowadzające w głębie życia mistycznego. W miarę jak ulegamy natchnieniom Bożym, coraz więcej czerpiemy z tego źródła światła i siły duchowej bo wtedy działa w nas i kieruje naszym postępowaniem niezmiernie dobroczynna siła Boża. Źródło tego stanu mistycznego ma w sobie każdy chrześcijanin, nie mający na sumieniu grzechu śmiertelnego, właśnie w postaci darów Ducha Świętego. Gdy dary te dojdą do pełnego rozkwitu, w duszy chrześcijanina dokonują się głębokie przemiany w jego ustosunkowaniu się do świata i w jego wartościowaniu wszystkich

rzeczy doczesnych i spraw ludzkich.

Q. 69, a. 1. Słusznie powiedział kard. Kajetan w swym komentarzu, że te dwie ostatnie kwestie traktatu o sprawnościach wymagają raczej rozmyślenia, bo wiele w nich strawy duchowej aniżeli objaśnienia. W języku łacińskim wyraz: „beatitudo” oznacza szczęście, a także błogosławieństwa, wyrażające obietnicę szczęścia za pewne czynności. Otóż w tym drugim znaczeniu św. Tomasz używa tego wyrazu w tym zagadnieniu. Chodzi tu przede wszystkim o błogosławieństwa Jezusa Chrystusa, wypowiedziane podczas kazania na Górze, stanowiącego jakby Wielką Kartę życia Chrześcijańskiego:

„Błogosławieni ubodzy duchem; albowiem ich jest królestwo niebieskie.

Błogosławieni cisi; albowiem oni ziemię posiadają.

Błogosławieni, którzy płaczą; albowiem oni będą pocieszeni.

Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości; albowiem oni będą nasyceni.

Błogosławieni miłosierni; albowiem oni miłosierdzia dostąpią.

Błogosławieni czystego serca; albowiem oni Boga oglądają.

Błogosławieni pokój czyniący. albowiem nazwani będą synami Bożymi.

Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości; albowiem ich jest królestwo niebieskie. Błogosławieni jesteście. gdy wam złorzeczyć będą i prześladować was będą i mówiąc wszystko złe przeciw wam. kłamiąc, dla mnie. Radujcie się i weselcie się; albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiesiech”.

W każdym z tych błogosławieństw należy odróżnić dwie części. Pierwsza wyraża jakąś czynność, wykonywaną pod wpływem cnoty, a druga nagrodę za tę czynność w postaci pewnego jej owocu. Błogosławieństwa więc nie są sprawnościami, ale czynnościami cnót oraz darów Ducha Świętego.

Q. 69, a. 2. Egzegeci nie są zgodni w tłumaczeniu nagród, które Chrystus obiecał za czynności, będące przedmiotem ośmiu błogosławieństw Pana Jezusa. Niektórzy odnoszą je do życia przyszłego, inni sądzą, że nagrody te urzeczywistniają się już w obecnym życiu. Św. Tomasz łączy te dwa poglądy, twierdząc, że w życiu na tej ziemi nagrody te urzeczywistniają się częściowo i niejako rozpoczynają się, by w całej pełni rozkwitnąć w życiu przyszłym. Wszystkie zresztą zgodnie z duchem języka aramajskiego, w którym Ewangelia św. Mateusza była, jak się zdaje, pierwotnie napisana, wyrażają jedno i to samo, a mianowicie szczęśliwość, zapoczątkowaną na tej ziemi w postaci dóbr duchowych, a dokonaną w całej pełni w niebie przez zjednoczenie z Dobrem nieskończonym.

Q. 69, a. 3. Św. Doktor przedstawia nam prawdziwie chrześcijańskie wyczucie wartości cnót, nie znanych w filozofii świeckiej, niezrozumiałych przez jej przedstawicieli, a nawet pogardzanych przez nich, takich jak cichość, ubóstwo, pokuta, czystość, cierpliwość, pokora. W artykule mamy nadto porównanie życia kontemplacyjnego i życia czynnego pod kątem widzenia błogosławieństw oraz darów Ducha Świętego, które są ich źródłami. Do życia kontemplacyjnego odnoszą się szczególnie dwa błogosławieństwa wyrażające nagrodę za czystość serca i za tworzenie pokoju. Za pierwszą zasługę błogosławieństwo obiecuje oglądanie Pana Boga, za drugą usynowienie Boże. Inne błogosławieństwa odnoszą się do życia czynnego, które ma nas przysposobić do życia kontemplacyjnego w wieczności.

Q. 69, a. 4. Każde błogosławieństwo składa się z dwóch części: pierwsza wyraża czynność zasługującą, a druga obiecaną nagrodę. Św. Tomasz dowodzi więc z kolei że te nagrody zostały właściwie dostosowane do czynności zasługujących, stanowiąc jakby wyrównanie za doznane przykrości i cierpienia na tej ziemi.

Ludzie cnotliwi wyrzekają się nieraz wielu przyjemności i dóbr doczesnych takich, jak bogactwa i zaszczyty. Otóż Bóg obiecuje im za to królestwo niebieskie. Wyrzekają się również użycia przemocy dla zabezpieczenia siebie i swego majątku, tak niepewnego w tym życiu i powodującego tyle morderstw i wojen. Bóg więc przyrzeka cichym trwałość dóbr wiecznych, którą wyraża symbolem bezpiecznego i spokojnego posiadania ziemi. Nie szukają pociechy w przyjemnościach światowych i w pożądlnościach. Będą więc pocieszeni w życiu przyszłym. Mają odwagę zapanować nad swą miłością własną, szczególnie gdy ta zagraża możliwością nieposzanowania praw drugich ludzi. Bóg więc zapowiada sprawiedliwym, że będą nasyćeni. Nie boją zetknąć się z nędzą ludzką, świadcząc miłosierdzie potrzebującym, dlatego miłosierdzia dostąpią. Zachowują czystość stosownie do swego stanu i dzięki temu Boga będą oglądali, bo nieczystość jest tym dla duszy, czym zaćma oka czy jego zmętnienie; jak więc czystość oczu przysposabia do jasnego widzenia zmysłowego, tak czystość serca do jasnego oglądania Pana Boga. Wszędzie wnoszą z sobą pokój, naśladowując w ten sposób Boga, który jest „Księciem pokoju”, dlatego czeka ich chwała synów Bożych.

Artykuł obfituje w wiele cennych i bystrych spostrzeżeń psychologicznych, np., że „Ludzie dzicy i okrutni poprzez kłótnie i walki szukają bezpieczeństwa dla siebie, zabijając swych nieprzyjaciół” prawdziwych lub domniemanych. Sprawdza się to nie tylko w życiu jednostek, ale także w życiu między narodami. Albo takie powiedzenie, że „czynić pokój, czy to w sobie samym czy pomiędzy innymi, to okazywać, że człowiek jest naśladowcą Boga” itp.

Q. 70, a. 1. Łaciński odpowiednik wyrazu: „owoc”, a mianowicie: „fructus” jest spokrewniony z czasownikiem: „frui”, który oznacza to samo co rozkoszować się, zażywać tego, co miłe i słodkie. W przenośni, według Akwinaty, owocami nazywamy czynności człowieka, a szczególnie osiągnięcie zamierzonego celu, Podobnie bowiem jak u roślin owoce są ich ostatecznymi osiągnięciami w wyniku długotrwałych procesów życiowych, tak i człowiek jest jakby „drzewem, zasadzonym nad źródłami wód, które swój owoc wyda czasu swego, a liść jego nie opadnie, i wszystko cokolwiek czynić będzie. poszczęści się” (Ps. 1,3), jeśli oczywiście zasadza swe życie nad źródłami życiodajnych wód, jakimi są łaski Boże, cnoty oraz Dary Ducha Świętego.

Q. 70, a. 2. Owocami człowieka, względnie darów Ducha Świętego w człowieku, są wszystkie czynności cnotliwe, radujące go. Ponieważ zaś wszystkie błogosławieństwa są czynnościami cnotliwymi, spełnionymi pod wpływem darów Ducha Św., można powiedzieć, że wszystkie błogosławieństwa są owocami, ale nie odwrotnie, gdyż pojęcie „owocu” ma szerszy zakres.

Q. 70, a. 3. W tym artykule mamy głęboką analizę egzegetyczną słów z listu św. Pawła Apostoła do Galatów

(5, 22), odnoszących się do owoców Ducha Świętego. Jak zaznacza w swym komentarzu do francuskiego przekładu traktatu o sprawnościach o. R. Bernard O.P w tym objaśnieniu słów Apostoła Narodów odbija się jakby w zwierciadle wielkość

duszy Doktora Anielskiego. Opisuje bowiem, jakby z własnego doświadczenia, rozkwit łaski uświęcającej w duszy zjednoczonej z Bogiem, owocującej czynami cnót i darów Ducha Świętego. To owocowanie opiera się na dojrzałości życia duchowego, które utożsamia się z uświęceniem całej istoty człowieka oraz wszystkich jego uzdolnień i czynności. Niemniej dojrzałość ta przejawia się w różnych stopniach rozwoju działalności Ducha Świętego w nas. Podstawą tego owocowania jest obecność samego Boga w naszej duszy. W tym owocowaniu współdziałają wszystkie cnoty i dary Ducha Świętego. Są to więc owoce nie tylko naszych wysiłków duchowych, ale przede wszystkim działalności Ducha Świętego w naszym życiu.

Q. 70, a. 4. Przez uczynki ciała Apostoł Narodów, a za nim św. Tomasz, rozumie to wszystko, co czyni człowiek pod wpływem nieuporządkowanych pożądliwości, choćby ich bezpośrednim źródłem nie był rozstrój w samym ciele ludzkim, spowodowany przez grzech pierworodny, który zerwał to Boże sprzęgło w postaci sprawiedliwości pierwotnej, doskonale harmonizującej i jednoczącej siły psychiczne z siłami ciała. Zerwanie tego sprzęgła spowodowało, że poszczególne siły naszej duszy i naszego ciała, działając zgodnie ze swą naturą, ale rozdarte wewnętrznie, ciągną człowieka w różnych, jakżeż często przeciwnych sobie kierunkach. Nie zawsze się nam chce ująć niejako w garść te rozkiełznane popędy i zamiast opanować je i pokierować nimi, ulegamy im i poddajemy się ich kierownictwu. Nie dziwny się, że Apostoł do uczynków ciała zaliczył tak duchowe, zdawałoby się, grzechy jak nieprzyjaźnie, zawiści, niesnaski, kacerstwa, bo i one, mimo że są czynnościami rozumu czy woli, rodzą się w człowieku pod naporem rozprężonych i nieujarzmionych pożądliwości cielesnych. Historia Kościoła w XVI wieku, a także smutne i bolesne załamania wielu księży w obecnych czasach, świadczą, że herezje czyli kacerstwa miały swe źródło nie tyle w błędnej spekulacji teologicznej ile w zarozumiałości i w lubieżności, które zresztą często łączą się z sobą; czasem u sprawców danego błędu, a czasem u tych, którzy nie chcieli lub nie umieli zgodnie z zasadami Ewangelii zwalczać błędu bez nienawiści względem błądzących.

Artykuł św. Tomasza, zamykający cały traktat o sprawnościach, będąc jakby jego ostatnim akordem, a zarazem jakby pomostem z następnym traktatem o wadach i grzechach nie rozbrzmiewa pesymizmem, ale tętni wiarą w niezmożoną potęgę dobra i jego ostateczne zwycięstwo nad złem, które usiłuje w nas rozpanoszyć się; gdyż dobro jest zgodne z naszą naturą, uczynki zaś grzeszne są z nią niezgodne. Trzeba tylko, byśmy poddali się działaniu Bożemu w nas, i w oparciu o pomoc Bożą w postaci łaski i darów Ducha Świętego, dzielnie zabrali się do samowychowania przez należyte usprawnienie całej naszej osobowości, by przetrworzyć ją w żywy, rozkwitający blaskiem cnót obraz Boży.

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OBJAŚNIONYCH TERMINÓW ŚW. TOMASZA W TRAKTATACH O SPRAWNOŚCIACH

- Akt = istność: o.q.49, a.5; q.50, a.2.
Akt = uczynek, czynność: q.1, a.1.
Cel ostateczny: o.q.62, a.1.
Charakter. o.q.61, a.3.
Cnota - virtus: q.55, a.1; o.q.55, a.1, 3.
Cecha = accidens: o.q.49, a.1.
Dar Ducha Św.: q.68, a.1. i nn.
Dobro = bonum: o.q.55, a.3.
Domysł: q.57, a.6, 3m; o.q.57, a.6.
Doskonałość: q.52, a.1.
Dowolność: o.q.59, a.5.
Dyspozycja = przysposobienie : o.q.49, a.1.
Działanie = operatio: o.q.60, a.2.
Dzielność = virtus: o.q.56, a.3.
Dziedziczność: o.q.63, a.1.
Eubulia = rozważność: o.q.57, a.6.
Eutrapelia = wesołość: q.60, a.5.
Forma = istność: o.q.50, a.2.
Gatunek = species: o.q.51, a.1; o.q.1, a.1.
Geny: o.q.63, a.1.
Gniew: o.q.59, a.1.
Główne cnoty. o.q.61, a.1.
Intelekt = umysł: o.q.57, a.1.
Instynkt: o.q.50, a.3.
Istnienie = existentia: o.q.49, a.3; q.50, a.2.
Istność = actus: o.q.49, a.3; q.50, a.2.
Istota = essentia: o.q.49, a.3; q.50, a.2.
Istotowo = essentialiter.
Istotność = forma = zaczyn: o.q.50, a.2.
Istotnościowo = formaliter: o.q.50, a.2.
Jakość = qualitas: o.q.49, a.2.
Jestestwo = substantia: o.q.14, a.4; q. 49, a.1.
Kardynalny: o.q.61, a.1.
Konieczny: o.q.57, a.5.
Materia = tworzywo: o.q.50, a.2.
Mądrość: o.q.57, a.2; q.66, a.5.
Miłość = amor; charitas. o.q.59, a.1.
Moc = virtus: o.q.49, a.4.
Moralny: o.q.58, a.1.
Możność = potentia: o.q.49, a.3.
Nadzieja = spes: o.q.67, a.4.
Namiętność = passio(?): o.q.59, a.1.

Nauka = scientia (?): o.q.57, a.2.
 Natura: o.q.51, a.1; q.63, a.1.
 Nawyk: o.q.52,a.2; o.q.58, a.1.
 Nienawiść: o.q.59, a.1.
 Obyczaj = mos: q.58, a.1; o.q.58, a.1.
 Odwaga: o.q.59, a.1.
 Owoc = fructus: q.70, a.1; o.q.70, a.1.
 Passio = uczucie: o.q.59, a.1.
 Podmiot = subiectum: q.50, a.1.
 Pojętność = intellectus: q.57, a.2; o.q.57, a.2.
 Popęd = appetitus: q.54, a.1; o.q.56, a.4.
 Popęd zdobywczy = vis irascibilis
 Popęd do walki =vis irascibilis
 Popęd do przyjemności = vis concupiscibilis
 Popęd zasadniczy = vis concupiscibilis.
 Pożądanie = concupiscentia: o.q.58, a.3.
 Prawda teoretyczna i praktyczna: o.q.57, a.5.
 Prawo wysiłku: o.q.52, a.3.
 Prawość woli = rectitudo: o.q.56, a; q.57, a.5.
 Przeciwnieństwo: q.67, a.3.
 Przedmiot = obiectum: o.q.54, a.2.
 Przypadłość = accidens: o.q.49, a.1.
 Przyrodzone: q.63, a.1.
 Przystosowanie =dispositio: o.q.49, a.2 i 3.
 Przyjemność = delectatio: q.60, a.4.
 Przytomność umysłu = gnome: q.57, a.6.
 Roztropność: o.q.57, a.6.
 Rozsądnosc = synesis: o.q.57 a.6.
 Rozważność = eubulia: o.q.57, a.6.
 Różnica gatunkowa: o.q.51, a.1; o.q.1, a.3.
 Sprawność = habitus: o.q.49, a.2; a.4; q.50, a.1; q.51, a.3.
 Substantia = jestestwo: o.q.49, a.1.
 Sztuka = ars =umiejętność: o.q.57, a.3.
 Środowisko: o.q.63, a.1.
 Środek cnoty = medium = umiar. o.q.64, a.1.
 Teoretyczne cnoty = speculativae: o.q.57, a.1.
 Tworzywo = materia: o.q.50, a.2.
 Tworzenie = operatio: o.q.57, a.1; q.64, a.3.
 Uczucia = passiones: o.q.59, a.1.
 Umiejętności = artes: q.57 na.3; o.q.57, a.3.
 Umiar = medium: o.q.64, a.2.
 Umysł = intellectus: o.q.50, a.4; q.57, a.1.
 Uniwersalizm: o.q.49, a.1.
 Uzdolnienie: o.q.49, a.2.
 Wiara: o.q.67, a.3.
 Wlane cnoty: o.q.63, a.3.

Władze psychiczne: o.q.50, a.2.
Własności: o.q.49, a.2.
Wrodzone = naturalis (?): o.q.51, a.1.
Wychowanie: przedmowa tłumacza.
Wzruszenie = passio (?): o.q.59, a.1.
Zasada = principium: o.q.49, a.3.
Zaczyn = forma: o.q.54, a.1.
Złoty Środek = medium virtutis: o.q.64, a.1.
Zwyczaj: o.q.58, a.1.
Zróżnicowanie: o.q.54, a.1.
Życie: o.q.54, a.1.

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Zagadnienie sprawności w literaturze polskiej najlepiej opracował o. Jacek Woroniecki w swej Katolickiej etyce wychowawczej, tomy I i II, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948, a częściowo także w Wychowaniu człowieka, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1961.

Cenny jest również przekład Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa, dokonany przez prof. Daniełę Gromską. Biblioteka Klasyków Filozofii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1956.

Zagadnienie o sprawnościach opracował we francuskim przekładzie Sumy Teologicznej o. R. Bernard O.P. (Saint Thomas d'Aquinn *Somme Théologique, La Vertu t. I et II*, Editions de la Revue des Jeunes); w niemieckim zaś przekładzie o. Frodolin Utz (Thomas von Aquinn *Grundlagen der menschlichen Handlung I - II* 1940, XI Band).

Szczegółową literaturę o sprawnościach i cnotach znaleźć można w łacińskim jednotomowym wydaniu Sumy: S. Thomae de Aquinon *Summa Theologiae*, Editiones Paolinae, Roma 1962, szczególnie na stronach 751, 752, 774 i n.

SPIS RZECZY

| | |
|--|-------|
| WSTĘP | |
| ZAGADNIENIE 49. O ISTOCIE SPRAWNOŚCI | |
| Artykuł 1. Czy sprawność jest jakością? | |
| Artykuł 2. Czy sprawność jest określonym gatunkiem jakości? | |
| Artykuł 3. Czy sprawność wyraża stosunek do czynu? | |
| Artykuł 4. Czy sprawności są konieczne? | |
| | |
| ZAGADNIENIE 50. O PODMIOCIE SPRAWNOŚCI | |
| Artykuł 1. Czy w ciele są sprawności? | |
| Artykuł 2. Czy dusza jest podmiotem sprawności ze względu na swą istotę, czy też ze względem na swe władze? | |
| Artykuł 3. Czy władze zmysłowe mogą być podmiotem sprawności? | |
| Artykuł 4. Czy w umyśle może być jakaś sprawność? | |
| Artykuł 5. Czy w woli może być jakaś sprawność? | |
| Artykuł 6. Czy w Aniołach są sprawności? | |
| | |
| ZAGADNIENIE 51. O WYTWÓRCZEJ PRZYCZYNNIE SPRAWNOŚCI | |
| Artykuł 1. Czy natura wytwarza jakąś sprawność? | |
| Artykuł 2. Czy uczynki są źródłem jakiejś sprawności? | |
| Artykuł 3. Czy jeden uczynek może zrodzić sprawność? | |
| Artykuł 4. Czy istnieją sprawności wlane przez Boga? | |
| | |
| ZAGADNIENIE 52. O ROZWOJU SPRAWNOŚCI | |
| Artykuł 1. Czy sprawności powiększają się? | |
| Artykuł 2. Czy sprawności zwiększają się przez dodawanie? | |
| Artykuł 3. Czy każdy uczynek zwiększa sprawność? | |
| | |
| ZAGADNIENIE 53. O ZNISZCZENIU I ZMNIEJSZANIU SIĘ SPRAWNOŚCI ... | |
| Artykuł 1. Czy sprawność może ulec zniszczeniu? | |
| Artykuł 2. Czy sprawność może się zmniejszać? | |
| Artykuł 3. Czy sprawność ulega zniszczeniu lub zmniejszeniu wskutek samego zaprzestania czynności? | |
| | |
| ZAGADNIENIE 54. O ZRÓŻNICOWANIU SPRAWNOŚCI | |
| Artykuł 1. Czy w jednej władzy psychicznej może być wiele sprawności? | |
| Artykuł 2. Czy o zróżnicowaniu sprawności. stanowi ich przedmiot? | |
| Artykuł 3. Czy sprawności różnią się ze względu na dobro i zło? | |
| Artykuł 4. Czy jedna sprawność jest. złożona z wielu? | |
| | |
| O CNOTACH | |
| | |
| ZAGADNIENIE 55. O ISTOCIE CNOTY | |

- Artykuł 1. Czy ludzka cnota jest sprawnością?
- Artykuł 2. Czy cnota ludzka to sprawność w działaniu?
- Artykuł 3. Czy cnota ludzka jest dobrą sprawnością?
- Artykuł 4. Czy określenie cnoty jest właściwe?

ZAGADNIENIE 56. O PODMIOCIE CNÓT

- Artykuł 1. Czy władza duszy może być podmiotem cnoty?
- Artykuł 2. Czy jedna cnota może być w wielu władzach psychicznych?
- Artykuł 3. Czy umysł może być podmiotem cnoty?
- Artykuł 4. Czy popęd do walki i popęd zasadniczy jest podmiotem cnoty?
- Artykuł 5. Czy zmysłowe władze poznawcze są podmiotem cnoty?
- Artykuł 6. Czy wola może być podmiotem cnoty?

ZAGADNIENIE 57 O CNOTACH UMYSŁOWYCH

- Artykuł 1. Czy teoretyczne sprawności umysłowe są cnotami?
- Artykuł 2. Czy są tylko trzy teoretyczne sprawności umysłowe: mądrość, wiedza i pojętność?
- Artykuł 3. Czy taka sprawność umysłowa, jaką jest sztuka, należy do cnót?
- Artykuł 4. Czy roztropność jest cnotą różną od sztuki?
- Artykuł 5. Czy roztropność jest sztuką konieczną dla człowieka?
- Artykuł 6. Czy rozważa, rozsądność i przytomność umysłu są cnotami przynależnymi do roztropności?

O CNOTACH OBYCZAJOWYCH.....

ZAGADNIENIE 58. O RÓŻNICY MIĘDZY CNOTAMI OBYCZAJOWYMI I UMYSŁOWYMI

- Artykuł 1. Czy każda cnota jest moralna, czyli obyczajowa?
- Artykuł 2. Czy cnota obyczajowa różni się od umysłowej?
- Artykuł 3. Czy podział na cnoty obyczajowe i umysłowe jest dostateczny?
- Artykuł 4. Czy cnota obyczajowa może być bez cnoty umysłowej?
- Artykuł 5. Czy cnota umysłowa może być bez cnoty obyczajowej?

ZAGADNIENIE 59. O STOSUNKU CNÓT OBYCZAJOWYCH DO UCZUĆ

- Artykuł 1. Czy cnota obyczajowa jest uczuciem?
- Artykuł 2. Czy uczucie może towarzyszyć cnotie obyczajowej?
- Artykuł 3. Czy smutek może towarzyszyć cnotie obyczajowej?
- Artykuł 4. Czy każda. cnota obyczajowa odnosi się do uczuć?
- Artykuł 5. Czy możliwa jest jakaś cnota obyczajowa bez uczucia?

ZAGADNIENIE 60. O ZRÓŻNICOWANIU CNÓT OBYCZAJOWYCH

- Artykuł 1. Czy jest tylko jedna cnota obyczajowa?
- Artykuł 2. Czy cnoty obyczajowe odnoszące się do działania różnią się od cnót odnoszących się do uczuć?
- Artykuł 3. Czy tylko jedna cnota odnosi się do działań?
- Artykuł 4. Czy istnieją różne cnoty obyczajowe w stosunku do różnych uczuć?

Artykuł 5. Czy cnoty obyczajowe różnią się podług różnych przedmiotów uczuć?

ZAGADNIENIE 61. O CNOTACH KARDYNALNYCH CZYLI GŁÓWNYCH

Artykuł 1. Czy cnoty obyczajowe należy zwać głównymi czyli kardynalnymi?

Artykuł 2. Czy są cztery cnoty kardynalne?

Artykuł 3. Czy raczej inne cnoty, niż cztery powyższe, należy zaliczyć do cnot głównych?

Artykuł 4. Czy cztery cnoty kardynalne różnią się między sobą?

Artykuł 5. Czy słuszny jest podział cnot kardynalnych na obywatelskie, oczyszczające, wzorcze oraz takie, które przysługują tym, którzy mają już oczyszczoną duszę?

ZAGADNIENIE 62. O CNOTACH TEOLOGICZNYCH CZYLI BOSKICH

Artykuł 1. Czy istnieją cnoty teologiczne?

Artykuł 2. Czy cnoty teologiczne różnią się od cnot umysłowych i obyczajowych?

Artykuł 3. Czy wiarę, nadzieję i miłość słusznie zalicza się do cnot teologicznych?

Artykuł 4. Czy wiara wyprzedza nadzieję a nadzieja miłość?

ZAGADNIENIE 63 . O PRZYCZYNNIE CNÓT

Artykuł 1. Czy są cnoty wrodzone?

Artykuł 2. Czy przyzwyczajenie do pewnych uczynków wytwarza w nas cnotę?

Artykuł 3. Czy są w nas jakieś wlane cnoty obyczajowe?

Artykuł 4. Czy cnota, którą zdobywamy przez przyzwyczajenie się do dobrych czynności, należy do tego samego gatunku, co cnota wlana?

ZAGADNIENIE 64. O ZŁOTYM ŚRODKU CNÓT, CZYLI UMIARZE

Artykuł 1. Czy cnoty obyczajowe polegają na umiarze?

Artykuł 2. Czy umiar w cnotie obyczajowej jest rzeczowy, czy rozumowy?

Artykuł 3. Czy cnoty umysłowe polegają na umiarze?

Artykuł 4. Czy cnoty teologiczne polegają na umiarze?

ZAGADNIENIE 65. O ZWIĄZKU MIĘDZY CNOTAMI

Artykuł 1. Czy cnoty obyczajowe są nawzajem powiązane?

Artykuł 2. Czy cnoty obyczajowe mogą być bez miłości?

Artykuł 3. Czy miłość może być bez cnot obyczajowych?

Artykuł 4. Czy wiara i nadzieja może być bez miłości?

Artykuł 5. Czy miłość może być bez wiary i nadziei?

ZAGADNIENIE 66. O RÓWNOŚCI CNÓT

Artykuł 1. Czy cnota może być większa lub mniejsza?

Artykuł 2. Czy wszystkie cnoty istniejące w tym samym człowieku, są sobie równe?

Artykuł 3. Czy cnoty obyczajowe są wyższe od umysłowych?

Artykuł 4. Czy sprawiedliwość jest cnotą główną pomiędzy cnotami obyczajowymi?

Artykuł 5. Czy mądrość jest największą pośród cnot umysłowych?

Artykuł 6. Czy miłość jest największą cnotą teologiczną?

ZAGADNIENIE 67. O TRWANIU CNÓT W PRZYSZŁYM ŻYCIU

- Artykuł 1. Czy cnoty obyczajowe pozostaną w przyszłym życiu po śmierci?
- Artykuł 2. Czy cnoty umysłowe pozostaną w przyszłym życiu?
- Artykuł 3. Czy wiara pozostaje w życiu pośmiertnym?
- Artykuł 4. Czy nadzieja zostanie po śmierci w stanie chwały?
- Artykuł 5. Czy coś z wiary i nadziei pozostanie w stanie chwały?
- Artykuł 6. Czy miłość pozostanie w życiu pośmiertnym w chwale wiecznej?

ZAGADNIENIE 68. O DARACH DUCHA ŚWIĘTEGO

- Artykuł 1. Czy dary różnią się od cnót?
- Artykuł 2. Czy dary są konieczne do zbawienia?
- Artykuł 3. Czy dary Ducha Świętego są sprawnościami?
- Artykuł 4. Czy właściwie są wymienione dary Ducha Świętego?
- Artykuł 5. Czy istnieje związek między darami Ducha Świętego?
- Artykuł 6. Czy dary Ducha Świętego pozostaną w wiecznej Ojczyźnie?
- Artykuł 7. Czy Izajasz wylicza dary Ducha Świętego podług stopnia ich godności?
- Artykuł 8. Czy cnoty są wyższe od darów Ducha Świętego?

ZAGADNIENIE 69. O BŁOGOSŁAWIENSTWACH

- Artykuł 1. Czy błogosławieństwa różnią się od cnót i darów?
- Artykuł 2. Czy nagrody podane w błogosławieństwach odnoszą się do obecnego życia?
- Artykuł 3. Czy Ewangelie odpowiednio wyliczają błogosławieństwa?
- Artykuł 4. Czy w tych błogosławieństwach nagrody są odpowiednio wymienione?

ZAGADNIENIE 70. O OWOCACH DUCHA ŚWIĘTEGO

- Artykuł 1. Czy owoce Ducha Świętego są czynnościami?
- Artykuł 2. Czy owoce Ducha Świętego różnią się od błogosławieństw?
- Artykuł 3. Czy Apostoł odpowiednio wylicza owoce Ducha Świętego w liście do Galatów?
- Artykuł 4. Czy owoce Ducha Świętego sprzeciwia ją się uczynom ciała?

ODNOŚNIKI

OBJAŚNIENIA

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OBJAŚNIONYCH TERMINÓW

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE