

ŚW. TOMASZ Z AKWINU
SUMA TEOLOGICZNA
Tom 22

UMIARKOWANIE

(2-2, qu. 141-170)

Przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył:
Ks. Stanisław Bełch

„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 22

1. Traktat: UMIARKOWANIE
2. Odnosniki do tekstu
3. Objasnienia tłumacza

ZAGADNIENIE 141.

O UMIARKOWANIU

Zajmiemy się teraz badaniem umiarkowania. Najpierw zastanowimy się nad samym umiarkowaniem, następnie zaś nad jego częściami, a wreszcie nad tyczącymi go przykazaniami. Co do pierwszego, trzeba najpierw zbadać naturę umiarkowania, a następnie przeciwne mu występki.

W związku z pierwszym szukać będziemy odpowiedzi na osiem pytań: 1. Czy umiarkowanie jest cnotą? 2. Czy jest cnotą specjalną? 3. Czy dotyczy tylko pożądań? 4. Czy dotyczy tylko przyjemności dotyku? 5. Czy dotyczy przyjemności smaku jako osobnego zmysłu, czy też jako pewnego rodzaju dotyku? 6. O prawidło (normie) umiarkowania. 7. Czy jest ono cnotą kardynalną czyli główną? 8. Czy jest najważniejszą z cnót?

Artykuł 1.

CZY UMIARKOWANIE JEST CNOTĄ ? (1)

Nie wydaje się, by umiarkowanie było cnotą.

1. Cnota nie sprzeciwia się skłonnościom natury, a to dlatego, bo, jak powiedziano w Etyce1), jest ona wymogiem naturalnej skłonności. Natomiast umiarkowanie odciąga od przyjemności, do których, jak powiedziano w Etyce2), skłania nas natura.

2. Jak powiedziano wyżej3), cnoty są wzajemnie powiązane, natomiast są ludzie mający umiarkowanie, którzy nie mają innych cnót; wielu bowiem ludzi umiarkowanych jest chciwcami lub tchórzami.

3. Każda cnota ma jakiś odpowiadający jej dar Ducha świętego, jak o tym była mowa wyżej4). Natomiast nie wydaje się, by można umiarkowaniu przydzielić jakiś stosowny dlań dar, jako że z tego co wyżej powiedziano wynika, iż wszystkie dary przydzielono innym cnotom.

Przeciwego zdania jest jednak Augustyn, który mówi5): „Jest cnota, która zwie się umiarkowaniem”.

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej6) sama natura cnoty ma to do siebie, że skłania człowieka do dobra. Dobroć zaś człowieka polega na byciu zgodnie z rozumem, jak mówi Dionizy7). Dlatego cnotą ludzką jest to co skłania człowieka do tego, co jest według rozumu. Do tego skłania zaś umiarkowanie, którego sama nazwa wskazuje na opanowanie lub umiar, który sprawia rozum; wobec tego umiarkowanie jest cnotą.

Ad 1. Natura skłania każdą rzecz do tego, co jest dla tej rzeczy odpowiednie; dlatego człowiek pragnie przyjemności stosownej dla siebie. Ponieważ zaś człowiek jako taki jest rozumny (rationalis), wobec tego te tylko przyjemności są dla człowieka stosowne, które są zgodne z rozumem, i od tych umiarkowanie nie odciąga, lecz od tych, które są rozumowi przeciwne. Stąd wynika, że umiarkowanie nie sprzeciwia się skłonnościom natury ludzkiej, lecz się z nimi zgadza. Jeśli zaś sprzeciwia się czemuś w naturze ludzkiej, to tylko zwierzęcej skłonności natury, buntującej się przeciw rozumowi. (2)

Ad 2. Brane jako pełna cnota, umiarkowanie zawsze łączy się z roztropnością, której ludzie moralnie zepsuci nie mają. Dlatego ludzie nie mający innych cnót, a podlegli wadom przeciwnym tym cnotom, nie mają umiarkowania jako cnoty, lecz sprawują się w sposób umiarkowany dzięki pewnemu naturalnemu usposobieniu. Pewne bowiem niedoskonałe cnoty są człowiekowi przyrodzone, o czym była już mowa poprzednio⁸), albo nabyte drogą nawyku, te jednak, bez roztropności, nie są w pełni rozumne, jak powiedziano wyżej⁹). (3)

Ad 3. Umiarkowaniu odpowiada dar bojaźni, dzięki któremu człowiek powściąga się od przyjemności zmysłowych, jak o tym mówi Psalmista¹⁰): „Przebij bo jaźnią swoją ciało moje”. Wprawdzie dar bojaźni głównie dotyczy Boga, którego obrazy unika, i pod tym względem odpowiada cnocie nadziei (o czym była mowa wyżej¹¹), może jednak drugorzędnie dotyczyć wszystkiego, czegokolwiek człowiek wystrzega się, by uniknąć obrazy Boga. Jeśli zaś do czego potrzebuje człowiek bojaźni Bożej, to przede wszystkim do uniknięcia tego, co najbardziej wabi i pociąga, a to jest przedmiotem umiarkowania; dlatego dar bojaźni Bożej łączy się także z umiarkowaniem. (4).

Artykuł 2.

CZY UMIARKOWANIE JEST CNOTĄ OSOBNĄ ?

Nie wydaje się, by umiarkowanie było cnotą osobną.

1. Augustyn mówi¹), że „do umiarkowania. należy zachować Bogu człowieka nieskażonym i nie zepsutym”. A ponieważ dokonywanie tego należy do każdej cnoty, wobec tego umiarkowanie jest cnotą ogólną.

2. Według Ambrożeo²), „umiarkowanie ma na uwadze przede wszystkim równowagę i spokój ducha i tego głównie szuka.” A ponieważ to sama daje każda cnota, więc umiarkowanie jest cnotą ogólną.

3. Według Cycerona³), „piękno i wierność (5) są nierozdzielne” oraz „wszystko co prawe jest zarazem piękne”. A ponieważ piękno moralne jest cechą umiarkowania, przeto umiarkowanie nie jest cnotą osobną.

Przeciwnego zdania jest jednakże Filozof, który uważa umiarkowanie za cnotę osobną⁴).

Odpowiedź: Według utartego sposobu mówienia niektóre nazwy powszechne są używane na oznaczenie jakiejś rzeczy pojedynczej, wybijającej się wśród innych określanych tą nazwą. Tak np. mianem „miasto” oznaczamy Rzym. Podobnie jest z nazwą „umiarkowanie”, której można używać w znaczeniu ogólnym lub szczegółowym. Umiarkowanie brane ogólnie nie jest cnotą osobną, lecz ogólną, ponieważ pojęcie umiarkowania oznacza pewne usposobienie lub umiar nałożony przez rozum na ludzkie działania i uczucia, a to zachodzi w każdej cnocie. Jednakże umiarkowanie i męstwo różnią się istotnie, nawet gdy obie te cnoty brane są w znaczeniu ogólnym. Umiarkowanie bowiem odciąga człowieka od tego, co wbrew rozumowi nęci jego żądze; natomiast męstwo pobudza do wytrzymania i do atakowania tego, przed czym człowiek ucieka z pogwałceniem dobra moralnego. Brane w znaczeniu określonym i właściwym, umiarkowanie powściąga pożądanie przed tym, co człowieka najbardziej wabi; tak brane, umiarkowanie jest cnotą osobną, bo ma osobną materię, podobnie jak męstwo.

Ad 1. Dążenia ludzkie psuje przede wszystkim to, co pociąga człowieka do odstąpienia od reguły rozumu i prawa Bożego. Dlatego, jak nazwa umiarkowania może mieć dwa wyżej podane znaczenia, tak i nazwa nieskazitelności, którą Augustyn przydziela umiarkowaniu.

Ad 2. Jak o tym będzie zaraz mowa⁵⁾, to, czego dotyczy umiarkowanie, może jak najbardziej wytrącić ducha ludzkiego z równowagi ponieważ są to rzeczy dla człowieka naturalne. Dlatego równowagę ducha przypisuje się w sposób szczególny umiarkowaniu, pomimo że tę równowagę sprawiają również inne cnoty.

Ad 3. Wprawdzie piękno jest cechą każdej cnoty, to jednak przydziela się je głównie umiarkowaniu, a to z dwu powodów: 1. Z powodu powszechnej treści umiarkowania, z którego pochodzi spokojna i stosowna proporcja, na której, według Dionizego⁶⁾, polega istota piękna. 2. Ponieważ to, od czego powściąga umiarkowanie, jest czymś w człowieku najniższym, należącym do jego natury zwierzęcej, jak o tym za chwilę będzie mowa⁷⁾, i zdolnym człowieka najbardziej splamić. Dlatego piękność przypisuje się głównie umiarkowaniu, jako temu, które głównie chroni człowieka przed brzydotą. Z tego też powodu głównie umiarkowaniu przydziela się czesność. Mówi bowiem Izydor⁸⁾: „Czesny wolny od brzydoty; czesność bowiem jest jakby stanem czci”. (6) To zaś najbardziej zachodzi w umiarkowaniu, które, jak o tym będzie mowa później⁹⁾, wyklucza najgorzej hańbiące występki.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM UMIARKOWANIA SĄ TYLKO ŻĄDZE I PRZYJEMNOŚCI? (7)

Wydaje się, że umiarkowanie nie dotyczy tylko samych żądz i przyjemności.

1. Mówi Cyncero¹⁾, że „umiarkowanie wyraża się nieugiętym i mądrym panowaniem rozumu nad rozkoszą i innymi burzliwymi siłami ducha.” Ponieważ owe burzliwe siły ducha to wszystkie namiętności, dlatego umiarkowanie dotyczy nie samych tylko żądz i przyjemności.

2. „Przedmiotem cnoty jest to co trudne i dobre”²⁾. Lecz trudniej jest miarkować lęk, zwłaszcza wobec niebezpieczeństwa śmierci, niż panować nad żądzami i przyjemnościami, które są niczym wobec cierpień i niebezpieczeństwa śmierci, jak to mówi Augustyn³⁾. wydaje się więc, że umiarkowanie nie zajmuje się głównie żądzami i przyjemnościami.

3. Według Ambrozego umiarkowanie zaprowadza „wdzięk ładu”⁴⁾ (8). Zaś według Cyncerona⁵⁾ do umiarkowania należy „uspokajanie zaburzeń ducha i ład rzeczy”. Lecz ład należy zaprowadzić nie tylko w dziedzinie pożądań i przyjemności, lecz także w czynnościach zewnętrznych i we wszystkim co zewnętrzne. Zatem umiarkowanie ma zajmować się nie tylko samymi pożadaniami i przyjemnościami.

Przeciwnego zdania jest Izydor⁶⁾, który mówi, że umiarkowanie jest czymś, co „kieżna lubieżność pożądań”.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁷⁾, rzeczą cnoty moralnej jest obronić dobro moralne przed buntującymi się przeciw rozumowi namiętnościami. Ruch zaś namiętności ducha jest dwojaki, jak to powiedziano wyżej przy omawianiu namiętności⁸⁾. Jeden wyraża się dążeniem siły zmysłowej do osiągnięcia dobra

zmysłowego i cielesnego; drugi zaś unikaniem zmysłowego i cielesnego zła. Pierwszy z tych ruchów dążeniowej siły zmysłowej staje w konflikcie z rozumem przez nieumiarkowanie. Brane bowiem w nich samych, dobra zmysłowe i cielesne nie są czymś sprzecznym z rozumem, lecz raczej mu służą jako narzędzia, poprzez które rozum osiąga cel sobie właściwy. Konflikt zachodzi dopiero wtedy, gdy te siły dążą do tych dóbr niezgodnie z ładem rozumowym. Dlatego do cnoty moralnej należy doprowadzić do ładu namiętności zdążające do dobra.

Natomiast ruch sił zmysłowych, polegający na ucieczce od zmysłowego zła, sprzeciwia się rozumowi nie swym nieumiarem, lecz przede wszystkim swymi skutkami; przez to mianowicie, że ktoś, celem uniknięcia zła zmysłowego i cielesnego towarzyszącego nieraz dążeniu do dobra moralnego, odstępuje w konsekwencji od samego dobra moralnego. Tutaj rola cnoty moralnej polega na daniu trwałości w dobru moralnym. (9)

Dlatego, jak cnota męstwa, którego rola polega na umocnianiu, ma za swój właściwy przedmiot skłonność ucieczki przed złem cielesnym, czyli strach — a w konsekwencji także śmiałość (10), która w nadziei osiągnięcia dobra rzuca się na to co wzbudza strach — tak i umiarkowanie, które oznacza zaprowadzanie ładu, głównie dotyczy namiętności dążących do dobra zmysłowego, a więc żądź i przyjemności; w konsekwencji zaś dotyczy smutków wynikłych z nieobecności tych przyjemności. Bo, jak śmiałość budzi się wobec czegoś strasznego, tak smutek powstaje w wyniku braku zmysłowych przyjemności.

Ad 1. Jak powiedziano wyżej⁹⁾, namiętności, których funkcja polega na ucieczce od zła, są poprzedzone namiętnościami dążenia do osiągnięcia dobra, a namiętności mocne są poprzedzone namiętnościami zwykłymi. Wobec tego, doprowadzając do ładu bezpośrednio namiętności dążące do dobra, w konsekwencji umiarkowanie wpływa na ład wszystkich innych namiętności, jako że z ładu pierwszych pochodzi ład drugich. Kto bowiem pożąda z umiarem, w konsekwencji jego uczucia nadziei będą umiarkowane, a również umiarkowanym będzie jego smutek z braku przyjemności.

Ad 2. Żądź to mocny pęd siły dążeniowej ku przyjemności. Popęd ten musi być okiełznany, a dokonuje tego umiarkowanie. Natomiast bojaźń jest cofaniem się ducha przed jakimś złem; przeciw temu potrzebuje człowiek umocnienia ducha, czego dokonuje męstwo. Dlatego przedmiotem właściwym umiarkowania są żądź, a męstwa lęk.

Ad 3. Czyny zewnętrzne pochodzą z namiętności wewnętrznych. Dlatego ich ład zależy od ładu namiętności wewnętrznych.

Artykuł 4.

CZY PRZEDMIOTEM UMIARKOWANIA SĄ TYLKO POŻĄDLIWOŚCI I PRZYJEMNOŚCI DOTYKU ?

Wydaje się, że przedmiotem umiarkowania. nie są same tylko pożądlivości i przyjemności dotyku.

1. Mówi Augustyn¹⁾, że „rolą umiarkowania jest powściągać i uspokajać żądź zwracające nas ku temu, co nas odwraca od praw Bożych i od używania owoców Jego

dobroci”; a zaraz po tych słowach dodaje, że „obowiązkiem umiarkowania jest doprowadzić do zlekceważenia wszystkich ponęt cielesnych i sławy u tłumu”. Lecz nie tylko sama żądza przyjemności zmysłu dotyku odwraca nas od praw Bożych, lecz także przyjemności innych zmysłów, które również należą do ponęt cielesnych. To samo można powiedzieć o żądzy bogactw i sławy światowej. Dlatego to mówi Apostoł²): „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość (łakomstwo)”. Tak zatem umiarkowanie nie dotyczy samych tylko przyjemności dotyku.

2. Mówi Filozof³), że „kto jest godnym rzeczy małych i nimi się zadawała, jest umiarkowany, ale nie wielkoduszny”. Te zaś „rzeczy małe lub wielkie”, o jakich mówi Filozof, to mała lub wielka cześć. Otóż cześć nie jest przyjemnością dotyku, lecz intelektu.

3. Co z jakiegoś powodu należy do tego samego rodzaju, należy też z tego samego powodu do materii jakiejś cnoty. A ponieważ wszystkie przyjemności zmysłowe są tego samego rodzaju, dlatego z tego samego powodu należą też do materii umiarkowania.

4. Przyjemności duchowe są większe niż cielesne, jak to powiedziano wyżej⁴) przy omawianiu namiętności. Lecz niekiedy ludzie porzucają prawa Boskie i wyzbywają się cnoty z powodu pożądania przyjemności duchowych, np. z powodu ciekawości i żądzy wiedzy. Przecież diabeł obiecywał pierwszym rodzicom wiedzę mówiąc⁵): „Będziecie jako bogowie, wiedząc dobre i złe”. Zatem umiarkowanie rozciąga się szerzej niż na same tylko przyjemności dotyku.

5. Gdyby przyjemności dotyku były własną materią umiarkowania, umiarkowanie musiałoby obejmować wszystkie przyjemności dotyku. W rzeczywistości jednakże tak nie jest, bo nie obejmuje ona przyjemności pochodzących z zabaw.

Przeciwnego zdania jest jednak Filozof, który mówi⁶), że „przedmiotem własnym umiarkowania są pożądlivości i przyjemności dotyku”.

Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule poprzednim, umiarkowanie dotyczy pożądań i przyjemności, a męstwo — lęku i śmiałości. Wszakże męstwo zajmuje się lękiem i śmiałością tylko w stosunku do największego zła, które niszczy życie, a tym jest niebezpieczeństwo śmierci. Dlatego i umiarkowanie winno dotyczyć tylko pożądań największych przyjemności. A ponieważ przyjemność wynika z czynności naturalnych, wobec tego te przyjemności są najsilniejsze, które wynikają z czynności najbardziej naturalnych. Dla istot takich jak człowiek najbardziej naturalnymi są czynności utrzymywania życia indywidualnego drogą jedzenia i picia oraz życia gatunku drogą połączenia się mężczyzny z niewiastą. Dlatego przedmiotem umiarkowania są przyjemności towarzyszące obu tym czynnościom. Ponieważ zaś te przyjemności są odczuwane zmysłem dotyku, dlatego umiarkowanie ma za przedmiot przyjemności dotyku. (11)

Ad 1. Augustyn w cytowanych słowach użył widocznie pojęcia umiarkowania nie w znaczeniu cnoty specjalnej, mającej materię określoną, lecz w znaczeniu rozszerzonym, to znaczy w znaczeniu cnoty ogólnej, polegającej na zaprowadzaniu przez rozum ładu w każdej materii. Choć można też powiedzieć, że kto może powściągnąć największe przyjemności, tym więcej może sobie poradzić z pomniejszych. Dlatego wprawdzie umiarkowanie ma za pierwszorzędne zadanie zaprowadzić ład w pożądaniach przyjemności dotyku, jednakże drugorzędnie kieruje ono również Innymi pożądaniemi.

Ad 2. Filozof odnosi tu pojęcie umiarkowania do ładu w rzeczach zewnętrznych, co polega na tym, że ktoś dąży do czegoś według miary jemu właściwej; nie ma zaś na myśli zaprowadzania ładu w uczuciach ducha, co jest przedmiotem cnoty umiarkowania.

Ad 3. Przyjemności zmysłów innych niż dotyk nie są takie same u ludzi i u zwierząt. Zwierzęta bowiem mają przyjemność z Innych zmysłów tylko poprzez zmysł dotyku. Np. lew ma przyjemność widząc jelenia lub słysząc jego głos, ale dlatego tylko, że to zwiastuje coś do zjedzenia. Człowiekowi zaś każdy ze zmysłów może dać przyjemność niezależnie od związku z jedzeniem, ale ponieważ dany przedmiot podoba się danemu zmysłowi.

Umiarkowanie nie zajmuje się głównie przyjemnościami innych zmysłów, mającymi związek z przyjemnościami dotyku; przyjemności te są jego przedmiotem drugorzędny. Jeśli zaś wrażenia innych zmysłów są przyjemne nie ze względu na zmysł dotyku, lecz dlatego, że odpowiadają zmysłowi, np. człowiek rozkoszuje się harmonią głosów, przyjemność ta nie należy do podtrzymania życia, i stąd ich pożądanie nie jest gwałtowne, a wobec tego nie potrzeba dla nich umiarkowania w znaczeniu ścisłym.

Ad 4. Choć ze swej natury przyjemności duchowe są większe niż cielesne, to jednak nie są tak mocno odczuwane jak cielesne, a na skutek tego mniej gwałtownie wpływają na powstanie pożądania zmysłowego, przeciw natarciu którego zachowuje dobro rozumu cnota moralna. Można też odpowiedzieć inaczej, mianowicie, że przyjemności duchowe jako takie są zgodne z rozumem, dlatego nie wymagają okiełznania, chyba ubocznie mianowicie wtedy, gdy jakaś przyjemność duchowa odciąga od przyjemności wyższego rzędu lub bardziej powinnej.

Ad 5. ponieważ nie wszystkie przyjemności dotyku odnoszą się do zachowania życia, dlatego nie ma potrzeby, by cnota umiarkowania odnosiła się do wszystkich tych przyjemności.

Artykuł 5.

CZY UMIARKOWANIE DOTYCZY PRZYJEMNOŚCI WŁAŚCIWYCH SMAKOWI ?

Wydaje się, że umiarkowanie dotyczy przyjemności właściwych smakowi.

1. Przyjemności smaku pochodzą z jedzenia i picia, które bardziej są konieczne dla życia niż przyjemności płciowe należące do dotyku. Lecz według tego, co powiedziano w artykułach poprzednich, umiarkowanie dotyczy przyjemności pochodzących z tego, co jest do życia ludzkiego konieczne. Zatem umiarkowanie bardziej dotyczy przyjemności właściwych smakowi niż przyjemności właściwych dotykowi,

2. Umiarkowanie dotyczy raczej namiętności niż samych rzeczy. Lecz1) „dotyk zda się być zmysłem pokarmów”, to znaczy dotyczy rzeczy spożywanych. Smaczność bowiem pokarmów, będąca właściwym przedmiotem zmysłu smaku, jest czymś, co sprawia przyjemność jedzenia. Dlatego umiarkowanie raczej dotyczy zmysłu smaku niż dotyku.

3. Jak powiedziano w Etyce²), „ten sam jest przedmiot umiarkowania i nieumiarkowania, powściągliwości i niepowściągliwości, wytrwałości i miękkości, która dotyczy rozkoszy” (12). Ponieważ zaś rozkoszowanie się wydaje się pochodzić z przyjemności zawartych w smaczności potraw, a tę chwyta zmysł smaku, dlatego umiarkowanie dotyczy przyjemności właściwych smakowi.

Temu jednakże sprzeciwia się powiedzenie Filozofa³): „umiarkowanie i nieumiarkowanie zdają się nie mieć nic albo prawie nic wspólnego ze smakiem”.
Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule poprzednim, umiarkowanie dotyczy przyjemności głównych najsilniej towarzyszących czynnościom utrzymania ludzkiego życia indywidualnego lub jako gatunku; w tych zaś czynnościach zauważyć należy to, co jest główne i to, co jest drugorzędne. Czymś głównym jest użycie tego co konieczne, a więc niewiasty jako koniecznej do zachowania gatunku oraz pokarmu i napoju jako koniecznych do zachowania osoby indywidualnej, i do samego używania tych koniecznych rzeczy jest dołączona przyjemność właściwa danemu aktowi. Czymś drugorzędnym w użyciu obojga jest coś, co czym używanie przyjemniejszym, więc piękność i strojność kobiety, a smakowitość a nawet zapach w potrawach. Dlatego umiarkowanie głównie dotyczy przyjemności dotyku, które jako takie towarzyszą użyciu rzeczy koniecznych, a użycie to dokonuje się zawsze przez dotyk. Drugorzędnie umiarkowanie i nieumiarkowanie dotyczy również przyjemności smaku, zapachu i widzenia, o ile podpadający pod zmysły element zmysłowy powiększa przyjemność pochodzącą z użycia rzeczy koniecznych podpadających pod zmysł dotyku.

Jednakże, ponieważ smak jest bliższy dotykowi niż inne zmysły, więc umiarkowanie bardziej dotyczy smaku niż innych zmysłów.

Ad 1. Nawet samo użycie pokarmu i przyjemności z tego użycia wynikających należy do dotyku. Dlatego Filozof mówi¹): „dotyk jest zmysłem mającym za przedmiot pokarmy”, jako że to co spożywamy jest gorące lub zimne, mokre lub suche. Natomiast do zmysłu smaku należy rozróżnianie smaków powiększających przyjemność jedzenia; smaki te bowiem sygnalizują nam, że dana potrawa nam odpowiada (jest przyjemna).

Ad 2. Przyjemność smaku jest czymś pochodnym i dodatkowym, natomiast przyjemność dotyku sama przez się wynika z użycia pokarmów i napojów.

Ad 3. Rozkosz pochodzi głównie z pokarmu jako takiego, a tylko drugorzędnie z wyszukanego smaku i przyrządzenia.

Artykuł 6.

CZY PRAWIDŁO UMIARKOWANIA ZALEŻY OD POTRZEBY OBECNEGO ŻYCIA ?

Wydaje się, że prawidłem umiarkowania nie jest to, co konieczne do ziemskiego życia.

1. To, co niższe nie może być prawidłem tego, co wyższe. Lecz umiarkowanie, będąc cnotą ducha, jest czymś wyższym niż konieczności ciała.

2. Kto przekracza miarę, grzeszy. Jeśliby zatem konieczność cielesna była prawidłem umiarkowania, kto by użył jakiegokolwiek przyjemności ponad to, co konieczne do życia, a więc ponad konieczność natury, która zadawalnia się czymś bardzo małym, grzeszyłby przeciw umiarkowaniu, to zaś byłoby bardzo uciążliwe.

3. Nie popełnia grzechu, kto trzyma się miary. Gdyby zatem konieczność ciała była prawidłem umiarkowania, użycie wszelkiej przyjemności dyktowane potrzebami ciała, np. dla zdrowia, nie byłoby grzechem; takie zaś postawienie sprawy wydaje się fałszywe.

Przeciwnego zdania jest Augustyn, który mówi1): „Człowiek umiarkowany w rzeczach tego życia ma prawidło zatwierdzone Pismem św. Starego i Nowego Testamentu; mianowicie, by nic nie wybierał, nic nie uważał za godne pożądania dla niego samego; lecz by brał wszystko tylko jako konieczne dla życia i dla spełnienia obowiązku, tyle ile trzeba, kierując się nie łakomstwem, lecz względem potrzeby”. Odpowiedź: Jak wynika z tego co powiedziano wyżej2), dobro cnoty moralnej polega głównie na porządku rozumu, jako że „dobro człowieka polega na zgodności postępowania z rozumem”, jak to wyraził Dionizy3). Ten zaś dla rozumu właściwy porządek polega głównie na układaniu rzeczy ze względu na cel. Na tym też przede wszystkim polega dobro rozumu (moralne). Bo dobro ze swej istoty jest celem, a cel jest prawidłem dla wszystkiego, co jest dla celu. Otóż celem przyjemności jest zaspokojenie jakiejś konieczności życiowej. Dlatego umiarkowanie ma za prawidło użycia przyjemności potrzebę życia, to znaczy, że ma ich użyć tyle, ile tego wymaga potrzeba życia. (13)

Ad 1. Jak dopiero co powiedziano, potrzeba tego życia jako cel ma charakter prawidła. Należy jednak zauważyć, że niekiedy cel zamierzony przez działającego różni się od celu dzieła; celem budowania jest dom, lecz celem budujących może być także zysk. Stosownie do tego celem i prawidłem umiarkowania jest szczęście, ale celem i normą rzeczy, których umiarkowanie używa, jest zaspokojenie potrzeb życiowych człowieka, które są wyższe niż to, co im służy. (14)

Ad 2. Konieczności życiowe można pojmować dwojako. Albo jako konieczność czegoś, bez czego rzecz jakaś absolutnie istnieć nie może; i tak jest konieczna żywność dla ciała. Albo też jako konieczność czegoś, bez czego rzecz nie może Istnieć odpowiednio. Umiarkowanie dotyczy obu tych konieczności. Filozof mówi4), że „umiarkowany zabiega o przyjemności albo dla zdrowia albo dla dobrego bytu”. Inne rzeczy, które nie są do życia konieczne, są dwojakiego rodzaju. Jedne są szkodliwe dla zdrowia i dobrego poczucia; tych umiarkowany wcale nie używa, bo ich użycie byłoby grzechem przeciw umiarkowaniu. Inne zaś nie są szkodliwe; tych używa z umiarem, zależnie od okoliczności miejsca, czasu i zgody ze strony tych, z którymi żyjemy. Dlatego Filozof mówi tamże, że „umiarkowany używa też przyjemności, które nie są konieczne dla zdrowia lub dobrego mienia się, o ile tylko temu nie szkodzą”. (15)

Ad 3. Jak dopiero co powiedziano, umiarkowanie uwzględnia to, co konieczne także dla życia odpowiedniego. Ta zaś konieczność zależy nie tylko od tego, co odpowiednie dla ciała, ale także co odpowiednie ze względu na inną rzeczywistość, np. majątek, stanowisko; a jeszcze więcej ze względu na to, co odpowiada czesności (convenientia honestatis). Dlatego Filozof dodaje tamże, że „używając rzeczy przyjemnych, umiarkowany bierze pod uwagę nie tylko to, by one nie szkodziły zdrowiu i dobremu mieniu się cielesnemu, ale także, by nie były nieodpowiednie, to

znaczy sprzeczne z czesnością (contra honestatem), oraz żeby nie przekraczały możliwości majątkowych. (16) Zaś Augustyn wyraża się¹), że „umiarkowany bierze pod uwagę nie tylko to, co konieczne do życia, ale i pozycję społeczną”. (16A)

Artykuł 7.

CZY UMIARKOWANIE JEST CNOTĄ KARDYNALNĄ ?

Nie wydaje się, by umiarkowanie było cnotą kardynalną.

1. Dobro cnoty moralnej zależy od rozumu, natomiast umiarkowanie dotyczy przedmiotu bardzo dalekiego od rozumu, mianowicie przyjemności, które są wspólne dla ludzi i zwierząt, jak o tym powiedziano w Etyce.¹)

2. Im większy jest pęd jakiejś rzeczy, tym trudniej go powstrzymać. Powściągnany łagodnością gniew jest gwałtowniejszy niż zwykle pożądanie, które powściąga umiarkowanie. Mówi bowiem Pismo św.²): „Gniew nie ma miłosierdzia ani nagła zapalczywość, a popędliwość wzruszonego ducha kto będzie mógł znieść?” Wobec tego łagodność jest cnotą bardziej naczelną niż umiarkowanie.

3. Jak wyżej powiedziano³), nadzieja jest bardziej naczelnym ruchem ducha niż łaknienie i pożądanie. Lecz powściągnięciem zarozumiałości powstałej z nieopanowanej nadziei zajmuje się pokora, która wobec tego jest cnotą bardziej naczelną niż umiarkowanie, które zajmuje się powściągnięciem pożądań.

Przeciwnego zdania jest Grzegorz⁴), który zalicza umiarkowanie do cnot naczelnych.

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej⁵), jakaś cnota' jest naczelną czyli kardynalną dlatego, bo w niej wyraźniej niż w innych występuje to, co stanowi istotę cnoty. Otóż ład, który jest wymagany w każdej cnotcie, jest szczególnie chwalebny w dziedzinie przyjemności dotyku, będących przedmiotem umiarkowania; już to dlatego, że te przyjemności są bardziej bliskie naszej naturze, związane z naszą naturą, i dlatego trudniej jest bez nich obejść się, a ich pożądanie powściągnąć; już to, jak powiedziano wyżej⁶), ponieważ ich przedmioty są bardziej dla życia konieczne. Z tego powodu umiarkowanie zalicza się do cnot głównych czyli kardynalnych.

Ad 1. Dowodem wielkości jakiejś siły jest zasięg jej promieniowania. Stąd siła rozumu okazuje się tym większą przez to, że może doprowadzać do ładu pożądania i przyjemności nawet najbardziej od niego dalekie. I to właśnie decyduje, że umiarkowanie jest cnotą główną.

Ad 2. Atak gniewu jest spowodowany jakimś wznecającym go wydarzeniem; np. gniew powstaje na skutek zasmucającej obrazy. Dlatego, chociaż gwałtowność gniewu jest wielka, mija on szybko. Natomiast atak pożądania przyjemności dotykowych pochodzi z przyczyn naturalnych; dlatego trwa dłużej i atakuje wielostronnie. Dlatego do jego powściągnięcia potrzebna jest cnota bardziej wybitna.

Ad 3. Przedmiot nadziei jest wyższego rzędu niż przedmiot pożądań; z tego powodu nadzieję uważa się za cnotę naczelną w sterze mocnych sił dążeniowych. (17) Jednakże przedmiot pożądania, o jakim tu mowa, a więc przyjemności dotyku, wzbudzają żądę z większą gwałtownością, bo są złożone w samej naturze. Dlatego umiarkowanie, które zaprowadza w nich ład, jest cnotą naczelną.

Artykuł 8.

CZY UMIARKOWANIE JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT ?

Wydaje się, że umiarkowanie jest największą z cnót, ponieważ:

1. Według Ambrożego1): „Czego oczekujemy od umiarkowania najwięcej i za co je cenimy najbardziej, to jego funkcja zabezpieczania tego, co czesne i piękne”. A ponieważ chwała cnoty pochodzi z jej czesności i piękna, dlatego umiarkowanie jest największą z cnót.
2. Im trudniejsze działanie, tym większa jest cnota, która go dokonuje. A ponieważ trudniej jest powściągać pożądania i przyjemności dotyku niż prostowanie (rectificare) czynności zewnętrznych — z czego pierwsze należy do umiarkowania, a drugie do sprawiedliwości — dlatego umiarkowanie jest cnotą większą niż sprawiedliwość.
3. Im coś jest powszechniejsze, tym więcej jest konieczne i tym jest lepsze. Ponieważ zaś męstwo dotyczy niebezpieczeństw śmierci, które rzadziej zachodzą niż przyjemności dotyku, a wobec tego częściej posługujemy się umiarkowaniem niż męstwem, dlatego umiarkowanie jest znakomitsze niż męstwo.

Sprzeciwia się temu jednakże to, co mówi Filozof 2): „Te cnoty są największe, które są najbardziej pożyteczne dla bliźnich; dlatego najwięcej czcimy mężnych i sprawiedliwych ludzi”.

Odpowiedź: Jak mówi Filozof3), „dobro powszechne jest bardziej Boskie niż dobro jednostki; (18) dlatego im dana cnota bardziej dotyczy dobra ogółu, tym jest lepsza. Otóż sprawiedliwość i męstwo odnoszą się do dobra ogółu więcej niż umiarkowanie. Sprawiedliwość bowiem dotyczy stosunku ludzi do ludzi, a męstwo niebezpieczeństw wojennych, na które naraża się ktoś dla dobra ogółu; natomiast umiarkowanie rządzi tylko pożadaniami i przyjemnościami osobistymi jednostki. Dlatego jest jasne, że sprawiedliwość i męstwo są cnotami wyższego rzędu niż umiarkowanie; tylko roztropność i cnoty teologiczne (19) są wyższe niż sprawiedliwość i męstwo.

Ad 1. Czesność i piękno przydziela się przede wszystkim umiarkowaniu nie z powodu pierwszeństwa właściwego mu dobra, lecz z powodu brzydoty przeciwnego mu zła, od którego umiarkowanie odciąga nas przez zaprowadzenie ładu w naszym stosunku do przyjemności wspólnych ludziom i zwierzętom.

Ad 2. Ponieważ przedmiotem cnoty jest to, co trudne i dobre, godność cnoty zależy więcej od względu dobra — w czym wybija się sprawiedliwość — niż od względu na trudności — w czym. pierwszeństwo ma umiarkowanie.

Ad 3. Powszechność czegoś, brana z punktu widzenia użyteczności dla wielu ludzi, powoduje wybitność dobroci więcej, niż powszechność brana z powodu częstości zachodzenia. W pierwszej wybija się męstwo, w drugiej umiarkowanie. W samej rzeczy męstwo jest ważniejsze, chociaż w pewnych wypadkach umiarkowanie może być ważniejsze nie tylko niż męstwo, ale nawet niż sprawiedliwość. (20)

ZAGADNIENIE 142.

O WADACH PRZECIWNYM UMIARKOWANIU

Następnie trzeba zastanowić się nad wadami przeciwnymi umiarkowaniu, szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy niewrażliwość jest grzechem? 2. Czy nieumiarkowanie jest wadą dzieciinną? 3. Jaki jest stosunek nieumiarkowania do tchórzostwa? 4. Czy występki nieumiarkowania jest najbardziej hańbiący?

Artykuł 1.

CZY NIEWRAŻLIWOŚĆ JEST WADĄ ? (21)

Nie wydaje się, by niewrażliwość była wadą, ponieważ:

1. Niewrażliwymi nazywa się ludzi mających braki w odczuwaniu przyjemności dotykowych. Lecz to wydaje się być raczej czymś chwalebnym i wyrazem cnoty, bo powiedziane jest u Daniela 1): „W one dni ja, Daniel, płakałem przez dni trzech tygodni, chleba pożądanego nie jadłem, a mięso i wino nie weszło w usta moje, ale ani olejkami nie mazałem się, aż się wypełniły dni trzech tygodni”. Wobec tego niewrażliwość nie jest grzechem.
2. Dobro człowieka polega na byciu zgodnie z rozumem²⁾. Lecz powstrzymanie się od wszystkich przyjemności dotyku jak najbardziej podnosi człowieka ku dobru rozumu, jako że powiedziano w Piśmie św.³⁾, iż chłopcom odżywiającym się jarzynami „dał Bóg umiejętność i naukę we wszelkich księgach i mądrości”. Zatem niewrażliwość, która wyklucza wpływ na rozum tego rodzaju przyjemności, nie jest wadą.
3. To, dzięki czemu przede wszystkim unika się grzechu, nie wydaje się być wadliwym. Lecz najpotężniejszym środkiem przeciw popadnięciu w grzech jest unikanie przyjemności, a to oznacza niewrażliwość na nie. Mówi bowiem Filozof⁴⁾: „Jeśli odmawiamy sobie przyjemności, mniej grzeszymy”. Zatem niewrażliwość nie jest czymś wadliwym.

Przeciw temu jednak przemawia to, że cnoty przeciwstawia się nie co innego, lecz wada. Jak zaś wynika z tego co mówi Filozof⁶⁾, niewrażliwość jest przeciwstawieniem umiarkowania, a wobec tego jest wadą.

Odpowiedź: Wadliwym jest wszystko, co jest sprzeczne z porządkiem natury. Otóż natura wyposaża w przyjemności wszystkie czynności konieczne do życia człowieka. Dlatego porządek naturalny domaga się, by człowiek używał tych przyjemności według miary ich konieczności dla zachowania człowieka jako jednostki lub jako gatunku. Kto by zatem dla uniknięcia przyjemności zaniechał używania tego, co jest wymogiem natury, postępowałby sprzecznie z porządkiem natury, a to jest grzechem. I na tym polega niewrażliwość jako wada.

Należy jednak zauważyć, że powstrzymanie się od przyjemności związanych z tymi czynnościami jest niekiedy czymś chwalebnym lub nawet koniecznym, a to ze względu na jakiś cel, jak np. niektórzy ludzie odmawiają sobie pewnych przyjemności, pochodzących z czynności jedzenia, picia i płciowych ze względu na zdrowie lub dla wypełnienia zawodu; tak np. atleci i żołnierze dla dobrego wypełniania swych funkcji,

muszą wyrzec się wielu przyjemności. Podobnie jest z pokutnikami, którzy stosują do siebie powściągliwość od przyjemności jako sposób leczenia (diety) się z chorób duszy. Ludzie chcący poświęcić się kontemplacji i rzeczom Bożym muszą tym bardziej powstrzymać się od przyjemności cielesnych. To jednak nie jest niewrażliwością wadliwą, bo jest zgodne z prawym rozumem.

Ad 1. Daniel praktykował w tym wypadku wstrzemięźliwość od przyjemności nie dlatego, że się nimi brzydził jako czymś złym w nich samych, lecz dla godnego pochwały celu, mianowicie by przez wstrzemięźliwość od przyjemności cielesnych przysposobić się do kontemplacji rzeczy szczytnych; dlatego w następnym wierszu wspomina o danym mu objawieniu.

Ad 2. Jak wyżej powiedziano⁶), człowiek nie może posłużyć się rozumem bez pośrednictwa władz zmysłowych; ponieważ zaś władze te działają przez narzędzia cielesne, człowiek musi odżywiać swe ciało, jeśli chce, by jego rozum działał. Odżywianie zaś dokonuje się przez czynności sprawiające przyjemność, a wobec tego dobro rozumu nie utrzyma się w człowieku, jeśli on powstrzymał się od wszystkiego, co sprawia przyjemność. Ilość przyjemności cielesnych, jakich ma ktoś użyć, zależy jednak od ilości energii cielesnej wymaganej przy czynnościach rozumu. Osoby, które podjęły się kontemplacji i drogą duchowego ojcostwa przekazywania innym dóbr duchowych, robią bardzo dobrze powstrzymując się od wielu tych przyjemności, od jakich ci, którzy wzięli na siebie prace fizyczne i ojcostwo cielesne, chwalebnie nie powstrzymują się.

Ad 3. Należy unikać przyjemności celem uniknięcia grzechu, ale nie całkowicie, lecz tak, by w szukaniu ich nie przekraczać granic zakreślonych przez rzeczywistą potrzebę.

Artykuł 2.

CZY NIEUMIARKOWANIE JEST GRZECEM DZIECINNYM ?

Nie wydaje się, by nieumiarkowanie było grzechem dziecinnym.

1. Komentując słowa Ewangelii¹): „Jeśli. się nie nawrócicie i nie staniecie się jako dziatki” itd., Hieronim mówi²), że „dziecko nie gniewa się długo, zapomina krzywdy, a widok pięknej kobiety nie sprawia mu specjalnej przyjemności”. A ponieważ to sprzeciwia się nieumiarkowaniu, wobec tego nieumiarkowanie nie jest grzechem dziecinnym.

2. Pożądania dziecinne są czysto naturalne, a o pożądaniach naturalnych mówi Filozof³), że rzadko się w nich grzeszy.

3. O dzieci należy dbać i żywić je, natomiast pożądanie i przyjemności, które są przedmiotem nieumiarkowania, należy zmniejszać i wykorzeniać, jak o tym pisze Apostoł⁴): „Umartwiajcie tedy członki wasze, które są na ziemi: porubstwo” itd.

Przeciwnie temu jest to, co mówi Filozof⁵): „słowo nieumiarkowanie odnosimy do grzechów dziecinnych”.

Odpowiedź: Mówi się o czymś, że jest dziecinnie albo dlatego, że jest właściwe dzieciom, i w tym znaczeniu Filozof nie zamierzał stwierdzać, że grzech nieumiarkowania jest grzechem dziecinnym; albo też dlatego, że nieumiarkowany jest

jak dziecko. Grzech nieumiarkowania jest bowiem grzechem nadmiaru pożądania, co w trzech punktach podobne jest do dziecka.

Po pierwsze ze względu na przedmiot pożądania: tutaj zarówno dziecko jak i nieumiarkowany pożądają czegoś brzydkiego (turpe). Należy to rozumieć w tym znaczeniu, że piękno w sprawach ludzkich zależy od zgodnego z rozumem porządku. Wyraża się o tym Cycero w ten sposób⁶) : „piękne jest to, co zgadza się z wyższością człowieka co do tego, co jego naturę wyróżnia spośród innych istot żyjących na ziemi”.

Otóż dziecko nie zważa na ład rozumu, a podobnie, jak to określa Filozof), „żądza nie słucha rozumu”.

Po drugie ze względu na skutki: jeśli dziecku pozwoli się czynić co mu się podoba, wzrasta w samowoli; wyraża to Eklezjastyk⁸): „Koń nieujeżdżony staje się twardeoustnym, a syn rozpuszczony stanie się samowolnym”. Tak samo jest z żądzą: wzmaga się w miarę zaspakajania jej. Wyraża to Augustyn⁹): „Gdy się służy żądzy, rodzi się przyzwyczajenie; gdy się zaś przyzwyczajeniu nie stawia oporu, rodzi się konieczność”.

Po trzecie ze względu na środki zaradcze: dziecko bowiem naprawiamy drogą ukrócania; dlatego Pismo św. mówi¹⁰): „Nie odejmuj od dziecięcia karności, bo jeśli go uderzysz różgą, nie umrze. Ty go uderzysz różgą, a duszę jego z piekła wybawisz”. Podobnie jest z żądzą: gdy się jej opieramy, doprowadzamy ją do wymaganego przez uczciwość ładu. Wyraża to Augustyn¹¹): „Gdy umysł zwiąże się mocno i niewzruszenie z rzeczami duchowymi i w tym pozostaje, popęd nawyku” (mianowicie w zaspakajaniu cielesnej żądzy) „załamuje się i stopniowo, gdy się go poskramia, gaśnie. Bo uleganie wzmacnia ją, natomiast trzymanie jej na wodzy wprowadzie jej nie niszczy w zupełności, ale pomniejsza jej siłę”. Dlatego mówi Filozof¹²): „Jak dziecko winno postępować zgodnie z poleceniami swego wychowawcy, tak pożądanie winno być w harmonii z rozumem”.

Ad 1. Zarzut ten mówi o właściwościach spotykanych u dzieci, natomiast grzech nieumiarkowania, jak to przed chwilą powiedziano, jest nazwany grzechem dziecinny tylko przez podobieństwo.

Ad 2. Każda żądza może być uważana za naturalną w dwojaki sposób: albo ze względu na swój rodzaj; w tym znaczeniu umiarkowanie i nieumiarkowanie dotyczą pożądań naturalnych, bo ich przedmiotem jest pożądanie rzeczy złączonych z pokarmami i płciowością, które służą zachowaniu natury. Drugi sposób uważania pożądliwości za naturalną pochodzi z gatunku rzeczy wymaganych przez naturę dla swego zachowania. Z tego punktu widzenia naturalne pożądania rzadko kiedy są grzechem, bo natura wymaga tego tylko, co jest konieczne dla zachowania życia, a w pożądaniu tego grzech nie zachodzi, chyba że tylko przesadą co do ilości. Jak to stwierdza Filozof¹³), tylko w ten sposób grzeszy się naturalnymi pożądaniem. Natomiast najczęstszymi powodami grzechu są tutaj wynalezione przez ludzką przemyślność podniety żądzy: wymyślne przyrządzanie pokarmów i stroje kobiet¹⁴). Jest prawdą, że dzieci na to mato zwracają uwagi, niemniej jednak nieumiarkowanie zwie się wadą dziecinną z przyczyn wyżej podanych.

Ad 3. To, co należy do natury ludzkiej, winno być w dzieciach rozwijane i pielęgnowane; natomiast to, co jest brakiem rozumu, winno być poprawiane, a nie rozwijane.

Artykuł 3.

CZY TCHÓRZOSTWO JEST WIĘKSZYM GRZECEM NIŻ NIEUMIARKOWANIE ? (22)

Wydaje się, że tchórzostwo jest wadą gorszą od nieumiarkowania, bo:

1. Podłość jakiejś wady zależy od stopnia, w jakim ona przeciwstawia się dobru cnoty. Jak powiedziano wyżej¹), tchórzostwo (bojaźliwość), przeciwstawia się męstwu, które jest cnotą wyższego rzędu niż umiarkowanie, któremu przeciwstawia się nieumiarkowanie; zatem jest gorszą wadą.

2. Im trudniejsze jest coś do przewyciężenia, tym mniej naganne są czyjeś w tym uchybienia. Filozof wyraża się o tym²), że „nie dziwimy się, lecz wybaczymy, widząc człowieka zwyciężonego przez bardzo mocne i nieoczekiwane przyjemności lub bóle”. Lecz trudniej jest przewyciężyć żądzę przyjemności niż inne żądze; według Filozofa³): „trudniej jest walczyć przeciw rozkoszy niż przeciw gniewowi”, który jest silniejszy niż lęk. Wobec tego nieumiarkowanie, zwyciężane przez przyjemności, jest mniejszym grzechem niż tchórzostwo, będące klęską wobec lęku.

3. Do Istoty grzechu należy wolność. Lecz tchórzostwo jest bardziej wolne niż nieumiarkowanie; nikt przecież nie pragnie być nieumiarkowanym, są natomiast ludzie pragnący uniknąć niebezpieczeństwa śmierci, co oznacza tchórzostwo. Zatem tchórzostwo jest większym grzechem niż nieumiarkowanie.

Wszakże Filozof wyraża zdanie przeciwne⁴): „nieumiarkowanie zdaje się być więcej wolne niż tchórzostwo”; jest więc bardziej grzeszne.

Odpowiedź: grzech można porównywać z innym grzechem albo ze względu na materię, czyli przedmiot, albo ze względu na grzeszącego człowieka.

Nieumiarkowanie jest cięższym występkiem niż tchórzostwo z obu względów.

Najpierw ze względu na materię: tchórzostwo jest ucieczką przed niebezpieczeństwem śmierci, a do tej ucieczki skłania konieczność zachowania życia, która jest koniecznością największego rzędu. Natomiast nieumiarkowanie dotyczy przyjemności, pożądanie których nie jest aż tak konieczne dla zachowania życia, gdyż, jak to wyżej powiedziano⁵), nieumiarkowanie dotyczy raczej przyjemności lub pożądań dodatkowych, a nie naturalnych. Im zaś to, co popycha do grzechu, jest bardziej konieczne, tym grzech jest lżejszy. Dlatego nieumiarkowanie jest cięższym grzechem niż tchórzostwo, biorąc rzecz od strony przedmiotu, czyli materii, którą porusza.

Podobnie ma się rzecz biorąc pod uwagę 'grzeszącego człowieka, a to z trzech powodów. Po pierwsze, im człowiek jest bardziej przy zdrowym umyśle tym jego grzech jest cięższy; wariatów nie obwinia się o grzech. Otóż ciężki lęk i smutek, a przede wszystkim w niebezpieczeństwie śmierci, paraliżują umysł ludzki, czego nie robią przyjemności powodujące nieumiarkowanie.

Po drugie, im grzech jest bardziej wolny, tym jest cięższy. Nieumiarkowanie zaś ma więcej z elementu wolności niż tchórzostwo, a to z dwu powodów. A) Przyczyna czynności dokonywanych pod wpływem lęku pochodzi od czynnika atakującego od zewnątrz, dlatego nie są absolutnie wolne, lecz mieszane, jak to powiedziano w Etyce⁶). Natomiast czyny dokonywane dla przyjemności są wolne

wprost. B) Ponieważ czyny wynikające z nieumiarkowania są bardziej wolne indywidualnie, a mniej wolne ogólnie. Nikt bowiem nie chce być nieumiarkowanym, ale pociągają go poszczególne przyjemności i te czynią człowieka nieumiarkowanym. (23) Dlatego to najskuteczniejszym środkiem zaradczym przeciw nieumiarkowaniu jest unikanie zastanawiania się nad jakąś szczegółową przyjemnością. Z tym zaś co dotyczy tchórzostwa jest odwrotnie. Tu poszczególne akty są mniej wolne, np. odrzucenie tarczy itp., natomiast co jest powszechne jest bardziej wolne, np. szukanie ocalenia w ucieczce. Zaś bardziej wolne absolutnie jest to, co jest bardziej wolne w wypadkach poszczególnych będących przedmiotem czynów. Dlatego będąc absolutnie bardziej wolne niż tchórzostwo, nieumiarkowanie jest większym występkiem. Wreszcie po trzecie, ponieważ łatwiej jest zaradzić nieumiarkowaniu niż stchórzemu. Dotyczące bowiem nieumiarkowania przyjemności jedzenia i płciowości zachodzą przez całe życie, i człowiek może nabrać wprawy w ich umiarkowanym użyciu; natomiast niebezpieczeństwa śmierci zachodzą rzadziej i, ponadto, ćwiczenie się w przewyciężaniu bojaźliwości jest niebezpieczniejsze.

Dlatego nieumiarkowanie, brane w nim, samym jest większym grzechem niż tchórzostwo.

Ad 1. Wyższość męstwa w stosunku do umiarkowania można rozumieć dwojako. Albo z punktu widzenia celu, czyli dobra, mianowicie ponieważ męstwo służy dobru społecznemu więcej niż umiarkowanie. Z tego też punktu widzenia tchórzostwo w pewien sposób przewyższa nieumiarkowanie, o tyle, że z powodu bojaźliwości niektórzy ludzie odstępują od bronięcia dobra społecznego. Albo też z punktu widzenia trudności; trudniej! bowiem jest narazić się na niebezpieczeństwo śmierci niż powstrzymać się od jakichkolwiek przyjemności, pod tym względem nieumiarkowanie jest cięższym grzechem niż tchórzostwo, bo większej potrzeba mocy, by nie ulec silniejszemu przeciwnikowi, i przeciwnie, mniejszym jest występkiem ulec przeciwnikowi silniejszemu a większym występkiem jest ulec wobec słabszego.

Ad 2. Miłość życia pchająca do unikania niebezpieczeństw śmierci jest o wiele bardziej naturalna niż wszystkie przyjemności, których celem jest zachowanie życia. Jest więc czymś o wiele trudniejszym przewyciężyć bo jaźń przed niebezpieczeństwami śmierci niż żądzę przyjemności złączonych z jedzeniem i czynnościami! płciowymi. Jednakże większą trudność sprawia przewyciężenie tej przyjemności niż gniewu, smutku i bo jaźni, spowodowanych jakimś innym złem (mniejszym niż zło śmierci).

Ad 3. To, co jest w bojaźliwości bardziej powszechne, jest uważane za bardziej wolne niż to, co jest w niej szczególne. Dlatego w bojaźliwości jest więcej wolności względnej niż absolutnej.

Artykuł 4.

CZY GRZECH NIEUMIARKOWANIA JEST NAJBARDZIEJ NAGANNYM?

Nie wydaje się, by nieumiarkowanie było grzechem najbardziej nagannym, bo:
1. Jak cześć (honor) należy się cnocie, tak nagana grzechowi. Lecz są grzechy cięższe niż nieumiarkowanie, jak zabójstwo, bluźnierstwo itp.

2. Im dany grzech jest bardziej pospolity, tym wydaje się być mniej godnym nagany dlatego, bo ludzie mniej wstydzą się takich grzechów. Grzechy pochodzące z nieumiarkowania są jak najbardziej pospolite, bo zachodzą w materii najpospoliciej używanej przez ludzi dla utrzymania życia, a nadto są najczęściej popełniane.

3. Jak mówi Filozof1): „umiarkowanie i nieumiarkowanie dotyczy żądz i przyjemności ludzkich”. Są zaś pewne pożądaniami i przyjemnościami bardziej hańbiące niż pożądaniami i przyjemnościami ludzkimi, a nazywają się zwierzęcymi i chorobliwymi, jak je określa Filozof2).

Jednakże Filozof wyraża się3), że spośród innych występków nieumiarkowanie „słusznie jest najbardziej naganne”.

Odpowiedź: Naganność zdaje się być przeciwstawieniem czci i chwały. Cześć zaś należy się wyższości4), a chwała oznacza jasność. Stosownie do tego nieumiarkowanie jest najbardziej nagany godnie z dwu powodów. Po pierwsze, bo najbardziej sprzeciwia się ludzkiej wyższości, jako że dotyczy przyjemności wspólnych ludziom i zwierzętom, jak powiedziano wyżej8). Stąd nawet w Psalmie powiedziano6): „Człowiek, gdy we czci był, nie rozumiał: przyrównan jest bydłom nierozumnym i stał się im podobnym”. Po drugie, ponieważ jest najbardziej przeciwne jasności i pięknu człowieka, przez to mianowicie, że w przyjemnościach będących przedmiotem nieumiarkowania najmniej jest światła rozumu, z którego pochodzi cała jasność i piękno cnoty. Dlatego też przyjemności te zowią się w zupełności niewolnicze. (24)

Ad 1. Jak mówi Grzegorz7), „choć występki cielesne, pochodzące z nieumiarkowania, są mniejsze z punktu widzenia winy, to jednak są bardziej hańbiące”. O ile bowiem wielkość winy zależy od stopnia zboczenia od celu, to hańba dotyczy brzydoty, która mierzy się wielkością nieprzyzwoitości ze strony człowieka.

Ad 2. Grzechy pospolicie popełniane nie są wprawdzie uważane przez ludzi za bardzo brzydkie i upadające, ale są takimi w swej istocie.

Ad 3. Twierdzenie, że nieumiarkowanie jest najbardziej naganne, należy rozumieć, że jest takim w porównaniu do innych występków ludzkich wynikających z namiętności, które do pewnego stopnia są zgodne z naturą ludzką. Natomiast występki sprzeczne z naturą ludzką są oczywiście jeszcze bardziej naganne. Można jednakże i te występki zaliczyć do nieumiarkowania jako jej wybitne pogwałcenie; zachodzi to np. w wypadkach ludzi szukających przyjemności w jedzeniu ciała ludzkiego, albo w stosunkach płciowych ze zwierzętami lub osobami tej samej pici.

Artykuł pojedynczy

CZY CZĘŚCI UMIARKOWANIA PODAWANE PRZEZ AUTORÓW SĄ WŁAŚCIWE ?

1. Nie wydaje się, by części jakie Cyncero1) przydziela umiarkowaniu, mianowicie powściągliwość, łaskawość i skromność, rzeczywiście były jego częściami. Tak no, powściągliwość, według Etyki2), jest czymś różnym od cnoty, natomiast umiarkowanie jest cnotą. Zatem powściągliwość nie jest częścią umiarkowania.

2. Łaskawość zajmuje się łaskawieniem nienawiści lub gniewu, natomiast funkcja umiarkowania jest inna, bo dotyczy przyjemności dotyku, jak to stwierdzono wyżej³). Wobec tego łaskawość nie jest częścią umiarkowania.

3. Skromność wyraża się w zewnętrznym sprawowaniu się; dlatego mówi Apostoł⁴): „Skromność wasza niech będzie znana wszystkim ludziom”; natomiast zewnętrzne sprawowanie się jest materią sprawiedliwości, jak to powiedziano wyżej⁵). Zatem skromność jest częścią raczej sprawiedliwości niż umiarkowania.

4. Makrobiusz⁶) przyjmuje o wiele więcej części umiarkowania. Mówi bowiem, że razem z nim idą „skromność, wstyd, wstrzemięźliwość, czystość, czesność, umiar, oszczędność, trzeźwość, wstydlivość”. Zaś Andronik mówi⁷), że umiarkowaniu towarzyszą „surowość, powściągliwość, pokora, prostota, przyzwoitość (ornatus), metodyczność, poprzestawanie na swoim”. Zatem wydaje się że części podane przez Cyncerona nie są wystarczające.

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej⁸), cnoty kardynalne mogą mlec trzy rodzaje części: integralne, subiektywne i potencjalne. (25)

Części integralne cnoty są to jej konieczne składniki. Stosownie do tego, dwa są integralne składniki umiarkowania: wstyd, dzięki któremu człowiek wystrzega się sprzecznych z umiarkowaniem brzydkich czynów; oraz czesność, dzięki której ludzie kochają piękno umiarkowania. Jak bowiem powiedziano, pomiędzy wszystkich cnót umiarkowanie ma w sobie najwięcej moralnego piękna, a występki nieumiarkowania najwięcej moralnej brzydoty.

Części subiektywne jakiejś cnoty są to jej, gatunki (postacie). Różnorodność gatunkowa cnót pochodzi z różnorodności ich materii, czyli przedmiotów. Umiarkowanie dotyczy przyjemności dotyku, które dzielą się na dwa rodzaje: jedne dotyczą spożywania pokarmów, i tu zachodzi wstrzemięźliwość, oraz napojów, i tu zachodzi trzeźwość. Drugie zaś są przyjemności organów rozmnażania. Tutaj zachodzi czystość, dla stosunku płciowego, gdy wstydlivość ma za przedmiot przyjemności poboczne, pochodzące z pocałunków, dotyków i pieśczoł.

Części potencjalne jakiejś cnoty głównej są to cnót pochodzi z różnorodności ich materii, czyli rzędym, w których opanowanie nie jest tak trudne, ten sam umiar, jaki cnota główna nadaje materiom naczelnym. Ponieważ do umiarkowania należy miarkowanie przyjemności dotyku, których kierowanie jest najtrudniejsze, każda inna, cnota działająca miarkująco w jakiejś materii i hamująca pęd pożądania ku niej może być częścią do umiarkowania dołączoną. Zachodzi to zaś trojako, zależnie od tego, czy chodzi o wewnętrzne poruszenie ducha, czy o ruchy ciała, czy też o rzeczy zewnętrzne. Co do pierwszego, oprócz poruszenia siły dążeniowej, którą rządzi i hamuje umiarkowanie, w duszy ludzkiej są trzy rodzaje dążności do czegoś odrębnego. Pierwszym jest pęd woli pod naciskiem żądy. Ten pęd hamuje powściągliwość, dzięki której, pomimo silnego nacisku ze strony żądy, wola zachowuje się niezłomnie. Drugim wewnętrznym pędem ducha ku czemuś jest pęd ufności i wynikłego z niej zuchwalstwa; ten pęd ujmuje w karby i hamuje pokora. Trzecim jest pęd gniewu, zmierzającego do odwetu; ten hamuje łagodność, lub łaskawość.

W dziedzinie ruchów i uczynków ciała ład i ujęcie w karby sprawia skromność, której Andronik przypisuje potrójną funkcję: pierwsza polega na dostrzeżeniu co należy, a czego nie należy czynić, co i w jakim porządku należy czy-nić, oraz w tym

nieugięcie trwać. Tę funkcję przydziela temu, co nazywa „dobrym uporządkowaniem” (metodyczność). Przyzwoitość sprawia, że człowiek zachowuje się tak, jak przystoi; stateczność zaś dotyczy rozmów i stosunków z przyjaciółmi i z innymi ludźmi.

Co do rzeczy zewnętrznych jest wymagany podwójny ład. Unikanie nadmiaru co do ilości sprawia według Makrobiusza oszczędność, a według Andronika „poprzestawanie na tym, co się ma”. Po drugie unikanie wyszukaności i co do tego Makrobiusz zaleca umiar, a Andronik prostotę.

Ad 1. Wprawdzie powściągliwość różni się od cnoty tak jak to co niedoskonałe od tego, co doskonałe, jak to zobaczymy później⁸), i w tym znaczeniu jest czymś od cnoty odrębnym, to jednak jest bliska umiarkowaniu tak wspólnotą materii, ponieważ dotyczy przyjemności dotyku, jak i funkcją, ponieważ ujmuje je w karby. To właśnie jest powodem zaliczenia jej do części umiarkowania.

Ad 2. Łaskawość, lub łagodność, jest częścią umiarkowania nie z powodu tożsamości materii, lecz, jak przed chwilą powiedziano, tożsamości sposobu działania, a tym jest ujmowanie w karby i kierowanie.

Ad 3. Sprawiedliwość dotyczy zewnętrznego postępowania od strony powinności wobec ludzi. Skromność natomiast ma na uwadze nie to, lecz ład pod pewnym względem. Dlatego jest częścią nie sprawiedliwości, lecz umiarkowania.,

Ad 4. Cycero objął tu słowem skromność wszystko co dotyczy ładu tak w ruchach ciała jak i w zachowaniu się w stosunku do rzeczy zewnętrznych, a nawet co do ufności w samego siebie, do której odnosi się pokora, jak już powiedzieliśmy.

ZAGADNIENIE 144.

CZĘŚĆ UMIARKOWANIA W SZCZEGÓLNOŚCI.

O W S T Y D Z I E.

Z kolei trzeba zająć się częściami umiarkowania w szczególności; zaczniemy zaś od jego składników integralnych, a tymi są wstyd i chesność,

Co do wstydu, szukać będziemy odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy jest cnotą? 2. Czego dotyczy? 3. Ludzie, wobec których człowiek się wstydzi. 4. Kto powinien się wstydzić?

Artykuł 1.

CZY WSTYD JEST CNOTĄ?

Wydaje się, że wstyd jest cnotą, a to z następujących powodów:

1. Jak przy określaniu cnoty ujęto w Etyce¹), „cnota polega na określaniu przez rozum zachowaniu środka”. Otóż, jak to stwierdza Filozof²), wstyd polega na takim zachowaniu środka.

2. Co jest godne pochwały, to albo jest cnotą albo do cnoty należy, wstyd zaś jest godny pochwały. Jednakże nie jest on częścią jakiegóż innej cnoty. Nie jest częścią roztropności, bo nie jest w rozumie, lecz w namiętnościach. Nie jest częścią

sprawiedliwości, bo dotyczy namiętności, podczas gdy sprawiedliwość namiętnościami się nie zajmuje. Nie jest częścią męstwa, bo ono polega na wytrzymaniu i ataku, a wstyd na unikaniu czegoś. Nie jest częścią umiarkowania, bo ono dotyczy pożądań, zaś wstyd jest jakby bo jaźnią, jak to stwierdza Filozof³) i Jan Damasceński⁴). Wynika z tego zatem, że wstyd jest cnotą.

3. Czesność (honestas) jest równoznaczna z cnotą, jak to wynika z Cycerona⁵). Wstyd natomiast jest składnikiem (częścią) chesności, ponieważ Ambroży powiedział⁶), że „wstyd sprzyja i towarzyszy spokojowi umysłu, unika tego co zuchwałe, obcy mu jest wszelki zbytek, jest zamiłowany w trzeźwości, sprzyja chesności, a piękno jest dla niego niezbędne”. Wobec tego jest cnotą.

4. Każdy występki jest przeciwnością jakiejś cnoty. A ponieważ są występki będące przeciwnością wstydu, jak bezwstyd i stępienie wrażliwości (inordinatus stupor), zatem wstyd jest cnotą.

5. Jak powiedziano w Etyce⁷), „jakie czyny, takie z nich powstają usprawnienia”. Lecz ze wstydu pochodzą czyny chwalebne, a z tych czynów często powtarzanych rodzi się sprawność. A ponieważ, jak to wynika z tego, co powiedział Filozof⁸), sprawność dokonywania dzieł godnych pochwały jest cnotą, zatem wstyd jest cnotą.

Przeciw temu jednak przemawia twierdzenie Filozofa⁹), że wstyd nie jest cnotą.

Odpowiedź: Cnotę można pojmować albo w znaczeniu ścisłym albo ogólnym. W znaczeniu ścisłym „cnota jest doskonałością”, jak to określono w Fyzyce¹⁰). Dlatego wszystko, co jest przeciwne doskonałości, nawet gdyby było dobre, nie dociąga do treści cnoty. To właśnie zachodzi we wstydzie, który jest pewnego rodzaju bo jaźnią przed czymś brzydkim, a więc hańbiącym. Określa to Jan Damasceński w słowach¹¹): „wstyd jest bojaźnią przed popełnieniem brzydkiego czynu”. Otóż jak nadzieja ma za przedmiot dobro możliwe, ale trudne (do osiągnięcia), tak bojaźń ma za przedmiot zło, którego można uniknąć, ale z trudnością, o czym była mowa wyżej¹¹) przy omawianiu namiętności. Lecz ktoś, kogo sprawność cnoty uczyniła doskonałym, nie uważa tego co naganne i brzydkie w czynieniu za możliwe i trudne do uniknięcia. Nie dokonuje też czynów brzydkich, z powodu których miałby się obawiać nagany. Dlatego wstyd nie jest cnotą w ścisłym znaczeniu tego słowa, ponieważ brakuje mu tego, co jest wymagane do pełni cnoty. (26)

W znaczeniu ogólnym cnotą nazywamy wszystko co w ludzkich czynach lub namiętnościach jest pochwały godne; z tego powodu uważa się czasem wstyd za cnotę dlatego, że jest namiętnością (passio) godną pochwały.

Ad 1. Samo utrzymanie miary nie wystarcza do istoty cnoty, choć jest do niej wymagane. Poza tym cnota musi być „sprawnością wyboru”, tzn. dochodzącą do umiaru drogą wyboru. Zaś wstyd nie jest sprawnością, lecz namiętnością (26A), a jego poruszenie nie pochodzi z wyboru woli, lecz z popędu namiętności. Dlatego brak mu tego, co czyniłoby go cnotą. (27)

Ad 2. Jak dopiero co powiedziano, wstyd polega na bo jaźni przed tym, co jest brzydkie i hańbiące. Powiedziano zaś wyżej¹²), że występki nieumiarkowania jest najbrzydszy i najbardziej hańbiący; z tego powodu wstyd należy do umiarkowania bardziej niż do innej cnoty, a to z przyczyny motywu, którym jest brzydota, a nie z przyczyny namiętności, którą jest bojaźń. Może jednak łączyć się i z innymi cnotami, jeśli przeciwstawne im występki mają w sobie element brzydoty i hańby. (28)

Ad 3. Wstyd pomaga czesności tym, że usuwa to, co jest jej przeciwne; sam w sobie jednak wstyd nie ma pełni tego, co ma czesność, (29)

Ad 4. Każdy upadek powoduje wadę, ale nie każde dobro wystarcza do cnoty; dlatego niekoniecznie wszystko, czemu przeciwstawia się wada jest cnotą, pomimo że każda wada swym pochodzeniem przeciwstawia się jakiejś cnotie. W tym znaczeniu, swym pochodzeniem z przesadnej miłości do tego co brzydkie, bezwstyd jest przeciwstawieniem umiarkowania.

Ad 5. Częste zachowywanie wstydu sprawia powstanie sprawności cnoty, dzięki której człowiek unika tego co brzydkie, a to jest przedmiotem wstydu; nie powoduje jednak sprawności wstydu się zawsze, gdy zajdzie potrzeba; nabyta cnota wstydu sprawia tylko, że człowiek bardziej wstydzi się, gdy spotka się z czymś, co budzi wstyd.

Artykuł 2.

CZY PRZEDMIOTEM WSTYDU JEST BRZYDKI CZYN ?

Wydaje się, że wstyd nie dotyczy brzydkiego czynu, ponieważ:

1. Jak mówi Filozof¹), wstyd jest „bojaźnią przed niesławą”. Lecz częstokroć cierpią niesławę ludzie, którzy nie popełnili żadnego brzydkiego czynu; o tym mówi Psalmista²): „Bom dla ciebie znosił urąganie, zelżywość okryła oblicze moje”. Zatem wstyd nie dotyczy tylko brzydkiego czynu.

2. Czymś brzydkim wydaje się być tylko czyn mający charakter grzechu, natomiast ludzie wstydzą się nie tylko tego co grzeszne, jak np. tego, że spełniają czynności służebne.

3. Dzieła cnotliwe nie są brzydkie, lecz, jak powiedziano w Etyce³) są „najpiękniejsze”. Natomiast niektórzy ludzie czasem wstydzą się dokonać czynu cnotliwego; o takim wypadku mówi

Łukasz⁴): „kto by się wstydził mnie i słów moich, tego Syn człowieczy wstydzić się będzie”.

4. Gdyby wstyd dotyczył wyłącznie brzydkiego czynu, ludzie wstydziliby się tym bardziej, im czyn jest brzydszy, natomiast są wypadki, że człowiek bardziej wstydzi się czynów niezbyt; grzesznych, a chlubi się niektórymi czynami bardzo grzesznymi, jak to mówi Psalmista⁵): „Co się przechwalasz ze złości?”

Przeciwnego zdania są Jan Damasceński⁶) i Grzegorz z Nyssy⁷), mówiąc, że „wstyd jest bojaźnią przed brzydkim czynem”, lub „dokonanym w brzydkiej materii”. Odpowiedź: Jak powiedziano przy omawianiu namiętności bo jaźni⁸), przedmiotem własnym bojaźni jest trudne do uniknięcia zło. Jeśli chodzi o brzydotę, jest ona podwójna. Jedna, mająca charakter występku, bo polega na wypaczeniu wolności; ściśle rzecz biorąc, nie jest ona (dla grzeszącego) czymś do uniknięcia trudnym, jako że to, co zależy tylko od woli, nie zdaje się być trudnym i przewyższającym siły ludzkie, ani nie budzi lęku. Według Filozofa⁹), takie zło nie jest przedmiotem bojaźni. Druga natomiast brzydota, .to kara polegająca na pogardzie, podobnie jak światło chwały polega na uczczeniu. A ponieważ ta pogarda jest złem trudnym do zniesienia — tak jak cześć jest dobrem trudnym do osiągnięcia — wstyd, będący bo jaźnią przed brzydotą, przede wszystkim i głównie ma za przedmiot pogardę, czyli naganę. (30) I

ponieważ jak cześć cnocie tak pogarda należy się wyłącznie występki, dlatego pośrednio jej przedmiotem jest też brzydki występki. Dlatego, jak mówi Filozof¹⁰), „człowiek mniej wstydy się upadków nie zawinionych”.

Wstyd ma podwójny wpływ na przewinienie: powoduje zaprzestanie występki, a to z obawy przed pogardą, oraz z tego samego powodu nie czyni rzeczy brzydkich wobec ludzi, zwłaszcza publicznie. Według Grzegorza z Nyssy ⁷) pierwsze należy do sromu (31), drugie do wstydu. Dlatego mówi on, że „kto się wstydy, kryje się z tym co czyni; kto zaś sroma się, boi się popaść w niesławę”.

Ad 1. Wstyd dotyczy ściśle niesławy jako należącej się za przewinienie, które jest upadkiem dobrowolnym (*defectus voluntarius*). Dlatego to Filozof mówi¹⁰), że „człowiek wstydy się najbardziej tego, czego sam jest przyczyną”. Urągania zaś, jakie spotykają cnotliwych, są nie zasłużone, a więc niesprawiedliwe; dlatego człowiek cnotliwy je lekceważy, jak to mówi Filozof o wielkodusznych ludziach¹¹), a o Apostołach powiedziano w *Dziejach Apostolskich*¹²), że „szli od oblicza Rady, ciesząc się, że stali się godnymi dla imienia Jezusowego zelżywość cierpieć”. A jednak są ludzie, którzy wstydy się urągania zadawanych im za czyny cnotliwe; pochodzi to z niedoskonałości ich cnoty, bo im bardziej ktoś cnotliwy, tym mniejszy mają nań wpływ dobra i zła zewnętrzne. (32) Dlatego powiedziano u Izajasza¹³): „Nie bójcie się urągania ludzi”.

Ad 2. Jak cześć należy się właściwie tylko cnocie, ale odnosi się do wyższości, o czym była mowa wyżej¹⁴), tak podobnie wzgarda, choć należy się właściwie samej przewinie, jednakże przynajmniej w opinii ludzkiej, rozciąga się na wszelkie poniżenie, czy brak. Dlatego to niektórzy wstydy się tego, że są ubogimi, że są niskiego pochodzenia, lub że spełniają czynności służebne itp.

Ad 3. Czyny cnotliwe nic w sobie nie mają, czego by można się wstydyć. Zdarza się jednak, że ktoś wstydy się ich, ale z innego powodu. Mianowicie albo dlatego, że dany czyn cnotliwy uchodzi w opinii ludzkiej za występki, albo by uniknąć podejrzania o zarozumiałość lub o obłudę, gdyby spełniał dane czyny cnotliwe. (33)

Ad 4. Niekiedy rzeczywiście zdarza się, że pewne grzechy ciężkie są mniej zawstydzające, bo albo ich brzydota jest mniej grubiańska, co zachodzi w grzechach duchowych w porównaniu do cielesnych; albo ponieważ w ich dokonywaniu ktoś wykazuje jakąś jakość dobrze ocenianą z punktu widzenia doczesnego, tak np. bardziej człowiek wstydy się (zarzutu) tchórzostwa niż zbytnej odwagi, kradzieży niż rabunku, w obu wypadkach z powodu wykazania swego rodzaju siły. To samo można powiedzieć o innych wypadkach.

Artykuł 3.

CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ WSTYDY SIĘ OSÓB SOBIE BLISKICH ?

Nie wydaje się, by człowiek najbardziej wstydył się ludzi mu bliskich, bo: 1. Powiedziano w *Retoryce* ¹), że „ludzie bardziej boją się zawstydzienia ze strony tych, na których podziwie im zależy”, a tymi są ludzie najlepsi, którzy nie zawsze są nam bliscy.

2. Ludźmi nam bliskimi są ci, co popełniają uczynki takie same jak my. Lecz człowiek nie wstydy się swych grzechów wobec tych, o których wie, że podobne grzechy popełniają, bo, jak powiedziano tamże: „człowiek nie gani u drugich tego, co sam czyni”.

3. Mówi Filozof tamże, że „człowiek bywa najbardziej zawstydzony ze strony tych, którzy rozpowiadają wobec wszystkich to co wiedzą, a takimi są wykpiwacze i plotkarze”, a przecież ludzie z nami złączeni nie są skłonni rozpowiadać cudzych wad.

4. Według Filozofa (tamże), „ludzie najbardziej odczuwają zawstydzienie ze strony tych, którym nasze upadki są nieznane, jako też od tych, którym mamy po raz pierwszy prosić o coś lub zawrzeć z nimi przyjaźń”. Otóż takimi są ludzie raczej nam nie bliscy.

Temu jednakże sprzeciwia się powiedzenia Filozofa (tamże): „ludzie najbardziej odczuwają zawstydzienie pochodzące od tych, z którymi zawsze żyją”. Odpowiedź: Pogarda jest przeciwstawieniem czci. Cześć jest świadectwem wydanym czyjeś wyższości, głównie pochodzącej z cnoty. Tak samo 'pogarda, z lęku przed którą powstaje wstyd, jest świadectwem wydanym czyjemuś poniżeniu, zwłaszcza jeśli to poniżenie pochodzi z przewiny. Dlatego, im czyjeś świadectwo ma większą wagę, tym pochodzące od niego zawstydzienie jest większe. Waga zaś tego świadectwa zależy albo od pewności jego prawdy albo od jego skutków.

1. Pewność ta zaś zależy od dwu warunków: a) od poprawności sądu; dlatego cześć u ludzi mądrych i cnotliwych jest bardziej pożądana, a ich pogarda większy budzi wstyd, podczas gdy nikt nie boi się zawstydzienia ze strony dzieci i zwierząt, bo są pozbawione sądu; b) od znajomości chwalonego przedmiotu, jako że, według Arystotelesa²), „każdy to dobrze ocenia, co zna” lub: „dobra ocena — sąd — czegoś zależy od znajomości tegoż”. Stosownie do tego większe jest nasze zawstydzienie, gdy pochodzi od osób bliskich, ponieważ one lepiej niż inni znają nasze czyny, podczas gdy zawstydzieniami pochodzącymi od podróźnych i od nieznanomych, którym nasze postępowanie nie jest znane, nie przejmujemy się.

2. Skutki wynikłe z tego świadectwa wpływają na tegoż wagę, ze względu na jego pomocność lub szkodliwość. Dlatego ludziom więcej zależy na czci u ludzi, którzy im mogą pomóc, a ich zawstydzienie jest większe, gdy pochodzi od ludzi, którzy mogą zaszkodzić.

Z tego wniosek, że pod pewnym względem bardziej wstydzimy się wobec osób z nami złączonych, z którymi zawsze będziemy przebywać, a powodem tego jest długotrwała szkoda wynikająca z czynów zawstydzających nas; natomiast złe tego skutki u ludzi, z którymi spotykamy się przypadkowo, nie są trwałe.

Ad 1. Powód zawstydzienia wobec ludzi lepszych i wobec ludzi bardziej z nami złączonych jest podobny: świadectwo pierwszych jest cenniejsze, ponieważ ich znajomość rzeczy jest szeroka, a ich zdanie bardziej niezmiennie; świadectwo ludzi z nami zażyłych ma swą wielką wartość z powodu ich bardziej dokładnej znajomości nas.

Ad 2. świadectwo ludzi bliskich nam podobieństwem popełnianych grzechów nie jest nam groźne, ponieważ sądzimy, że w naszych upadkach nie widzą nic brzydkiego.

Ad 3. Boimy się zawstydzienia wobec ludzi gadatliwych z powodu szkody, jaka może dla nas wyniknąć ze zniesławienia.

Ad 4. Bardzo unikamy zawstydzenia nawet ze strony ludzi, wobec których nic dotąd złego nie zrobiliśmy, a to z powodu mogącej stąd wyniknąć szkody, mianowicie możemy utracić ich dobrą o nas opinię; co więcej, ponieważ przeciwności występują tym jaskrawiej, gdy się je zbliży, gdy ktoś nagle dostrzeże coś brzydkiego w kimś, kogo dotąd uważał za dobrego, w jego pojęciu brzydota ta przyjmie rozmiary zwiększone. Co do ludzi, na których nam zależy, bo chcemy ich o coś prosić lub się z nimi zaprzyjaźnić, wstydzimy się ich bardziej z powodu szkody wynikłej z zawstydzenia, a tą jest niespełnienie naszej prośby i nienawiązanie przyjaźni.

Artykuł 4.

CZY NAWET LUDZIE CNOTLIWI MOGĄ SIĘ WSTYDZIĆ ?

Wydaje się, że nawet ludzie cnotliwi mogą się wstydzić, ponieważ:

1. Z rzeczy sobie przeciwnych pochodzą przeciwne sobie skutki. Lecz zatwardziali grzesznicy nie mają wstydu, jak to wyraża Jeremiasz¹): „stało ci się czoło wszetecznej niewiasty, nie chciałaś się sromać”; dlatego ludzie cnotliwi bardziej się wstydzą.
2. Mówi Filozof²), że „nie tylko występki, ale nawet sam pozór występku wywołuje srom u ludzi”, a to właśnie występuje u ludzi cnotliwych.
3. Wstyd jest „lękiem przed niesławą”³). Lecz zdarza się, że niektórzy ludzie cnotliwi są zniesławieni, np. gdy ktoś jest zniesławiony niesłusznie lub cierpi pogardę niezasłużenie.
4. Jak wyżej powiedziano⁴), wstyd jest częścią umiarkowania. Część zaś nie może być oddzielona od swej całości. A ponieważ człowiek cnotliwy ma umiarkowanie, zatem ma i wstyd.

Przeciw temu jednak przemawia powaga Filozofa, który twierdzi³), że „cnotliwy nie podlega wstydom”.

Odpowiedź: Jak już powiedziano⁵), wstyd jest bo jaźnią przed czymś hańbiącym. Otóż ktoś może nie lękać się jakiegoś zła z dwu powodów: ponieważ nie uważa go za zło; albo ponieważ nie uważa, by było to niemożliwe lub za .trudne do uniknięcia. Stosownie do tego brak wstydu może zająć u kogoś w dwojaki sposób: ponieważ rzeczy sromotne nie robią na nim wrażenia sromotności; w ten sposób brakuje wstydu ludziom siedzącym w grzechu po uszy — ludzie tacy nie tylko nie mają obrzydzenia do swych grzechów, ale nawet nimi się chełpią. Albo też, ponieważ nie uważają, by oni mogli popełnić coś brzydkiego lub by czyn brzydki był dla nich za trudny do uniknięcia; w ten to sposób są wolni od wstydu ludzie starzy i cnotliwi. Niemniej jednak są oni nastawieni na to, że gdyby coś w nich było brzydkiego, wstydziliby się. W tym znaczeniu należy rozumieć słowa Filozofa³), że „u ludzi cnotliwych' wstyd jest warunkowy”. (34)

Ad 1. Brak wstydu zachodzi u najgorszych i u najlepszych, ale z odrębnych przyczyn, jak to dopiero co powiedziano. Wstyd zachodzi u ludzi miernych, mających jakiś stopień miłości dobra, ale nie będących całkowicie zabezpieczonymi przeciw złu. (35)

Ad 2. Cechą człowieka cnotliwego jest wystrzeżenie się nie tylko występków, ale nawet ich pozorów, jak to powiedziano w Liście do Tesaloniczan⁶): „Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła”. Filozof zaś wyraża się²), że cnotliwy winien

wyrzekać się tego, co złe w rzeczy samej jak również tego, co uchodzi za złe „w opinii”.

Ad 3. Jak już powiedziano⁷⁾, człowiek cnotliwy niewiele sobie robi ze zniesławień i pogardy, lecz je lekceważy jako coś, na co nie zasłużył, i wcale nie powoduje to w nim wstydu. Jednakże odczuwa poruszenie wstydu wyprzedzające sąd rozumu, jak to zdarza się z każdym, innym uczuciem.

Ad 4. Wstyd nie jest częścią umiarkowania jako jego istotna część, ale tylko jako przysposobienie do niego. Wyraża się o tym Ambroży⁸⁾, że „wstyd jest podwaliną umiarkowania”, mianowicie dając poczucie obrzydzenia w spotkaniu się z czymś moralnie wstrętnym. (36)

ZAGADNIENIE 145.

O CZESNOŚCI (37)

Z kolei zastanowimy się nad chesnością, szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Jaki jest stosunek chesności do cnoty? 2. Jaki jest jej stosunek do piękna? 3. Jej stosunek do użyteczności i przyjemności? 4. Czy jest częścią, umiarkowania?

Artykuł 1.

CZY TO, CO CZESNE, JEST TYM SAMYM, CO CNOTLIWE ?

Wydaje się, że to, co chesne, nie jest bym samym, co cnotliwe.

1. Cyncero mówił), że chesne to coś „o co staramy się dla niego samego”. O cnoty zaś staramy się nie dla nich samych, lecz dla szczęścia. Mówi bowiem Filozof²⁾, że „szczęście jest nagrodą cnoty”.

2. Według Izydora³⁾, „chesność oznacza jakby stan czci”. (38) Lecz cześć należy się za wiele innych rzeczy, a nie za samą cnotę, jako że według Filozofa⁴⁾, „właściwą nagrodą cnoty jest sława”.

3. Jak mówi Filozof⁵⁾, „rzeczą główną w cnotcie jest decyzja wewnętrzna”, natomiast chesne odnosi się raczej do zewnętrznego sprawowania się, bo Apostoł mówi⁶⁾: „A wszystko niech się dzieje cześnie (39) i według porządku”.

4. Chesność wydaje się polegać na bogactwach zewnętrznych, bo Eklezjastyk mówi⁷⁾: „Dobre i złe, żywot i śmierć, ubóstwo i bogactwo (honestas), od pana pochodzą”, natomiast cnota nie polega na zewnętrznym bogactwie.

Jednakże Cyncero³⁾ dzieli chesność na cztery cnoty główne, na które dzieli się również cnoty. Zatem chesność jest identyczna z cnotą.

Odpowiedź: Chesność, jak mówi Izydor³⁾, jest to „jakby stan czci”, a stąd można wnioskować, że chesne jest to, co zasługuje na cześć. Cześć zaś, jak powiedziano wyżej⁹⁾, należy się wyższości, a o wyższości człowieka decyduje przede wszystkim cnota, jako że według Filozofa¹⁰⁾ cnota jest „ustawieniem się (czegoś) doskonałego do czegoś najlepszego (do czynu). Dlatego, ściśle mówiąc, chesne oznacza to samo co cnotliwe.

Ad 1. Jak mówi Filozof¹¹), spomiędzy rzeczy chcianych dla nich samych jedne są chciane tylko dla nich samych, a nigdy z powodu czegoś dalszego; takim jest szczęście będące celem ostatecznym. Inne są chciane i dla nich samych, a to dla jakiegoś dobra w nich będącego, a dobro to pociąga samo w sobie bez względu na dalsze dobro, jakie z niego może dla nas przyjść; a jednak są warte chcenia także ze względu na jakieś bardziej doskonałe dobro dalsze. W ten sposób chciane są dla nich samych cnoty. Jak wyraża się Cyncero¹²), „są rzeczy wabiące nas własną siłą i pociągające własną wartością, jak cnota, prawda, wiedza”. To zaś wystarcza do treści chesności. (40).

Ad 2. Pomiedzy rzeczami czczonymi, oprócz cnoty, pewne są wyższe niż cnoty: Bóg i szczęście; jednakże tych dwu rzeczy nie znamy drogą doświadczenia, tak jak znamy cnoty, którymi posługujemy się zawsze w działaniu. Dlatego znamię chesności przyłgnęło do cnót przede wszystkim. Rzeczy w stosunku do cnoty niższe są czczone o tyle, że pomagają cnotom w spełnianiu ich dzieła: szlachetne pochodzenie, władza i bogactwo. Według Filozofa¹³), „rzeczy te są darzone czią przez niektórych, ale prawdziwie tylko dobry człowiek winien być czczony”. Otóż dobrym czyni człowieka cnota; dlatego cnotcie należy się sława jako potrzebna do osiągnięcia czegoś dalszego, zaś cześć dla jej własnej wartości. Dlatego cnota ma w sobie charakter chesności.

Ad 3. Jak dopiero powiedziano, chesność oznacza tytuł do czi. Cześć zaś jest zaświadczeniem oddanym czyjejs wyższości, jak o tym była mowa wyżej¹⁴), a świadectwo daje się tylko w rzeczach znanych. A ponieważ wybór wewnętrzny (41) znany jest dla człowieka tylko drogą czynów zewnętrznych, dlatego sprawowanie się zewnętrzne ma znamię chesnego w tym znaczeniu, że sprawowanie się jest wyrazem prawości wewnętrznej. Dlatego źródłowo chesność polega na wewnętrznej decyzji woli, zaś na zewnętrznym sprawowaniu się polega o tyle, że jest ujawnieniem pierwszego.

Ad 4. Słowo chesne niekiedy stosuje się na oznaczenie powodzenia zewnętrznego dlatego, bo w opinii pospółstwa wyższość polegająca na bogactwie czyni człowieka godnym czi.

Artykuł 2.

CZY CHESNE JEST TYM SAMYM CO PIĘKNE?

Wydaje się, że chesne nie jest tym samym, co piękne.

1. Wzgląd chesności pochodzi od chcenia, jako że chesne jest to, „co samo ze siebie wywołuje chcenie”, jak pisze Cyncero¹). Natomiast piękne uderza we wzrok, któremu się podoba.
2. Z pięknnością łączy się pewien blask, który powoduje chwałę; natomiast chesność budzi cześć. A ponieważ, jak wyżej powiedziano²), cześć i chwała nie są tym samym, jest widoczne, że również chesne jest czymś innym niż piękne.
3. Jak powiedziano w artykule poprzednim, chesne jest tym samym co cnota. Lecz pewne piękno jest sprzeczne z cnotą; jak powiedziano u Ezechiela³): „Ufając w pięknności twojej, cudzołożyłaś na imię twoje”.

Temu sprzeciwia się powiedzenie Apostoła⁴): „a członki ciała, które uważamy za mniej czesne, tym większą otaczamy czcią...; a które są czesne nie potrzebują niczego”. (42) Nazywa zaś tu Apostoł „mniej czesnymi” brzydkie członki, zaś czesnymi członki piękne; zatem czesne i piękne jest tym samym.

Odpowiedź: Jak można wnioskować z tego, co powiedział Dionizy⁵), na to, że coś jest piękne, składa się równocześnie blask i należyta proporcja; powiedział bowiem, że o Bogu mówi się, że jest piękny, bo „jest przyczyną harmonii i blasku wszystkich rzeczy”. Piękność ciała ludzkiego polega na proporcjonalnym układzie członków i na jasności cery. Piękność duchowa polega na tym, że sprawowanie się człowieka, czyli jego postępowanie, wyraża duchowe światło rozumu. Lecz to właśnie należy do istoty czesnego, które, jak powiedzieliśmy w artykule poprzednim, pokrywa się z cnotą, która rządzi wszystkim co ludzkie według rozumu. Dlatego czesne jest tym samym co piękno duchowe. To właśnie wyraża Augustyn⁸) w słowach: „czesnością nazywam piękność intelektualną, którą określamy właściwym mianem duchowej”; a potem dodaje, że „wiele rzeczy jest pięknych dla oczu, ale te są określane mianem czesnych w znaczeniu mniej właściwym”.

Ad 1. Przedmiotem budzącym pożądanie jest dobro poznane. Rzecz, która w poznaniu ukazuje się piękną, jest przyjmowana jako nam przyjemna i dobra. Mówi Dionizy⁵), że „to co piękne i dobre jest miłe każdemu”. Stąd też to, co jest czesne, staje się pożądane ze względu na połączoną z nim piękność duchową. Wyraża to Cyncero⁷): „Oto kształt, można powiedzieć oblicze czesnego, gdy ukaże się naszym oczom, wzbudza w nas, jak się wyraża Plato, podziwu godną miłość mądrości”.

Ad 2. Jak powiedziano wyżej, chwała jest skutkiem czci; ktoś bowiem jasno staje przed oczyma ludzi przez to, że jest czczonym i sławionym. Dlatego, jak wzbudzające cześć i chlubne jest tym samym, tak i poczesne i piękne. (43)

Ad 3. Zarzut ten jest słuszny w stosunku do piękności cielesnej. Choć można powiedzieć, że nawet piękność duchowa może być duchowo wypaczona, jeśli np. ktoś pyszni się swą czesnością, o czym wyraża się Ezechiel⁸): „I podniosło się serce twe w piękności twojej, straciłeś mądrość swoją w piękności twojej”.

Artykuł 3.

CZY CZESNE RÓŻNI SIĘ OD UŻYTECZNEGO I PRZYJEMNEGO ?

Wydaje się, że czesne nie różni się od pożytecznego i przyjemnego.

1. Czesne jest to, co „samo przez się wzbudza chcenie”.¹) Lecz przyjemność jest chciana dla niej samej: „byłoby bowiem śmieszne pytać kogoś, dlaczego przyjemne jest mu przyjemne”, jak mówi Filozof²).

2. Bogactwo zalicza się do dóbr użytecznych. Mówi bowiem Cyncero³): „jest coś, czego pragnie się nie dla niego samego, lecz dla usług, jakie może oddać: pieniądze”. Lecz bogactwo ma charakter czesnego; mówi bowiem Eklezjastyk⁴): „ubóstwo i bogactwo (honestas) od Pana pochodzi”; oraz⁵): „Brzemień na siebie bierze, kto ze znakomitszym (cum honestiori) od siebie obcuje”.

3. Cyncero dowodzi⁶), że nie może być użyteczne, co nie jest uczciwe (*honestum*), a to samo znajdujemy u Ambrożego⁷).

Sprzeciwia się temu jednak Augustyn w słowach⁸): „Czesnym nazywa się to, czego się chce dla niego samego; użytecznym zaś to, co jest potrzebne dla czegoś innego”.

Odpowiedź: Czesne zbiega się w tej samej rzeczy z użytecznym i przyjemnym, ale pod pewnym względem różni się. Coś jest czesne, bo jest w swoisty sposób piękne. To zaś, jak powiedziano w artykule poprzednim, jest wynikiem zaprowadzonego rozumem ładu. To zaś, co jest rządzone rozumem, z natury rzeczy człowiekowi odpowiada, a każda rzecz w sposób naturalny rozkoszuje się tym, co jej odpowiada. Dlatego czesne jest z natury dla człowieka przyjemne, jak tego o działaniu cnoty dowodzi Filozof⁹). Jednakże nie wszystko co przyjemne jest zarazem czesne, bo może coś odpowiadać zmysłom, ale nie rozumowi; jest to przyjemne, ale poniżej rozumu ludzkiego, a rozum stanowi o ludzkiej doskonałości. Nawet cnota, która jest czesna sama ze siebie, odnosi się do czegoś innego jako do celu, mianowicie do szczęścia. Stosownie do tego czesne, pożyteczne i przyjemne. schodzą się we wspólnym podmiocie, lecz różnią się między sobą samą istotą. Czesne dotyczy czegoś w kimś wyższego, zasługującego na cześć z racji swoistej piękności duchowej; przyjemne jest czymś co zadawalnia pożądanie; zaś użyteczne oznacza coś co służy osiągnięciu celu. Zauważyć należy, że element przyjemności jest powszechniejszy: więcej jest rzeczy przyjemnych niż czesnych i użytecznych, bo wszystko co użyteczne i czesne ma swe przyjemne strony, ale nie odwrotnie.

Ad 1. Czesne jest to, czego pożąda się dla niego samego pożądaniem rozumowym, które zmierza do przedmiotu odpowiadającego rozumowi; natomiast przyjemne jest samo przez się przedmiotem pożądania zmysłowego.

Ad 2. Bogactwo jest uważane za czesne w opinii ludzi czczących bogactwo; albo też, jak powiedziano wyżej¹⁰), ze względu na to, że pomaga do spełniania czynów cnotliwych.

Ad 3. Cyncero i Ambroży chcieli wyrazić myśl, że nie może być uważane za rzeczywiście użyteczne coś, co nie jest zarazem czesne, ponieważ sprzeciwia się ostatecznemu celowi ludzkiemu, a tym jest dobro moralne; chociaż może być użyteczne pod pewnym względem, mianowicie dla osiągnięcia jakiegoś celu drugorzędnego. Nie zamierzali zaś stwierdzać, że wszystko co użyteczne, samym względem użyteczności jest czesne.

Artykuł 4.

CZY MOŻNA UWAŻAĆ CZESNOŚĆ ZA CZĘŚĆ UMIARKOWANIA?

Wydaje się, że czesność nie jest częścią umiarkowania.

1. To samo i pod tym samym względem. nie może być zarazem częścią i całością. Otóż, według Cyncerona¹), umiarkowanie jest częścią czesności.

2. Powiedziano w 3 Księdze Ezdrasza²): „Wino sprawia, że wszystkie zamysły serca wydają się czesne”. Lecz użycie wina, zwłaszcza nadmierne, co zdaje się mieć na myśli Ezdrasz, jest wynikiem raczej nieumiarkowania niż umiarkowania.

3. Czesne jest coś, co jest warte czci, a więc należy raczej do sprawiedliwości i męstwa; zwłaszcza że, jak to wyraża Filozof³): „sprawiedliwi i mężni są najwięcej czczeni”; zaś Eleazar stwierdził⁴): „mężnie za najważniejsze i najświętsze prawa uczciwą śmiercią (honestam mortem) umrę”.

Jednakże Makrobiusz⁵) i Ambroży⁶) uważają czesność za część umiarkowania. Odpowiedź: Jak dopiero co powiedziano, czesność jest swoistą pięknnością duchową. Pięknnością zaś przeciwstawia się brzydota. Lecz rzeczy sobie przeciwstawne najbardziej się wzajemnie uwydatniają. Dlatego to właśnie, czesne wydaje się specjalnie dotyczyć umiarkowania, ponieważ odrzuca wszystko, co dla człowieka jest najbardziej haniebne i jego niegodne, mianowicie rozkosze zwierzęce. Dlatego już sama nazwa umiarkowania wyraża bardziej dobro moralne, czyli zgodne z rozumem; zaś funkcja umiarkowania polega na ujarzmianiu i poddawaniu mierze nieprawa żądze. Tak zatem, ponieważ czesne ze specjalnych względów wiąże się z umiarkowaniem, dlatego jest jego częścią, i to nie subiektywną i nie jako cnota złączona, ale jako składnik integralny, jako jego warunek.

Ad 1. Mówi się, że umiarkowanie jest częścią subiektywną czesności, jeśli czesność jest brana w znaczeniu bardzo rozszerzonym; tak Tirana, oczywiście, nie jest częścią umiarkowania,

Ad 2. Powiedzenie, że wino „sprawia czesność zamysłów” jest takim sobie powiedzonkiem pijaków, wynikłym z pijackiej wiary, że są wielcy i godni czci⁷).

Ad 3. Sprawiedliwości i męstwu rzeczywiście należy się większa cześć niż umiarkowaniu, a to z powodu wyższości przedmiotu. Z drugiej jednak strony umiarkowanie zasługuje na większą cześć, bo bierze w karby tendencję do występów bardziej haniebnych. Dlatego też czesność jest właściwością raczej umiarkowania, zgodnie ze słowami Apostoła⁸): „Nasze nieczesne członki otaczamy większą czesnością”,(44) dzięki której to co w nich nie czesne zostaje usunięte.

ZAGADNIENIE 146.

O WSTRZEMIEŹLIWOŚCI (45)

Z kolei należy zwrócić uwagę na części subiektywne umiarkowania; najpierw zaś zastanowimy się nad częściami dotyczącymi przyjemności smaku, a następnie dotyczącymi przyjemności płciowych. Co do pierwszego należy zastanowić się nad wstrzemięźliwością, której przedmiotem jest jedzenie i picie, oraz nad trzeźwością, której przedmiotem jest tylko picie.

Co do wstrzemięźliwości zastanowimy się nad trzema zagadnieniami: 1. Czym ona jest? 2. Akt jej właściwy, czyli post. 3. Wada jej przeciwstawna: obżarstwo.

Co do istoty wstrzemięźliwości trzeba szukać odpowiedzi na dwa pytania: 1. Czy jest cnotą? 2. Czy jest cnotą od innych odrębną?

Artykuł 1.

CZY WSTRZEMIEŹLIWOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Nie wydaje się, by wstrzemięźliwość była cnotą.

1. Apostoł mówi¹), że „nie w mowie jest królestwo Boże, ale w mocy”. (46). Natomiast królestwo Boże nie polega na wstrzemięźliwości, bo mówi Apostoł²): „Królestwo Boże nie jest jedzeniem i pićm”, a wyjaśnia to Glossator: „sprawiedliwość nie polega ani na jedzeniu ani na wstrzymaniu się (od jedzenia)”. Zatem wstrzemięźliwość nie jest cnotą.
2. Mówi Augustyn do Boga³): „Nauczyłeś mnie, Panie, używać pokarmów jako lekarstwa”. Lecz zarządzanie w sprawach zażywania lekarstw należy nie do cnoty, lecz do sztuki lekarskiej; wobec tego, z tego samego powodu, kierowanie sprawami odżywiania się, którego dokonuje wstrzemięźliwość, nie jest aktem cnoty, lecz sztuki.
3. Cnota „polega na umiarze”, jak powiedziano w Etyce⁴), natomiast wstrzemięźliwość wydaje się polegać nie na umiarze, lecz na braku, jako że sama jej nazwa pochodzi od ujmowania.
4. Żadna cnota nie wyklucza innej cnoty, natomiast wstrzemięźliwość wyklucza cierpliwość, bo mówi Grzegorz⁵), że „wstrzemięźliwość często wytrąca ducha z równowagi i czyni go niecierpliwym”. Powiada też tamże, że „niekiedy myśli ludzi wstrzemięźliwych są zakażone pychą”, a wobec tego wstrzemięźliwość wyklucza pokorę.

Myśl przeciwną wyrażają jednak słowa Piotra⁶): „dokładajcie wszelkich starań, abyście wiarę waszą ugruntowali na cnotcie, a cnotę na umiejętności. Umiejętność zaś na wstrzemięźliwości”, gdzie wstrzemięźliwość jest zaliczona do cnot, czyli jest cnotą. Odpowiedź: Sama nazwa wstrzemięźliwości wskazuje na jej znaczenie: odjęcie sobie pokarmów. To zaś odjęcie może być dwojako pojmowane. Albo jako oznaczające proste odjęcie sobie pokarmów; w tym znaczeniu brana, wstrzemięźliwość nie oznacza ani cnoty ani czynu cnotliwego, lecz coś z punktu moralności obojętnej. Albo też jako rozumne unormowanie odżywiania się; wtedy oznacza albo sprawność cnoty albo czyn cnotliwy. W tym to drugim znaczeniu mówi o wstrzemięźliwości św. Piotr w miejscu wyżej przytoczonym „przydawaj cię do poznania wstrzemięźliwość”; mianowicie człowiek winien praktykować wstrzemięźliwość jak należy, w zależności od środowiska, w którym żyje, od swej pozycji i wymogów zdrowia.

Ad 1. Użycie pokarmów i powstrzymanie się od nich samo w sobie nie ma nic wspólnego z królestwem Bożym. Mówi bowiem Apostoł⁷), że „pokarm nie zaleca nas Bogu. Albowiem jeśli byśmy jedli, nie będziemy obfitować; ani jeśli byśmy nie jedli, braku nie doznamy”, mianowicie w znaczeniu duchowym. Oboje natomiast dotyczą królestwa Bożego, jeśli dokonuje się rozumnie z pobudek wiary i miłości Boga. (47)

Ad 2. Zarządzenie w sprawach pożywienia co do ilości i jakości należy do sztuki lekarskiej z punktu widzenia zdrowia cielesnego. Natomiast to samo brane jako zamierzone wewnętrznie w związku z dobrem moralnym, należy do wstrzemięźliwości. Mówi o tym Augustyn⁸), że, jeśli chodzi o cnotę, „nie ma znaczenia co i ile człowiek je, byle jadł zgodnie z obyczajem środowiska, w którym żyje, ze swym

stanowiskiem i z wymogami zdrowia. Ważna tu bowiem jest ochota i pogoda ducha wtedy, gdy człowiek jeść nie może lub nie powinien”.

Ad 3. Funkcja umiarkowania dotyczy kiel-znania przyjemności, które przesadnie wabią do siebie ducha, podobnie jak funkcja męstwa polega na umocnieniu ducha wobec odstręczających go od dobra moralnego lęków. Dlatego też, jak męstwo jest godne pochwały dla swego rodzaju nadmiaru wyrażonego w nazwach części męstwa, tak podobnie umiarkowanie zasługuje na pochwałę dla pewnego braku wyrażanego w nazwach jego części. Tak np. wstrzemięźliwość, będąca częścią umiarkowania, ma swą nazwę od pozbawienia; jednakże utrzymuje słuszną miarę, ponieważ kieruje się prawym rozumem jako regułą. (48)

Ad 4. Wady te są wynikiem wstrzemięźliwości, o ile ta rozmija się z prawym rozumem. Prawy rozum sprawia bowiem wstrzymanie się w należyty sposób, a więc z pogodą umysłu (ducha), i dla należytego celu, a więc nie dla własnej chwały, lecz dla chwały Bożej.

Artykuł 2.

CZY WSTRZEMIEŹLIWOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ ?

Wydaje się, że wstrzemięźliwość nie jest cnotą osobną.

1. Każda cnota jest godna pochwały dla niej samej, natomiast wstrzemięźliwość nie zasługuje na zalecenie dla niej samej, bo, jak mówi Grzegorz I), „wstrzemięźliwość jest zalecana tylko przez inne cnoty”.

2. Mówi Augustyn²⁾, że „święci powstrzymują się od pokarmów i napojów nie dlatego, by jakieś stworzenie boskie było złe, lecz tylko dla poskromienia ciała”, a dzieła tego, jak sama nazwa wskazuje, dokonuje właściwie czystość. Nie jest więc wstrzemięźliwość cnotą od czystości odrębną.

3. Człowiek powinien zadawać się umiarkowanymi pokarmami i ubraniem, zgodnie z wskazówką Apostoła³⁾: „mając żywność i czym się przyodziać, na tym poprzestawajmy”. Lecz nie ma specjalnej cnoty dla zachowania umiaru w ubraniu, wobec tego ten umiar w przedmiocie jedzenia też nie jest cnotą osobną.

Jednakże Makrobiusz, przeciwnie, wysuwa wstrzemięźliwość jako osobną część umiarkowania⁴⁾.

Odpowiedź: Jak tego dowiedziono wyżej⁵⁾, cnota moralna zachowuje dobro moralne przeciw atakom ze strony namiętności; dlatego na każdym odcinku i przeciw każdemu sposobowi, gdzie by i jakim by namiętność mogła odciągnąć od dobra moralnego, konieczna jest cnota specjalna. Otóż przyjemności towarzyszące jedzeniu ze swej natury zdolne są oderwać człowieka od dobra moralnego, już to z powodu natężenia tej przyjemności, już to z powodu konieczności pożywiania się dla zachowania życia, które dla człowieka jest czymś najbardziej upragnionym. Dla tego wstrzemięźliwość jest cnotą specjalną.

Ad 1. Jak to stwierdzono wyżej⁶⁾, cnoty są ze sobą wzajemnie związane. Dlatego jedna cnota wspiera i uwydatnia drugą, jak np. męstwo w stosunku do sprawiedliwości. Tak się też ma rzecz z innymi cnotami w stosunku do wstrzemięźliwości.

Ad 2. Wstrzemięźliwość oczyszcza i uodpornia ciało nie tylko przeciw ponęce ze strony rozpusty, lecz także obżarstwa; dzięki wstrzemięźliwości człowiek wzmacnia swe siły do walki z pokusą obżarstwa, której siły wzrastają w miarę jak człowiek jej ulega. Pomocnicza rola, jaką spełnia wstrzemięźliwość w stosunku do czystości (odporności), nie odbiera jej odrębności, bo zawsze cnoty wzajemnie się wspierają. Ad 3. Użycie ubrania zostało zaprowadzone sztucznie, natomiast, użycie pokarmów pochodzi z natury; dlatego bardziej konieczną jest osobna cnota dla regulowania użycia pokarmów niż do regulowania ubrania.

ZAGADNIENIE 147.

POST

W tym zagadnieniu szukać będziemy odpowiedzi na osiem pytań: 1. Czy post jest aktem cnoty? 2. Jakiej cnoty jest aktem? 3. Czy jest nakazany przykazaniem? 4. Czy może ktoś być zwolniony od zachowania tego przykazania? 5. Czas, w którym należy pościć. 6. Czy post polega na jednorazowym jedzeniu? 7. O której godzinie powinni poszczący jeść? 8. Od jakich pokarmów mają się powstrzymać?

Artykuł 1.

CZY POST JEST AKTEM CNOTY?

Wydaje się, że post nie jest aktem cnotliwym.

1. Każdy akt cnotliwy jest miły Bogu, czego nie można powiedzieć o poszczeniu, jako że znajdujemy u Izajasza skargę¹): „Czemuż pościliśmy, a nie wejrzałeś?”
2. Czyn cnotliwy nie odstępował od miary wyznaczonej przez cnotę. Natomiast post jest wykroczeniem od tej miary, bo gdy cnota wstrzemięźliwości dopuszcza to, czego domaga się natura post polega na odebraniu tego, jako że gdyby było inaczej, poszczący nie mieliby cnoty wstrzemięźliwości.
3. Co powszechnie odpowiada wszystkim, zarówno dobrem jak złym, nie jest czynem cnotliwym. Takim właśnie jest post, bo praktykują go wszyscy, bo przecież każdy jest w stanie postu, zanim zacznie jeść..

Temu jednakże sprzeciwia się fakt, że post jest wliczony do innych czynów cnotliwych; mówi bowiem Apostoł²): „...w postach, w czystości, w umiejętności”. Odpowiedź: Czynami cnotliwymi są czyny dokonane według wskazań rozumu dla osiągnięcia jakiegoś dobra czesnego. (49) Tak właśnie jest z postem, który ma potrójny cel główny: 1. Aby ująć w karby żądze ciała, i to wyraża Apostoł w miejscu wyżej przytoczonym: „w postach, w czystości”. Jak bowiem wyraża to Hieronim⁴): „bez Cerery i Bakchusa Wenera chłodnieje”, to znaczy, że wstrzemięźliwość w pokarmach i napojach powoduje ostygnięcie żądz zmysłów (50). 2. Aby ułatwić kontemplację rzeczywistości wyższego rzędu; według Daniela⁵), otrzymał on objawienie od Boga po trzytygodniowym poście (51). 3. By zadośćuczynić za grzechy; mówi o tym Joel⁶): „Nawróćcie się do mnie ze wszystkiego serca waszego w poście i w płaczu i w żalu”.

Wyraził to w pewnej mowie o modlitwie i poście Augustyn⁷⁾: „Post oczyszcza ducha, podnosi umysł, poddaje ciało duszy, daje sercu skruchę i pokorę, rozwiewa mgły żądz, gasi żar żądz, zapala zaś światło czystości”. Z tego wynika, że post jest czynem cnotliwym.

Ad 1. Zdarza się czasem, że czyn w sobie cnotliwy z powodu jakichś okoliczności ubocznych staje się występny. Dlatego u tegoż Izajasza znajdują się słowa: „Oto w dzień postu waszego znajduje się wola wasza”, i zaraz potem⁸⁾: „Oto na swary i na zwady pościecie, a bijecie pięścią niezbożnie”. Wyjaśniając to mówi Grzegorz⁹⁾: „wola oznacza tu uciechę, pięść gniew. Na darmo wstrzemięźliwość poskramia ciało, jeśli targany nieporządnymi popędami umysł rozbija występki”. (52)

Zaś Augustyn (w miejscu przytoczonym wyżej) mówi⁷⁾, że „post nie lubi wielomówstwa, bogactwo uważa za zbytek, gardzi pychą, zaleca pokorę, umożliwia człowiekowi poznanie tego co jest w nim słabe i kruche”.

Ad 2. Umiar cnoty zależy nie od ilości, lecz od „prawego rozumu”, jak to stwierdzono w Etyce¹⁰⁾. A właśnie do rozumu należy sąd, czego człowiek powinien jeść mniej z jakiegoś szczególnego powodu niż zwykle; takim powodem może być wzgląd na zdrowie albo przysposobienie ciała do jakiegoś dzieła. Tym więcej dotyczy to postu dla uniknięcia duchowego zła lub dla osiągnięcia dobra. Nigdy zaś prawy rozum nie nakaze odmówienia sobie pokarmu w sposób sprzeczny z koniecznością natury; ponieważ, jak to mówi o tym Hieronim, „nie ma różnicy między zabijaniem powolnym i szybkim”, oraz, że „kto dręczy swoje ciało w sposób nierozsądny, jedząc lub śpiąc za rzadko, czyni ofiarę z rzeczy zrabowanych”. Nigdy też prawy rozum nie nakaze ujęcia sobie pokarmów do tego stopnia, że człowiek staje się niezdolny do wypełnienia swoich obowiązków. Dlatego Hieronim mówi⁴⁾: „jest niegodne rozumnego człowieka wyżej stawiać post niż miłość, a niespanie niż zdrowe zmysły”.

Ad 3. Post naturalny, to jest poprzedzający jedzenie, jest czystym zaprzeczeniem, a wobec tego nie może być uważany za czyn cnotliwy. Post wtedy tylko jest czynem cnotliwym, kiedy człowiek wstrzymuje się nieco od jedzenia mocą rozumnego postanowienia. Post naturalny zwie się „postem od strony postu (jejunium jejunii)”, inny zaś „postem ze strony poszczącego (jejunium jejunantis)”, na oznaczenie, że pochodzi z rozmysłu poszczącego.

Artykuł 2.

CZY POST JEST AKTEM WSTRZEMIEŹLIWOŚCI ?

Nie wydaje się, by post był aktem wstrzemięźliwości.

1. Wyjaśniając w Ewangelii Mateusza¹⁾ „ten rodzaj demonów...”, Hieronim mówi²⁾: „Post, to nie tylko wstrzymanie się od pokarmów, ale od wszystkich ponęt”. A ponieważ tego dokonują wszystkie cnoty, wobec tego nie jest to czynem specjalnie wstrzemięźliwości.

2. Mówi Grzegorz w Homilii na I Niedzielę Postu³⁾, że „post czterdziestodniowy jest dziesiątiną z całego roku”. A ponieważ, jak wyżej powiedziano ⁴⁾ dawanie dziesiącin jest aktem (cnoty) religii, wobec tego post jest aktem religii, a nie wstrzemięźliwości.

3. Jak wyżej powiedziano⁵⁾, wstrzemięźliwość jest częścią umiarkowania. Umiarkowanie zaś różni się od męstwa, do którego należy wytrzymywanie czegoś mozolnego, a to zachodzi zwłaszcza w poszczeniu.

Temu sprzeciwia się powiedzenie Izydora⁶⁾: „post to poprzestawanie na małym i wstrzemięźliwość w pokarmach”.

Odpowiedź: Sprawność i czyn mają tę samą materię. Stąd każdy czyn cnotliwy w danej materii należy do cnoty nadającej tej materii umiar. Post działa w materii pokarmów, w których spożywaniu umiar zaprowadza wstrzemięźliwość. Stąd wniosek jasny, że post jest aktem wstrzemięźliwości.

Ad 1. Brany w znaczeniu ścisłym, post jest powstrzymaniem się od jedzenia; zaś brany w znaczeniu przerośnym, jest powstrzymaniem się od wszystkiego co szkodliwe, a zwłaszcza od grzechów.

Można jednak powiedzieć, że post, nawet brany w znaczeniu ścisłym, jest powstrzymaniem się od wszystkich ponęt ponieważ każdy występki, który się doń domiesza, znosi jego charakter jako aktu cnotliwego.

Ad 2. Nic nie przeszkadza, by czyn jednej cnoty należał również do innej cnoty, jeśli służy jej celowi, o czym była mowa wyżej⁷⁾. Zatem post może należeć do religii, do czystości lub jakiegokolwiek innej cnoty.

Ad 3. Brane jako cnota specjalna, męstwo nie ma za zadanie znosić byle jakich móżolów, lecz tylko te, które łączą się z niebezpieczeństwem śmierci. Wytrzymanie przykrości wynikłych z braku przyjemności dotyku jest przedmiotem wstrzemięźliwości i jej składników; tego rodzaju są właśnie przykrości związane z poszczeniem.

Artykuł 3.

CZY POST JEST NAKAZANY ?

Wydaje się, że post nie jest czymś nakazanym.

1. Przykazania nie dotyczą czynów wyższych niż powinny, które podpadają pod rady (ewangeliczne), natomiast post jest czynem więcej niż powinny, bo gdyby był czynem powinny, musiałby być jednako wszędzie i zawsze zachowany.

2. Ktokolwiek przekracza przykazanie, grzeszy śmiertelnie. Gdyby zatem post, był nakazany, wszyscy nie poszczący grzeszyliby śmiertelnie, co narażałoby ludzi na zbyt łatwe popadanie w grzech.

3. Augustyn mówi¹⁾, że „Stawszy się człowiekiem i powołując nas do wolności, Mądrość Boża ustanowiła za ledwie kilka zbawiennych sakramentów celem jednoczenia społeczności chrześcijańskiej, czyli mnóstwa ludzi poddanych jednemu Bogu”. (53). Lecz wielka liczba przepisów do przestrzegania jest taką samą przeszkodą dla wolności ludu chrześcijańskiego, jak wielka liczba sakramentów. Mówi bowiem Augustyn²⁾, że „niektórzy przeciążają naszą religię niewolniczymi ciężarami, pomimo że miłosierny Bóg chciał, żeby była wolna, bo nałożył na nią tylko kilka świętych obrzędów, nielicznych i prostych.” Dlatego wydaje się, że Kościół nie powinien ustanawiać praw nakazujących post.

Temu sprzeciwia się to, co Hieronim pisał do Lucyna o poście³): „Niech każda prowincja trzyma się swych przepisów i przykazania ojców niech uważa za prawa apostołskie”. Zatem post jest nakazany prawem.

Odpowiedź: Jak książęta świeccy mają władzę wydawania praw celem dokładniejszego wykładu prawa naturalnego a mających za przedmiot dobro społeczne w sferze doczesnej, tak do przełożonych kościelnych należy nakazywać prawem przez nich stanowionym to, co dotyczy duchowego dobra wiernych (54). Jak powiedziano wyżej⁴) post jest potrzebny dla zmazania winy, ustrzeżenia przed nią i dla podniesienia ducha ku rzeczywistości duchowej. Sam przyrodzony rozum zobowiązuje każdego do posłużenia się postem w stopniu, w jakim jest potrzebny dla osiągnięcia tego. W ogólności post jest więc nakazany prawem przyrodzonym (naturalnym). Jednakże określenie czasu i sposobu poszczenia ze względu na wygodę i potrzeby ludu chrześcijańskiego, post podpada pod stanowione przez przełożonych Kościoła prawo pozytywne; ten post nosi nazwę postu kościelnego, poprzedni zaś nazwę postu naturalnego (przyrodzonego). (55)

Ad 1. Sam w sobie post nie jest czymś zalecającym się, lecz raczej czymś przykrym. Jeśli ktoś decyduje się pościć, to tylko ze względu na pożytek postu jako środka do celu. Brany bezwzględnie, post nie jest tak konieczny, by musiał być nakazywany prawem; jest nakazany przez prawo jako konieczny tylko przez wzgląd na jego potrzebę jako lekarstwa. A ponieważ ludzie przeważnie bardzo potrzebują takiego środka zaradczego, już to dlatego, że „we wielu rzeczach upadamy wszyscy”⁵), już to ponieważ „ciało pożąda przeciwko duchowi”⁶), była potrzeba, by Kościół ustanowił post jako obowiązujący jednakowo wszystkich. Czyniąc tak, Kościół nie nakazał prawem czegoś, co samo w sobie podpada pod radę (ewangeliczną), lecz raczej określił szczegółowo to, co jest potrzebą powszechną.

Ad 2. Prawa ogólne nie obowiązują wszystkich jednakowo, lecz tylko o tyle, o ile potrzeba ich dla osiągnięcia celu zamierzonego przez prawodawcę. Jeżeli przekroczenie przepisu zawiera w sobie pogardę powagi prawodawcy lub udaremnia osiągnięcie celu zamierzonego, przekraczający grzeszy śmiertelnie. Jeżeli jednak ktoś nie zachowuje przepisu ze słusznej przyczyny, a zwłaszcza w wypadku, w którym nawet prawodawca, gdyby był obecny, orzekłby, że nie powinien być przestrzegany, grzechu śmiertelnego nie popełnia. Dlatego nie wszyscy nie przestrzegający postu nakazanego przez Kościół grzeszą śmiertelnie.

Ad 3. Augustyn mówi tu o rzeczach, „które nie są objęte ani Pismem św., ani nakazanie uchwałami soborów, ani uświęcone zwyczajem powszechnego Kościoła”, gdy przecież przykazania dotyczące postu są ustanowione na soborach i potwierdzone zwyczajem powszechnego Kościoła. Nie są też sprzeczne z wolnością społeczności wiernych; przeciwnie, raczej chronią przed popadnięciem w niewolę grzechowi, która wyklucza wolność ducha, o jakiej mówi Apostoł⁷): „Wy bowiem, bracia, jesteście wezwani ku wolności, byle byście tylko tej wolności nie obrócili na podniętę dla ciała.”

Artykuł 4.

CZY WSZYSCY SĄ OBOWIĄZANI DO POSTÓW POSTANOWIONYCH PRZEZ KOŚCIÓŁ?

Zdaje się, że wszyscy są zobowiązani do postu nakazanego przez Kościół.

1. Moc obowiązująca przykazań Kościoła jest taka sama jak przykazań Bożych, według słów Łukasza¹): „Kto was słucha, mnie słucha”. A ponieważ do przestrzegania przykazań Bożych zobowiązani są wszyscy, przeto podobnie wszyscy mają obowiązek przestrzegania ustanowionych przez Kościół postów.
2. Jeśli kto, to przede wszystkim dzieci byłyby zwolnione od przestrzegania postu, a to z powodu wieku. Lecz dzieci nie są zwolnione; mówi bowiem Joel²): „Poświęćcie post”, a następnie: „zbierzcie dzieci i ssących piersi”. Wobec tego tym bardziej wszyscy inni są do postów zobowiązani.
3. Rzeczy ducha i rzeczy konieczne mają pierwszeństwo przed rzeczami ciała i rzeczami niekoniecznymi. Lecz działania cielesne mają za cel zysk doczesny, a podróżowanie, choć może mieć za cel motyw duchowy, nie jest czymś koniecznym. A ponieważ post służy pożytkowi ducha, a jego konieczność pochodzi z praw Kościoła, przeto wydaje się, że podróż i prace fizyczne nie zwalniają z obowiązku przestrzegania postów kościelnych.
4. Czynić cokolwiek należy raczej z wolnej woli niż z przymusu, jak to wynika ze słów Apostoła³). Lecz biedni zwykli są z konieczności pościć, bo nie mają co jeść; tym bardziej więc powinni pościć z własnej woli.
5. Temu sprzeciwia się co następuje: Wydaje się, że żaden człowiek sprawiedliwy nie jest obowiązany pościć. Przykazania bowiem kościelne nie wiążą, jeśli są sprzeczne z nauką Chrystusa. Lecz Chrystus powiedział⁴): „Czyż możecie żądać postu od gości weselnych, gdy oblubieniec jest z nimi?” Otóż Oblubieniec jest z wszystkimi sprawiedliwymi zamieszkując w nich; jak powiedział Pan⁵): „A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata”. Dlatego sprawiedliwi nie są zobowiązani do postów nałożonych prawami Kościoła.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁶), prawa ogólne nadawane są dla wszystkich, dlatego prawodawca wydając je miał na uwadze wypadki najczęściej powtarzane przez większość ludzi. Natomiast prawodawca nie zamierzał, by prawo było zachowane w wypadkach, w których zachodzą przyczyny, dla których przepis nie powinien być przestrzegany. Należy tu jednak zrobić rozróżnienie. Jeśli ta przyczyna jest oczywista, człowiek sam ze siebie może nie spełnić prawa, zwłaszcza jeśli zwyczaj go do tego upoważnia, lub jeśli odniesienie się do przełożonego jest utrudnione. Jeśli natomiast przyczyna ta jest wątpliwa, należy udać się do przełożonego, mającego prawo dyspensowania w takich wypadkach. To znajduje zastosowanie w wypadku postów nakazanych przez Kościół; obowiązują wszystkich, za wyjątkiem przeszkód w wypadkach poszczególnych.

Ad 1. Przykazania Boże są przykazaniami prawa naturalnego i same przez się koniecznymi do zbawienia. Natomiast przykazania Kościoła dotyczą rzeczy, które swą konieczność do zbawienia otrzymują z ustanowienia Kościoła. Dlatego mogą tu zajść przeszkody, dla których ktoś nie jest obowiązany przestrzegać nakazanych postów.

Ad 2. Przyczyna nie poszczenia przez dzieci jest zupełnie oczywista: ich organizm jest słaby i potrzebuje pokarmu często a nie wiele na raz; potrzebują też więcej pokarmu, bo rosną. Dlatego, jak długo człowiek jest w wieku wzrastania, to jest aż do skończenia 21 lat, nie jest obowiązany trzymać się kościelnych przepisów postnych. Jest jednak rzeczą wskazaną, by wprawiał się do poszczenia, mniej lub więcej, zależnie od wieku.

Mogą jednak zająć wypadki, np. wobec grozy jakiejś wielkiej klęski lub dla tym ściślejszej pokuty, że nakazuje się post nawet, dzieciom, lub jak to czytamy u Jonasza. nawet o zwierzętach⁷): „Ludzie i bydło, i woły..., niech nic nie jedzą... i wody niech nie piją”.

Ad 3. Co do podróżujących i pracowników fizycznych należy rozróżnić. Jeżeli to można odłożyć lub zmniejszyć bez poważnej szkody cielesnej lub duchowej, nie należy zwalniać się z poszczenia. Jeśliby jednak zaszła konieczność natychmiastowego wyruszenia w podróż bez zatrzymywania się przez czas dłuższy lub dokonywania ciężkiej i dłuższej pracy dla potrzeb cielesnych lub duchownych do tego stopnia, że zachowanie postu byłoby niemożliwe, człowiek nie jest obowiązany pościć, ponieważ nie wydaje się, by stanowiąc posty Kościół zamierzał tym udaremniać inne dzieła i bardziej konieczne. Wydaje się jednak, że w takich wypadkach należy zwracać się po dispensę do przełożonych, chyba że nie ma tego zwyczaju, gdyż jeśli przełożeni udają, że czegoś nie widzą i milczą, wydają się zezwalać.

Ad 4. Biedni, mający dość jedzenia na jeden pełny posiłek, nie są zwolnieni od zachowania postu z przyczyny ubóstwa. Zwolnieni są tylko żebracy, którzy otrzymują jako jałmużnę drobne ilości pożywienia, tak że nie mają wystarczającej ilości pożywienia na jeden pełny posiłek. (56)

Ad 5. Te słowa Pana można rozumieć w trojaki sposób.

1. Według Chryzostoma⁸), „uczniowie (Chrystusa), zwani tu ‘gośćmi weselnymi’, byli jeszcze zbyt słabi; dlatego porównano ich do znoszonych szat. Stąd też, by mogli czuć się szczęśliwymi obecnością Chrystusa, należało postępować z nimi z pewną delikatnością raczej, niż z surowością postną”. Dlatego łatwiej należy zwalniać z postu ludzi młodych i jeszcze niewyrobionych niż ludzi zaprawionych i starszych; stwierdza to Glossa do słów Psalmisty⁹): „jako dzieciątko odstawione przy matce swojej”.

2. Według Hieronima¹⁰), Pan mówi tu o starotestamentowej praktyce postu, chcąc wskazać, że Apostołowie nie powinni być niewolnikami starych praktyk, lecz raczej przejąć się nową treścią łaski.

3. Augustyn¹¹) rozróżnia podwójny post: post pokory i smutku, który nie powinien mieć miejsca u ludzi doskonałych, zwanych „synami Oblubieńca”; dlatego Łukasz mówi tamże: „nie mogą synowie Oblubieńca pościć”, a Mateusz¹²): „czyż goście weselni mogą się smucić?” Oraz post jako „radość duszy wzniesionej ku rzeczom duchowym”; taki post jest u doskonałych ludzi.

Artykuł 5.

CZY CZAS POSTU KOŚCIELNEGO JEST STOSOWNIE OKREŚLONY? (57)

Wydaje się, że czas wyznaczony na post kościelny nie jest stosowny.

1. Jak czytamy u Mateusza¹), Chrystus rozpoczął post zaraz po swoim chrzcie. Lecz my powinniśmy Iść w ślady Chrystusa, co wyraził Apostoł²) w słowach: „bądźcie naśladowcami moimi, jakom i ja Chrystusa”; a więc i my powinniśmy zaczynać post zaraz po święcie Epifanii (Trzech Króli), w którym obchodzimy pa-miątkę chrztu Chrystusa.

2. Nie wolno ludziom żyjącym według Nowego Prawa obserwować obrzędowych praw Prawa Starego. Lecz posty kwartalne (Suche Dni) są pozostałością Starego Prawa; „mówi bowiem Zachariasz³): „Post czwartego i post piątego, i post siódmego, i post dziesiątego obróci się domowi Judy w wesele i radość i znamenite uroczyste święta”. Dlatego posty obchodzone w pewne miesiące, zwane „Quatuor Temporum” są praktyką niewłaściwą.

3. Jak stwierdza Augustyn⁴), „jest post ucisku i post radosny”. Lecz chrześcijanie czerpią najwięcej radości ze zmartwychwstania Chrystusa; należało więc wyznaczyć jakiś post w okresie wielkanocnym, kiedy to Kościół święci zmartwychwstanie Pańskie, oraz w dni Pańskie (niedziele), poświęcone pamięci zmartwychwstania.

Temu sprzeciwia się zwyczaj Kościoła powszechnego.

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej⁵), post ma cel dwojaki: zmaść winę i podnieść ducha w górę. Dlatego czas postu winien był być wyznaczony na taki okres, w którym ludzie szczególnie powinni oczyścić się z grzechów i pobożnie wznieść swego ducha ku Bogu. Takimi zaś przede wszystkim są dni poprzedzające święta wielkanocne, bo w tę uroczystość grzechy są gładzone przez chrzest udzielany w wigilię paschy (W. Sobota), kiedy to czcimy pogrzeb Pana, jako że według słów Apostoła⁶): „jesteśmy z nim wspólnie pogrzebani w śmierć przez chrzest”. Samo zaś święto Paschy daje największą sposobność dla ducha na pobożne wzniesienie się ku chwale wiecznej, zapoczątkowanej zmartwychwstaniem Chrystusa. I dlatego to Kościół postanowił, że należy pościć bezpośrednio przed uroczystościami paschalnymi; a z tego samego powodu ustanowił post w przeddzień największych świąt, jako przysposobienie się do święcenia tych świąt.

Według zwyczaju przyjętego w Kościele cztery razy w roku udziela się święceń (58). Post jest tu konieczny jako przygotowanie dla udzielających święceń, dla przyjmujących je, jako też dla całego ludu, dla pożytku którego święcenia są udzielane. Dlatego to, jak czytamy u Łukasza⁷), zanim dokonał wyboru uczniów, Pan „odszedł na górę modlić się”, co wykładając mówi Ambroży⁸): „Cóżes powinien czynić ty, co zabierasz się do spełnienia jakiegoś świętego obowiązku, skoro wysyłając Apostołów Chrystus najpierw modlił się?”

Co do liczby czterdziestu dni W. Postu, Grzegorz podaje następujące trzy racje⁹): 1. Dekalog został dopełniony przez cztery Ewangelie; zaś 10 pomnożone przez 4 daje w sumie 40. 2. „Ciało nasze składa się z czterech elementów; ciało to dąży do przyjemności zakazanych prawem Bożym w Dekalogu, dlatego jest rzeczą

wskazaną udrećzać to ciało przez cztery dziesiątki dni”. 3. „Jak według Starego Prawa winniśmy dać Bogu dziesięcinę z majątku, tak samo i my powinniśmy złożyć Bogu dziesięcinę z naszych dni. Trzydzieści sześć dni postzczenia w siedmiu tygodniach W. Postu są, właśnie dziesiątą częścią roku składającego się z 360 dni”.

Augustyn¹⁰) dodaje czwartą rację. Stwórca jest Trójcą: Ojciec, Syn i Duch święty. Liczba ta jest odpowiednia dla stworzeń duchowych, bo nakazano nam miłować Boga „z całego serca, z całej duszy, z całej myśli”. Liczba cztery natomiast należy się stworzeniom cielesnym z powodu czterech właściwości zmysłowych: ciepło, zimno, wilgotność i suchość. Liczba dziesięć oznacza wszystkie rzeczy; jeśli zaś liczbę dziesięć pomnoży się przez cztery, która to liczba należy się ciału jako instrumentowi rządzenia (59), otrzymamy liczbę czterdzieści.

Post kwartalny trwa trzy dni albo z powodu ilości miesięcy wypadających na każdy kwartał albo z powodu liczby czterech święceń wtedy udzielanych.

Ad. 1. Chrystus dał się ochrzcić nie jakoby sam potrzebował chrztu, lecz by zalecić go nam. Dlatego nie potrzebował pościć przed chrztem, zaś po chrzcie pościł celem zachęcenia nas do postzczenia przed naszym chrztem.

Ad. 2. Kwartalny post Kościoła nie jest ani tym samym postem, jaki obchodzili żydzi, ani nie obchodzi się go w czasie i z przyczyn tych samych. żydzi zaczynali rok w kwietniu, a pościli czwartego miesiąca (lipiec), bo wtedy Mojżesz, schodząc z Góry Synaj roztrząsał tablice przykazań; zaś. według Jeremiasza, wtedy po raz pierwszy zostały zburzone mury Jeruzalem. Następnie pościli w piątym miesiącu (sierpień) na pamiątkę zakazu wydanego ludowi jako kara za bunt, jaki wybuchł po powrocie szpiegów (wysłanych przez Mojżesza); w tym też miesiącu spalił świątynię Nabuchodonozor, a po nim Tytus. Post siódmego miesiąca (październik) obchodzono na pamiątkę śmierci Godoliasza i rozproszenia resztek ludu izraelskiego. Ostatni wreszcie post, obchodzony był dziesiątego miesiąca (styczeń), a jego powodem była wiadomość o zburzeniu Jerozolimy, otrzymana przez będący w niewoli lud i Ezechiela.

Ad. 3. „Post radosny” pochodzi z tchnienia Ducha świętego, który jest Duchem wolności; dlatego ten post nie należy do rodzaju postów, które mogą być nakazane. Posty, jakie Kościół nakłada, są raczej postami ucisku, a te nie są stosowne dla dni radosnych, jakimi są dni świąteczne. Dlatego Kościół nie ustanowił żadnego postu na Wielkanoc i na niedziele. Kto by zatem wtedy pościł, czyniłby to na przekór zwyczajowi ludu chrześcijańskiego, który to zwyczaj według słów Augustyna¹¹) „ma moc prawa”; może też taki post być podyktowany jakimś błędem, np. manicheizmem, jakoby był konieczny. Taki post byłby grzechem, pomimo że jako taki post jest czymś godnym zalecenia, niezależnie od czasu, kiedy kto pości. Mówi bowiem Hieronim¹²): „Obyśmy zawsze byli w stanie pościć”.

Artykuł 6.

CZY POST POLEGA NA JEDNYM TYLKO POSIŁKU DZIENNIE ?

Nie wydaje się, by post polegał na jednym, tylko posiłku dziennie.

1. Jak powiedziano 1), post jest aktem cnoty wstrzemięźliwości, która określa nie tylko ilość pokarmów, jakie można spożyć, lecz także liczbę posiłków. Ponieważ zaś w poszczeniu nie określa się ilości pokarmów, więc nie powinno się też określać liczby posiłków.

2. Człowiek potrzebuje na równi pokarmów i napojów; ponadto piciem można też złamać post» eucharystyczny. Ponieważ nie jest zakazane poszczącym pić kilka razy dziennie, nie powinno też, być zakazane jedzenie więcej razy.

3. Wiele osób po spożyciu posiłku je przysmaki w dni postu, a przecież przysmaki są też pożywieniem.

Przeciw temu jednakże przemawia zwyczaj powszechnie przyjęty przez lud chrześcijański.

Odpowiedź: Kościół ustanowił posty celem ujęcia w karby pożądań, ale bez szkody dla zdrowia. Jeden posiłek dziennie wydaje się wystarczający dla utrzymania zdrowia i dla poskromienia pożądań. Dlatego Kościół postępuje roztropnie nakazując tylko jednorazowy posiłek dziennie w czasie postu.

Ad 1. Nie można ustalić jednej dla wszystkich ludzi ilości pożywienia, a to z powodu różnicy w indywidualnych potrzebach; natomiast, na ogół biorąc, jeden posiłek dziennie może wystarczać dla każdego.

Ad 2. Post jest dwojaki: naturalny, potrzebny do przyjęcia Komunii świętej; ten post podlega złamaniu przez użycie jakichkolwiek napojów, nawet wody. (60) Oraz post kościelny, zwany „postem poszczącego”, który podlega złamaniu tylko przez nieposłuszeństwo wobec nałożonych przez Kościół warunków. Otóż Kościół nie zakazał używania napojów, które są dla ugaszenia pragnienia i dla trawienia spożytych pokarmów, a nie są pożywieniem, choć w pewien sposób i napoje są pożywe.

Dlatego poszczący może pić więcej razy dziennie. Jeśli jednak czyni to nieumiarkowanie, może popełnić grzech i utracić zasługę poszczenia, podobnie jak przez nieumiarkowane ob jedzenie się w czasie jednego posiłku.

Ad 3. Przysmaki mają pewną wartość spożywczą, ale używa się ich raczej dla ułatwienia trawienia niż jako pożywienia. Postu więc nie łamią podobnie jak lekarstwa, chyba żeby ktoś pod tym pozorem jadł dużo przysmaków odżywczych. (61)

Artykuł 7.

CZY GODZINA TRZECIA PO POŁUDNIU (HORA NONA) JEST PORĄ ODPOWIEDNIĄ NA SPOŻYCIE JEDNORAZOWEGO POSIŁKU PRZEZ POSZCZĄCYCH?

Nie wydaje się, by ten czas był odpowiedni.

1. Ludzie Starego Zakonu pościli aż do wieczora; według Księgi Kapłańskiej¹), gdzie jest powiedziane: „Sabat odpoczniesz: i będziecie trapić dusze wasze”, i zaraz potem: „od wieczora do wieczora święcić będziecie sabaty wasze”. Wobec tego w Nowym Zakonie, który jest doskonalszy niż Stary, o wiele bardziej post winien rozciągać się aż do wieczora.

2. Post nałożony przez Kościół obowiązuje wszystkich. Lecz nie wszyscy ludzie są w stanie określić czas godziny trzeciej, a wobec tego godzina postu nie powinna być ustalona prawem.

3. Post jest aktem cnoty wstrzemięźliwości. Lecz miara cnót moralnych nie jest ta sama dla wszystkich. Według Etyki bowiem²), „co dla jednego jest dużo dla innego jest mało”. Nie powinno się zatem ustalać godziny posiłku dla poszczących.

Temu jednakże sprzeciwia się uchwała Soboru w Chalcedonie³): „Podczas W. Postu nie pości, kto spożywa posiłek przed nieszporami”, a w Wielkim Poście nieszpory odmawia się po nonie (godzina brewiarza). Wobec tego należy być na czczo aż do nony.

Odpowiedź: Jak to już wyżej powiedziano⁴), post ma za cel zmazanie winy i uodpornienie przed grzechem. Jest więc rzeczą dobrą, by celem osiągnięcia tego celu dodać jakieś obostrzenie do zwyczaju, ale bez większej szkody dla zdrowia. Według powszechnie przyjętego zwyczaju, ludzie powinni jeść około godziny szóstej (południe), a to dlatego, bo wtedy proces trawienia już jest zakończony, ciepło organizmu, na skutek zewnętrznego chłodu nocnego skoncentrowało się wewnątrz, soki pożywne już rozeszły się po członkach z pomocą ciepła dziennego, aż do południa, kiedy słońce jest na zenicie, a sam organizm wtedy potrzebuje pokrzepienia przeciw temperaturze powietrza i obrony przeciw wewnętrznemu stwardnieniu soków pożywnych. Dlatego, by poszczący odczuł pewne udęczenie jako zadośćuczynienie za swoje grzechy, wyznaczenie godziny trzeciej po południu na posiłek wydaje się właściwe.

Godzina ta jest również stosowna ze względu na tajemnicę męki Chrystusa, która zakończyła się o godzinie trzeciej, kiedy to „skłoniwszy głowę, oddał ducha”. Albowiem, gdy poszczący zadają udęczenie swemu ciału, upodabniają się tym do Chrystusa; jak bowiem wyraża się Apostoł⁵): „A którzy są Chrystusowi, ciało swoje ukrzyżowali z namiętnościami i pożądliwościami”.

Ad 1. Stan Starego Zakonu można porównać do nocy, stan zaś Nowego Zakonu do dnia; „Noc przemień, a dzień się przybliżył⁶). Dlatego ludzie Starego Zakonu pościli aż do nocy, ale nas to nie obowiązuje.

Ad 2. Nie chodzi tu o godzinę dokładnie określoną, lecz w przybliżeniu. Należy więc jeść około godziny trzeciej, a to jest łatwe do odgadnięcia dla każdego.

Ad 3. Mały dodatek lub ujęcie nie może wiele zaszkodzić. Trzygodzinne odwleczenie posiłku, biorąc pod uwagę godzinę południową, kiedy się zwykle je obiad, aż do

godziny trzeciej, kiedy jedzą poszczący, nie może bardzo zaszkodzić nikomu. Gdyby jednak, z powodu choroby, wieku lub innego, opóźnienie posiłku było dla kogoś bardzo uciążliwe, może postarać się o dyspensę albo nieco przyspieszyć godzinę posiłku.

Artykuł 8.

CZY WSTRZYMANIE SIĘ OD MIĘSA, JAJ I NABIAŁU, NAKAZANE POSZCZĄCYM, JEST CZYMŚ WŁAŚCIWYM?

Nie wydaje się, by zakaz ten był właściwy.

1. powiedziano wyżej¹), że post został ustanowiony celem okiełznania pożądliwości cielesnych, lecz picie wina bardziej prowokuje żądze niż jedzenie mięsa. Według Przepowiedzi bowiem²): „Rozpustna rzecz wino”; zaś Apostoła^{2a}): „A nie upijajcie się winem, w którym tkwi rozpusta”. Jeśli więc me zakazuje się poszczaćym picia wina, nie powinno się im zakazywać jedzenia mięsa.

2. Niektóre ryby są równie smaczne jak mięso niektórych zwierząt. Lecz żądza jest to „pragnienie przyjemności”, jak to powiedziano gdzie indziej³). Jeśli więc w przepisach dotyczących postu, mającego za cel okiełznanie żądz, nie zakazano spożywania ryb, nie powinno też być zakazane spożywanie mięsa.

3. W niektóre dni postne w niektórych miejscach używa się jaj i sera. Dlaczegożby zatem nie mieli ludzie jeść tych rzeczy w Wielki Post?

Sprzeciwia się temu powszechny obyczaj wiernych.

Odpowiedź: Jak już powiedziano, Kościół ustanowił post celem ujęcia w karby pożądliwości cielesnych, których przedmiotem są przyjemności dotyku pochodzące z czynności odżywiania się i płciowych. Zakazuje więc Kościół tych pokarmów, które dają najwięcej przyjemności w jedzeniu i najwięcej podniecają płciowo. Takim zaś jest mięso zwierząt żyjących na ziemi i oddychających powietrzem, oraz to, co z nich pochodzi, jak nabiał z czworonogów i jaja ptaków. Mając organizm podobny do ludzkiego, bardziej człowiekowi smakują i są bardziej odżywcze dla jego ciała; na skutek zaś tego z ich siły odżywczej więcej jest nadwyżki materii, z której kształtuje się nasienie; zaś rozmnażanie się tegoż głównie przyczynia się do podniecenia płciowego. Dla tych powodów Kościół nakazał poszczaćym wstrzymanie się od tych pokarmów.

Ad 1. Na dokonanie aktu rozrodczego wpływają równocześnie trzy czynniki: ciepło, ochota płynu nasienny⁴). Na ciepłość ciała najwięcej wpływa wino oraz wszystko, co je rozgrzewa; na to wpływają wszelkie środki rozochocające; natomiast na płyny nasienne najwięcej ma wpływ jedzenie mięsa, jako że mięso ma największą tę odżywczą. O ile jednak rozgrzanie ciała i napięcie ochoty mijają szybko, materia płynu nasiennego pozostaje w organizmie dość długo. Dlatego bardziej zakazane jest poszczaćym używanie mięsa niż wina, lub potraw, które podniecają.

Ad 2. Ustanawiając posty Kościół miał na uwadze to, co zachodzi ogólnie. Ogólnie biorąc jedzenie mięsa jest przyjemniejsze niż jedzenie ryb, chociaż w pewnych wypadkach ryby mogą bardziej smakować. Dlatego Kościół zabronił poszczaćym jedzenia mięsa, a nie ryb.

Ad 3. Jaja i nabiał są dla poszczących zakazane jako pochodzące od zwierząt, których mięso też jest zakazane. Dlatego mięso jest zakazane w pierwszym rzędzie, zaś jaja i nabiał w wyniku pierwszego. Biorąc pod uwagę posty, Wielki Post jest bardziej uroczysty, ponieważ jest naśladowaniem poszczącego Chrystusa i ponieważ tym postem przysposabiamy się do pobożnego święcenia tajemnic naszego Odkupienia. Dlatego, o ile w innych postach zakazane jest użycie mięsa, w W. Poście obowiązuje powszechny zakaz jedzenia także jaj i nabiału. Co do wstrzymania się od tych ostatnich, w innych postach są różne zwyczaje w różnych krajach; każdy powinien stosować się do zwyczajów kraju, w którym przebywa. Mówiąc o postach, Hieronim się wyraża⁵): „Niech każda prowincja trzyma się swych przepisów i przykazania ojców niech uważa za prawa apostołskie”.

ZAGADNIENIE 148.

O OBŻARSTWIE (62)

Z kolei zastanowić się należy nad obżarstwem, czego dokonamy szukając odpowiedzi na sześć pytań: 1. Czy jest grzechem? 2. Czy jest grzechem śmiertelnym? 3. Czy jest największym z grzechów? 4. Jakie są jego postacie? 5. Czy jest grzechem głównym? 6. Jakie są jego córki?

Artykuł 1.

CZY OBŻARSTWO JEST GRZECEM ?

Wydaje się, iż obżarstwo nie jest grzechem.

1. Pan Jezus powiedział¹): „Nie to, co wchodzi w usta, plami człowieka”. Lecz przedmiotem obżarstwa są wchodzące do ust człowieka pokarmy. A ponieważ każdy grzech plami człowieka, dlatego obżarstwo nie wydaje się być grzechem.
2. Według Augustyna²), „nie można popełnić grzechu tym, czego uniknąć nie można”. Obżarstwo zaś polega na nieumiarkowaniu w jedzeniu, a to jest czymś nieuniknionym. Mówi bowiem Grzegorz³): „Ponieważ przy jedzeniu przyjemność jest pomieszana z koniecznością, nikt nie wie, kiedy je z konieczności, a kiedy dla przyjemności”. Zaś Augustyn mówi⁴): „Panie, któż nie je choć trochę więcej niż konieczne?”
3. We wszystkich grzechach grzechem jest pierwsze poruszenie. Lecz pierwsze poruszenie w jedzeniu nie jest grzechem, bo inaczej głód i pragnienie byłyby grzechami.

Sprzeciwia się temu powiedzenie Grzegorza³): „nikt nie wzniesie się do duchowej walki z sobą, jeśli wpiery nie opanował w sobie wewnętrznego wroga zwanego dążnością do obżarstwa”. A ponieważ wewnętrznym wrogiem człowieka jest grzech, przeto obżarstwo jest grzechem.

Odpowiedź: Obżarstwo polega nie na zwykłym, lecz na nieporządnym pożądaniu jedzenia i picia. Nieporządność pożądania pochodzi stąd, że odstępuje od porządku

nałożonego przez rozum, stanowiący dobro moralne cnoty. Grzechem bowiem jest coś przez to, że jest przeciwne cnotie. Zatem jest rzeczą oczywistą, że obżarstwo jest grzechem.

Ad 1. Brane w ich naturze i rzeczy, pokarmy nie płamą duchowo człowieka. Jednakże żydzi, do których Pan skierował te słowa, oraz manichejczycy wierzyli, że pewne pokarmy czynią człowieka nieczystym nie figuratywnie, lecz w swej substancji. Natomiast w rzeczywistości człowieka płami duchowo tylko nieuporządkowana żądza jedzenia.

Ad 2. Jak dopiero co powiedziano, grzech obżarstwa nie polega na samym pokarmie, lecz na nie kierowanej rozumem żądzy. Jeśli zatem ktoś przesadzi w ilości spożytego pokarmu nie z powodu żądzy, lecz dlatego, że myślał, iż tyle jest dla niego konieczne, nie popełnił obżarstwa, lecz pomyłkę. Grzech obżarstwa popełnia ten, kto świadomie przekroczył miarę w jedzeniu, powodowany żądzą przyjemności.

Ad 3. Jest dwojakie pożądanie: 1) naturalne, pochodzące z sił duszy wegetatywnej; ponieważ siły te nie mogą podlegać rozumowi, nie może w nich być cnota lub wadliwość (grzech). Obok pożądania, do tej siły należy też zdolność zatrzymania, trawienia i wypróżniania. Głód i pragnienie należą też do tej siły. 2) Drugim jest pożądanie zmysłowe, i właśnie na żądzy tegoż polega grzech obżarstwa. Dlatego pierwsze poruszenie obżarstwa zawiera w sobie nieporządek w pożądaniach zmysłowych, który nie jest bezgrzeszny.

Artykuł 2.

CZY OBŻARSTWO JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM ?

Nie wydaje się, by obżarstwo było grzechem śmiertelnym,

1. Każdy grzech jest spreczny z którymś z przykazań Dekalogu, natomiast, obżarstwo nie jest spreczne z żadnym z przykazań.

2. Jak wyżej dowiedziono¹⁾, każdy grzech śmiertelny jest spreczny z miłością, natomiast obżarstwo nie jest spreczne ani z miłością Boga ani z miłością bliźniego; dlatego nigdy nie jest grzechem.

3. Augustyn mówi²⁾, że „ilekroć ktoś zje lub wypije więcej niż konieczność wymaga, popełnia grzech lekki”.

4. Sprzeciwia się temu powiedzenie Grzegorza³⁾: „skoro górę weźmie w kimś obżarstwo, zanika w nim dawna moc czynienia dobrze; a razem ze zbytnim folgowaniem żołądkowi znikają wszystkie cnoty”. A ponieważ przyczyną ruiny cnót jest tylko grzech śmiertelny, wobec tego obżarstwo jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule poprzednim, istota obżarstwa polega na nieporządnym pożądaniu. Porządek rozumu kierującego pożądaniem może podlec zepsuciu w dwojaki sposób: albo ze względu na środki, które nie prowadzą do celu, albo ze względu na cel, mianowicie, jeśli pożądanie powoduje u człowieka odwrócenie się od powinnego celu. Obżarstwo jest grzechem śmiertelnym, jeśli nieporządek spowodowany przez żądę wyraża się odwróceniem od celu ostatecznego. Zachodzi to wtedy, gdy człowiek przywiąże się do przyjemności stołu do tego stopnia, że przyjemność ta staje się dla niego celem, z powodu którego

zaniedbuje Boga, mianowicie w ten sposób, że jest gotów działać sprzecznie z przykazaniami Bożymi, byle tylko tej przyjemności zażywać.

Obżarstwo jest grzechem lekkim, jeśli nieporządek pożądania zachodzący w nim dotyczy tylko środków do celu, jeśli mianowicie ktoś przesadnie pożąda przyjemności, jakie daje jedzenie, ale nie aż do tego stopnia, by dla tych przyjemności miał działać sprzecznie z prawem Bożym.

Ad 1. Obżarstwo jest grzechem śmiertelnym tylko wtedy, jeśli odwraca od celu ostatecznego; można więc do tego grzechu zastosować przykazanie o święceniu dnia świętego, nakazującego odpoczynek w Bogu jako celu ostatecznym. Nie wszystkie bowiem grzechy śmiertelne są wprost przeciwne przykazaniom Dekalogu, lecz tylko te, które zawierają w sobie niesprawiedliwość; przykazania bowiem Dekalogu, jak to powiedziano wyżej⁴), dotyczą specjalnie cnoty sprawiedliwości i jej składników.

Ad 2. Odwracając człowieka od celu ostatecznego, obżarstwo jest sprzeczne z miłością Boga, który, będąc naszym celem ostatecznym, winien być miłowanym nade wszystko. I z tego tylko powodu jest, ono grzechem śmiertelnym.

Ad 3. Te słowa Augustyna należy rozumieć jako odnoszące się do obżarstwa, polegającego na nieporządku pożądania w stosunku do środków, a nie do celu ostatecznego.

Ad 4. Obżarstwo niszczy cnoty nie tylko samo sobą, ale także wadami z niego rodzącymi i się. Mówi o tym Grzegorz 5): „Gdy żołądek podda i się żarłocztwu, rozwiązłość uśmierca siłę ducha”.

Artykuł 3.

CZY OBŻARSTWO JEST NAJWIĘKSZYM Z GRZECHÓW?

Wydaje się, że obżarstwo jest największym z grzechów.

1. Wielkość grzechu mierzy się wielkością kary. Otóż grzech obżarstwa jest najsrożej karany. Jak mówi Chryzostom¹): „niepowściągliwość żołądka wygnała Adama z raju i spowodowała potop za czasów Noego”; zaś według Ezechiela²): „Oto ta była nieprawość Sodomy, siostry twej: ...sytość chleba”.

2. Przyczyna jest zawsze czymś potężniejszym. Otóż obżarstwo jest uważane za przyczynę innych grzechów; wyjaśniając bowiem słowa Psalmu 3): „Który pobił Egipt z ich pierworodnymi”, mówi Glossator, że „rozwiązłość, żądza, pycha, oto co rodzi się z żołądka”.

3. Jak stwierdzono wyżej⁴), po Bogu człowiek powinien miłować najbardziej siebie. Otóż przez występki obżarstwa człowiek wyrządza sobie szkodę; mówi bowiem Eklezjastyk⁵), że „dla obżarstwa wielu pomarło”. Zatem obżarstwo jest największym z grzechów, co najmniej po grzechach przeciw Bogu.

Temu sprzeciwia się zdanie Grzegorza⁶), że występki cielesne, a do tych należy obżarstwo, są mniejsze pod względem winy.

Odpowiedź: Na ciężkość grzechu można patrzeć z trojakiemu punktu widzenia. 1. Z punktu widzenia materii, w której się grzeszy, i to jest najważniejsze. Tak więc najcięższymi grzechami są grzechy w dziedzinie rzeczy Bożych. W stosunku do nich występki obżarstwa nie jest najcięższy, bo jego materią jest odżywianie ciała.

2. Z punktu widzenia grzeszącego: tutaj grzech obżarstwa należy do rodzaju grzechów raczej lekkich niż ciężkich, już to z powodu konieczności odżywiania się, już to z powodu trudności dostrzegania i przestrzegania właściwej normy. 3. Z punktu widzenia skutków; tutaj występki obżarstwa jest pod pewnym względem wielkim, a mianowicie, ponieważ daje ono sposobność do wielu grzechów różnego rodzaju.

Ad 1. Kary, o jakich tu mowa, były wymierzone nie tyle za obżarstwo, ile raczej za występki z niego wynikłe. Pierwszy człowiek został wygnany z raju za pychę, która była przyczyną obżarstwa, zaś potop i kara wymierzona na Sodomitów były spowodowane grzechami rozwiązłości wynikłymi z obżarstwa.

Ad 2. Chodzi tu o grzechy wynikłe z obżarstwa. Natomiast większe niż skutki są tylko przyczyny bezpośrednio powodujące skutek. Otóż obżarstwo nie jest bezpośrednią przyczyną wymienionych tu występków, lecz tylko jakby ubocznie i okolicznościowo.

Ad 3. Obżartuch zamierza nie szkodzić swemu ciału, lecz zażycie przyjemności w jedzeniu; szkoda dla ciała jest skutkiem ubocznym, dlatego nie ma bezpośredniego wpływu na ciężkość obżarstwa. Niemniej jednak wina grzechu obżarstwa zwiększa się, jeśli ktoś przez nieumiarkowanie w jedzeniu spowodował szkodę cielesną..

Artykuł 4.

CZY WYMIENIONE POSTACIE OBŻARSTWA SĄ WŁAŚCIWE ?

1. Wydaje się, że cztery postacie obżarstwa podane przez Grzegorza 1) nie są właściwe. Mówi bowiem tenże, że „Występek obżarstwa kusi nas na pięć sposobów: by jeść przed wyznaczonym czasem, by przebierać w potrawach, by potrawy były specjalnie przygotowane, by jeść za dużo, by jeść żarłocznie. Sposoby te można wyrazić w pięciu słowach: „przed czasem, wyszukanie, za dużo, łapczywie, wybrednie”. Lecz, ponieważ te sposoby zależą od okoliczności, a okoliczności, będąc czymś ubocznym w stosunku do czynu, nie powodują różnorodności gatunkowej, nie można według nich ustalać odrębnych postaci obżarstwa.

2. Jak czas, tak i miejsce jest jedną z okoliczności. Jeśli więc jedna z postaci obżarstwa zależy od czasu, należałoby z tego samego powodu rozróżniać inne postacie zależnie od okoliczności miejsca i innych.

3. Podobnie jak umiarkowanie, tak i inne cnoty moralne zależą od okoliczności. Ponieważ jednak nie rozróżnia się postaci zależnie od okoliczności w występkach przeciwnych innym cnotom moralnym, nie należy tego robić i w wypadku obżarstwa.

Temu sprzeciwia się stwierdzenie Grzegorza wyżej przytoczone.

Odpowiedź: Jak już powiedziano²⁾, obżarstwo jest nieporządnym pożądaniem jedzenia. W jedzeniu można brać pod uwagę albo pokarm albo jego spożywanie. Stosownie do tego na nieporządek w pożądaniu można patrzeć dwojako. Z punktu widzenia pokarmów w samej rzeczy, lub w ich gatunku; szukać można potraw „wyszukanych”, to jest kosztownych; co do ich jakości, szukać można potraw zbyt wyrafinowane przygotowanych i tego dotyczy słowo „przemysłnie (studiose)” (63); co do ilości, można przesadzać jedząc „za dużo”. (64) Z punktu widzenia spożywania, nieporządek pożądania pochodzi z jedzenia przed właściwym czasem albo z jedzenia

zbyt łączywego. (65) Izydor³) łączy dwie pierwsze okoliczności mówiąc, że żarłoczny przesadza w jedzeniu ze względu na to, „co, ile, jak i kiedy” je.

Ad 1. Skażenie różnych okoliczności sprawia odrębne postacie obżarstwa z powodu odrębnych motywów, od których zależą postacie moralne. U tego, kto szuka potraw wystawnych podniecenie żądz jest spowodowane gatunkiem (postacią) potraw; u tego, kto wyprzedza czas na jedzenie przeznaczony, nieporządek pożądania pochodzi z niecierpliwości w czekaniu, itd.

Ad 2. Miejsce i inne okoliczności nie dają jakiegos odrębnego motywu co do spożywania pokarmów, który by powodował odrębną postać obżarstwa.

Ad 3. We wszystkich innych występkach odrębne okoliczności pochodzą z odrębnych pobudek, dlatego w nich odrębne postacie zależą od odrębnych okoliczności. Jednakże, jak stwierdzono wyżej⁴), nie zachodzi to we wszystkich występkach.

Artykuł 5.

CZY OBŻARSTWO JEST GRZECEM GŁÓWNYM ?

Wydaje się, że obżarstwo nie jest grzechem głównym.

1. Głównymi są te grzechy, z których jako z przyczyny celowej pochodzą inne grzechy. Natomiast pokarmy, będące przedmiotem obżarstwa, nie są celem, jako że są potrzebne nie dla nich, lecz dla odżywienia ciała.

2. Grzech główny zda się wybijać ponad inne względem przewiny. Natomiast obżarstwo samo w sobie jest najmniejsze pomiędzy grzechami, a to dlatego, ponieważ jest bardzo bliskie tego, czego domaga się natura.

3. Grzech powstaje, gdy ktoś odstąpi od dobra czesnego (bonum honestum) dla czegoś. użytecznego dla ziemskiego życia lub dla czegoś przyjemnego dla zmysłów. Lecz dóbr użytecznych. dotyczy jeden tylko grzech główny, a tym jest chciwość; dlatego również odnośnie przyjemności winien być tylko jeden grzech główny, a tym jest rozwiązłość, większa jako grzech niż obżarstwo, bo ma za przedmiot większą przyjemność.

Jednakże Grzegorz¹) zalicza obżarstwo do grzechów głównych.

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej²), grzech jest głównym przez to, że jako przyczyna celowa, daje początek innym grzechom; to znaczy dlatego, że ma za cel coś tak bardzo pożądanego, że to na wiele sposobów pobudza ludzi do grzeszenia.

Powodem zaś, dla którego jakiś cel jest bardzo pożądanym, jest to, że zawiera w sobie jeden z warunków szczęścia, które ma to do siebie, że, według Etyki³) z samej swej natury jest pożądanym, warunkiem zaś szczęścia jest między innymi przyjemność. Z tego powodu właśnie obżarstwo, mające za przedmiot przyjemności dotyku, zajmując czołowe miejsce między przyjemnościami, słusznie jest zaliczone do grzechów głównych.

Ad 1. Chociaż pokarm jako taki jest środkiem do celu, którym jest zachowanie życia, to jednak, ponieważ cel ten jest czymś na j bardziej upragnionym, pokarm, będąc koniecznym dla jego osiągnięcia środkiem, jest również czymś. najbardziej pożądanym, bo przecież cały trud ludzkiego życia sprowadza się do zdobycia „środków” do życia. Jak mówi Eklezjastes⁴): „Wszystka praca człowieka w ustach jego”. Wszakże przedmiotem obżarstwa jest raczej przyjemność jedzenia niż pokarm.

Wyraża to Augustyn w słowach⁵): „Ludzie lekceważący zdrowie ciała lubią raczej jeść”, mianowicie dla związanej z tym przyjemności, „niż najeść się; a przecież celem tej przyjemności jest uwolnienie się od głodu i pragnienia”.

Ad 2. Cel grzechu traktuje się od strony rzeczy, do której się on zwraca, natomiast ciężar grzechu od strony tego, od czego grzech odwraca; dlatego grzech główny może mieć cel bardzo pożądaný, ale niekoniecznie jest grzechem bardzo ciężkim.

Ad 3. To, co przyjemne, jest pożądané dla niego samego. A ponieważ jest dwojakie, powoduje powstanie dwu grzechów głównych: obżarstwa i rozwiązłości. Natomiast to, co pożyteczne, nie jest pożądané dla niego samego, lecz tylko o ile jest środkiem, ponieważ zaś rzeczy użyteczne są pożądané z jednego tylko powodu, dlatego w materii tej zachodzi tylko jeden grzech główny.

Artykuł 6.

CZY SŁUSZNIE PRZYPISUJE SIĘ OBŻARSTWU PIĘĆ CÓREK?

Wydaje się, że niewłaściwie przypisuje się obżarstwu pięć córek: niestosowną wesołość, błazeństwo, niechlujstwo, gadatliwość i tępotę umysłu.

1. Niestosowna wesołość jest następstwem każdego grzechu, stosownie do tego, co czytamy w Przypowieściach¹): „którzy się weselą źle uczyniwszy i radują się w rzeczach najgorszych”. Podobnie tępota umysłowa występuje w każdym grzechu, o czym czyta się w Przypowieściach²): „Kadzą, którzy źle czynią”.

2. Niechlujstwo jako następstwo obżarstwa dotyczy raczej wymiotów (niż samego obżarstwa); mówi o tym Izajasz³): „Bo wszystkie stoły są pełne wymiotów i plugactwa”. Lecz wymioty nie są grzechem, lecz karą, a nawet czasem czymś pożytecznym, co jest zalecane; radzi bowiem Ekleziastyk⁴): „jeśli będziesz przymuszony wiele jeść, wstań spośródka, zwróć, a ulży ci”. Nie powinno się więc niechlujstwa stawiać między córkami obżarstwa.

3. Izydor zalicza⁵) błaznowatość do córek rozwiązłości, a wobec tego nie można go zaliczać do córek obżarstwa.

Temu sprzeciwia się fakt, że Grzegorz⁶) wymienia te pięć jako córki obżarstwa. Odpowiedź: Jak już powiedziano wyżej⁷), przedmiotem właściwym obżarstwa są nieporządne przyjemności związane z jedzeniem i piciem. Stosownie też do tego, za córki obżarstwa uważane są występki będące następstwem nieumiarkowanego rozkoszowania się jedzeniem i piciem. Cztery z nich odnoszą się do duszy, a jeden do ciała, 1. Tępota umysłowa (66) polega na stopieniu rozumu na skutek nadmiaru jedzenia i picia; nadmiar ten bowiem powoduje zaburzenia w mózgu. Natomiast wstrzemięźliwość, przeciwnie, przyczynia się do bystrości umysłu. Jak mówi Eklezjasta⁸): „Umyśliłem w sercu swoim, abym powściągnął od wina ciało moje, abym serce swe przeniósł ku mądrości”. 2. Nadmiar jedzenia i picia powoduje w pewien sposób nieczujność kierowniczej właściwości rozumu, w wyniku czego pożądanía popadają w chaos anarchii. Wynikiem tego jest niestosowna wesołość (67), ponieważ, jak powiedziano w Etyce⁹), wszystkie żądze prowadzą do wesołości lub do smutku. Wyraża to Ezdrasz mówiąc¹⁰): „wino... daje umysłowi poczucie bezpieczeństwa i uciechy”... 3. Wynika też nieporządek w słowach, co wyraża się w

gadulstwie. Określa to Grzegorz w słowach¹¹): „Gdyby żarłok nie był równocześnie gadułą, ów (ewangeliczny) bogacz, który codziennie spędzał czas na ucztowaniu, nie doznawałby tak ciężkich mąk języka”. 4. Osłabiony rozum nie jest w stanie powściągać nie tylko słów, ale i ruchów zewnętrznych, które również są niezharmonizowane. Tego dotyczy błazeństwo, to jest usposobienie wywołujące śmiech. Mówi o tym Glossator, który, wyjaśniając słowa Apostoła¹²) „albo głupia mowa albo nieprzystojne żartowanie”, dodaje „błazeństwo, to jest wesołkowatość, która zwykle pobudza do śmiechu, jest właściwością głupich”. Można jednak odnieść błaznowanie również do słów; wtedy zachodzi podwójny grzech: wielomówstwo polegające na zbytnim i niepotrzebnym gadaniu, oraz błazeństwo polegające na nieprzystojności treści. (68)

Do ciała zaś odnosi się niechlujstwo, które oznaczać może albo nieporządne wydzielanie czy wyrzucanie wszystkiego co w organizmie zbędne, specjalnie nasienia. Wyjaśniając słowa Apostoła¹³) „porubstwo i wszelka nieczystość” etc. Glossator dodaje: „to jest niepowściągliwość w materii lubieżności — libido”.

Ad 1. Uciecha towarzysząca grzechowi w jego akcie lub pochodząca z jego celu, ma miejsce w każdym grzechu, ale najwięcej w grzechu, do którego popełniania ktoś już nawykł. Natomiast uciecha bezsensowna i bez miary, którą tu określamy mianem „niestosownej”, pochodzi szczególnie z nieumiarkowanego jedzenia i picia. Podobnie tępota umysłowa zachodzi w każdym grzechu, bo każdy grzech jest błędem w wyborze; jednakże tępota umysłowa jako przeszkoda w czynnościach intelektualnych pochodzi głównie z obżarstwa, z przyczyn wyżej wymienionych.

Ad 2. Wymioty mogą być uważane za użyteczne z powodu ulgi po zjedzeniu nadmiernej ilości pokarmu, niemniej jednak występkiem jest doprowadzanie się do tego przez nadużycie pokarmu lub napoju. Oczywiście, jest rzeczą dozwoloną zastosować wymioty jako zabieg wskazany przez lekarza przeciw jakiemuś niedomaganiu.

Ad 3. Błaznowatość pochodzi z aktu obżarstwa; nie pochodzi natomiast z aktu rozwiązłości, lecz z jej pragnienia; może więc być wynikiem obydwu występków.

ZAGADNIENIE 149.

O TRZEŻWOŚCI.

Z kolei należy zastanowić się nad trzeźwością i nad przeciwstawnym jej występkiem: pijaństwem. Co do trzeźwości należy znaleźć odpowiedź na cztery pytania: 1. Co jest materią trzeźwości? 2. Czy jest cnotą specjalną? 3. Czy użycie wina jest dozwolone? 4. Kto przede wszystkim powinien dbać o trzeźwość?

Artykuł 1.

CZY MATERIAŁ TRZEŹWOŚCI JEST PICIE ?

Wydaje się, że materia własną trzeźwości nie jest picie.

1. Pisze Apostoł¹): „żeby nie rozumieli nadto, co rozumieć trzeba, a rozumieli ku trzeźwości”. (69) A więc przedmiotem trzeźwości jest nie tylko picie, lecz także mądrość.

2. W księdze Mądrości²) jest powiedziane o mądrości Bożej, że „trzeźwości i roztropności uczy, i sprawiedliwości i mocy”, a trzeźwość wymieniono tu na oznaczenie umiarkowania. A ponieważ przedmiotem umiarkowania jest nie tylko picie, ale także jedzenie i czynności płciowe, dlatego trzeźwość ma za przedmiot nie tylko picie.

3. Nazwa trzeźwości zdaje się pochodzić z miary. (70) Lecz miary powinniśmy się trzymać we wszystkim co nas dotyczy. Dlatego Apostoł mówi³): „abyśmy... trzeźwo i sprawiedliwie i pobożnie żyli”, zaś Glossator dodaje: „trzeźwo w nas samych”. Mówi też Apostoł⁴): „...niewiasty w przyzwoitym odzieniu przystrojone z wstydlivością i trzeźwością”. (71) Tak więc widoczne jest, że trzeźwość odnosi się nie tylko do tego, co wchodzi do naszego wnętrza, ale także do ubioru zewnętrznego, a wobec tego materia trzeźwości nie jest tylko picie.

Temu sprzeciwia się wszakże powiedzenie Eklezjastyka¹⁶): „Ludziom stoi za żywot wino w miarę pite (72); jeśli je umiarkowanie pijesz, będziesz trzeźwy”. Odpowiedź: Cnoty, których nazwa pochodzi od jakiejś ogólnej cechy cnoty, przywłaszczają sobie specjalnie materię, w której zachowanie tej cechy jest najtrudniejsze i najbardziej potrzebne: jak to czyni męstwo w stosunku do niebezpieczeństwa śmierci, a umiarkowanie w stosunku do przyjemności dotyku. Nazwa zaś trzeźwości pochodzi z miary; jest się „trzeźwym”, bo zachowuje się bria, czyli miarę. Dlatego trzeźwość przywłaszcza sobie specjalnie tę materię, w której zachowanie miary jest najbardziej chwalebne. Tego zaś rodzaju materia jest napój mający siłę upajającą o tyle, że jego umiarkowane użycie bardzo pomaga, a małe nadużycie bardzo szkodzi, bo zaciemnia rozum nawet bardziej niż nadużycie w jedzeniu. Dlatego powiedział Eklezjastyk⁶): „Zdrowiem jest duszy i ciała umiarkowane picie. Wino, zbyt wypite, sprawia rozjątrzenie i gniew i wiele upadków”. Trzeźwość ma za przedmiot napitki, ale nie każde, lecz te, które przez swą właściwość są zdolne zamącić głowę, jak wino i inne upajające napoje.

Jednakże, biorąc nazwę trzeźwości w znaczeniu rozszerzonym, trzeźwość może zachodzić w każdej materii, jak to wyżej powiedziano⁷).

Ad 1. Jak wino materialnie upija człowieka cielesnie, tak w znaczeniu przenośnym mówimy o mądrości, że jest napojem upajającym, a to z powodu rozkoszy, jaką przywabia ludzi; mówi o tym Psalmista⁸): „kielich mój upajający jak wspaniały jest!” Dlatego w znaczeniu przenośnym można mówić o trzeźwości w mądrości.

Ad 2. Wszystko, co jest przedmiotem umiarkowania, jest konieczne dla życia, ale jego nadmiar szkodzi. Należy tu zatem zachować miarę, a funkcja ta należy do trzeźwości; dlatego umiarkowanie nosi też nazwę trzeźwości. Jednakże, ponieważ nawet mała przesada w picu jest bardziej szkodliwa niż przesada w czymś innym, dlatego picie ma osobną cnotę, której jest przedmiotem.

Ad 3. Jakkolwiek miara jest konieczna we wszystkim, jednakże nie we wszystkim trzeźwość jest tak konieczna, jak w tym, w czym zachowanie miary jest jak najbardziej konieczne.

Artykuł 2.

CZY TRZEŹWOŚĆ SAMA PRZEZ SIĘ JEST CNOTĄ SPECJALNĄ ?

Wydaje się, że trzeźwość sama przez się nie jest cnotą specjalną.

1. Umiarkowanie ma za przedmiot pokarmy i napoje. Lecz nie ma osobnej cnoty dla miarkowania jedzenia, a wobec tego również trzeźwość, której przedmiotem są napitki, nie jest cnotą osobną.
2. Wstrzemięźliwość i obżarstwo mają za przedmiot przyjemności dotyku jako zmysłu wyczuwającego smak pokarmu. Lecz na pokarm składa się zarówno pokarm stały jak i płynny, bo obu człowiek potrzebuje.
3. Jeżeli rozróżnia się pokarmy stałe i płynne, należy także rozróżnić odrębne rodzaje pokarmów stałych i płynnych. Jeśli zatem trzeźwość sama przez się jest cnotą osobną, wypadłoby, aby do każdego odrębnego rodzaju pokarmu i napoju istniała odrębna cnota, co nie wydaje się właściwe; nie wydaje się więc, by i trzeźwość była cnotą osobną.

Jednakże Makrobiusz¹⁾ zalicza trzeźwość do części umiarkowania.

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej²⁾, cnota moralna ma zadanie zachować dobro moralne przeciw przeszkodom. Zaś napoje upajające mają specjalną siłę zdolną przeszkodzić właściwemu działaniu rozumu przez to, że wprowadzają zaburzenie w mózgu. Dlatego, celem usunięcia tej przeszkody, wymagana jest cnota specjalna, a jest nią trzeźwość.

Ad 1. Pokarmy stałe i płynne mogą być przeszkodą w należytej funkcji rozumu, a to drogą zaabsorbowania rozumu przesadną przyjemnością; tutaj spełnia swą rolę wstrzemięźliwość. Ale, ponieważ napój upajający jest specjalnie niebezpieczny, dlatego potrzebna tu jest jeszcze cnota specjalna.

Ad 2. Cnota wstrzemięźliwości dotyczy pokarmów i napojów nie w ich aspekcie użyteczności w odżywianiu, lecz w aspekcie przeszkody moralnej. Dlatego nie potrzeba osobnej cnoty dla miarkowania pokarmów w ich aspekcie odżywczym.

Ad 3. We wszystkich napojach upajających tkwi wspólna wszystkim siła paraliżująca rozum; różnorodność napojów ma się więc w stosunku do cnoty jako coś ubocznego i różnorodność cnot nie zależy od tego rodzaju różnorodności. To dotyczy również pokarmów stałych.

Artykuł 3.

CZY UŻYWANIE WINA JEST CAŁKOWICIE WZBRONIONE ?

Wydaje się, że użycie wina jest całkowicie niedozwolone.

1. Zbawienie jest niemożliwe bez mądrości Mówi bowiem księga Mądrości co następuje¹⁾:

„żadnego bowiem Bóg nie miłuje, jeno tego, który z mądrością przebywa”, oraz2): „Albowiem przez mądrość uzdrowieni są ci wszyscy, którzy się tobie. Panie, podobali od początku”. Otóż używanie wina przeszkadza mądrości; mówi bowiem Eklezjastes3): „Umyśliłem w sercu swoim, abym powściągnął od wina ciało moje, abym serce swe przeniósł ku mądrości”.

2. Pisze Apostoł4): „Dobrze jest nie jeść mięsa i nie pić wina i nic nie czynić takiego, przez co brat twój uraża się, albo gorszy, albo słabnie”. A ponieważ działanie przeciw dobru cnoty i danie zgorszenia innym jest występkiem, dlatego picie wina jest niedozwolone.

3. Mówi Hieronim5), że „wino i mięso były dozwolone po potopie, Chrystus jednakże przyszedł na końcu wieków i przywrócił wszystko do tego, co było na początku”. Zatem prawo chrześcijańskie nie wydaje się pozwalać na picie wina.

Przeciwnie jednak mówi Apostoł6): „Nie pij jeszcze wody, ale używaj po trosze wina ze względu na swój żołądek i częste niedomagania”. Zaś Eklezjastyk7): „Radością duszy i serca wino umiarkowanie pite”.

Odpowiedź: żaden pokarm czy napój sam przez się nie jest zakazany; mówi bowiem Pan8): „Nie to plami człowieka, co wchodzi do ust”. Dlatego picie wina nie jest niedozwolone. Może wszakże stać się czymś niedozwolonym z powodów ubocznych, mianowicie, biorąc pod uwagę pijącego, jeśli łatwo się upija lub jeśli ślubował nie pić. Od strony zaś sposobu picia, jeśli pije za dużo, a od strony innych, jeśli ich czyjeś picie wina gorszy.

Ad 1. Dwa są rodzaje mądrości. Mądrość pospolita, wystarczająca do zbawienia; by tę mądrość mieć, nie jest rzeczą konieczną wstrzymać się całkowicie od picia wina, ale wystarczy wstrzymanie się od picia nieumiarkowanego. Oraz mądrość w stopniu pełniejszym; kto chce mieć taką mądrość, jest rzeczą wymaganą, by wstrzymał się od picia wina całkowicie, zależnie od okoliczności co do osób i miejsca.

Ad 2. Apostoł nie mówi tu o absolutnym wstrzymaniu się od mięsa i wina, lecz tylko warunkowo, mianowicie, gdyby się tym ktoś gorszył.

Ad 3. Chrystus ostrzega nas przed pewnymi rzeczami jako całkowicie niedozwolonymi, a przed innymi jako przeszkodami do doskonałości. W ten to ostatni sposób przestrzega nas przed pić wina, przed bogactwami i innymi rzeczami — przez wzgląd na dążenie do doskonałości.

Artykuł 4.

CZY TRZEŹWOŚĆ BARDZIEJ JEST WYMAGANA OD OSÓB NA WYŻSZYM STANOWISKU ?

Wydaje się, że osoby wybitne winny odznaczać się większą trzeźwością.

1. Starość daje człowiekowi pewną cechę wyższości, dlatego należy się jej poszanowanie i cześć, według Pisma św.1): „Przed głową sędziwą powstań i czcij osobę starszego”. Lecz Apostoł stwierdza, że ludzi starszych należy specjalnie napominać do trzeźwości2): „Starcy aby byli trzeźwi”. Wobec tego trzeźwość wymagana jest przede wszystkim od osób wybitniejszych.

2. Biskupi zajmują w Kościele miejsce najwybitniejsze. Otóż Apostoł domaga się od biskupa, by był trzeźwym, mówiąc³): „Ma tedy biskup być nienaganny..., trzeźwy, roztropny...”

3. Trzeźwość oznacza wstrzymanie się od picia wina. Lecz wino zakazane jest królom z racji ich najwyższego stanowiska w sprawach ludzkich, a dozwolone jest ludziom zmartwionym, zgodnie z Przypowieściami⁴): „Nie dawaj królom wina”, oraz: „Dawajcie napój smutnym i wino tym, których serce jest w gorzkości”.

Przeciw temu przemawia co mówi Aposto⁵): „Niewiasty podobnież winny być czyste, trzeźwe...” (73) oraz⁶): „Młodzieńców także napominaj, aby byli trzeźwi”.

Odpowiedź: Cnota ma podwójny stosunek: pierwszy do przeciwnych sobie występków, które wyklucza, i żądź, które kielżna; drugi do celu, do którego doprowadza. Stosownie do tego, cnota bywa człowiekowi bardziej potrzebna z dwojakiego powodu. Po pierwsze, ponieważ ma on większą skłonność do żądź, które należy okielżnać przez cnotę, i do występków, które cnota wyklucza. Pod tym względem, trzeźwość potrzebna jest przede wszystkim młodzieńcom i kobietom. Dla pierwszych, ponieważ z powodu właściwemu ich wiekowi gorąca, panuje w nich bardzo żywa żądź przyjemności; dla drugich zaś, ponieważ z powodu słabego ducha ich oporność wobec żądź jest mniejsza. Z tego to powodu według Maksyma Waleriana niewiasty starożytnego Rzymu wina nie pijały.

Po drugie, trzeźwości bardziej potrzebują ludzie, dla których jest ona bardziej konieczna dla wypełnienia właściwych im funkcji. A ponieważ nadużycie wina szczególnie przyczynia się do sparaliżowania rozumu, dlatego szczególnie zalecona jest trzeźwość dla starców, ponieważ winni oni mleć zdrowy rozum w celu pouczenia drugich; biskupom i wszystkim sługom Kościoła, bo mają oddawać się swym obowiązkom duchowym z całym poświęceniem; oraz królom, którzy muszą mieć mądrość do kierowania podległymi im ludźmi.

Odpowiedź na zarzuty wynika z tego co powiedziano.

ZAGADNIENIE 150.

O PIJAŃSTWIE.

Następnie trzeba zastanowić się nad pijaństwem, poszukując odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy jest grzechem? 2. Czy jest grzechem śmiertelnym? 3. Czy jest najcięższym z grzechów? 4. Czy zwalnia z winy grzechu? (74)

Artykuł 1.

CZY PIJAŃSTWO JEST GRZECEM ?

Nie wydaje się, by pijaństwo było grzechem.

1. Każdy grzech ma jakiś inny grzech sobie przeciwstawny: jak bojaźliwość — śmiałość, małoduszności — zarozumiałość; natomiast nie ma grzechu, który by przeciwstawiał się pijaństwu.

2. Każdy grzech pochodzi z woli. Otóż nikt nie chce być pijanym, bo nikt przecież nie chce być pozbawionym rozumu.

3. Ktokolwiek jest przyczyną grzechu popełnionego przez innych, sam grzeszy. Gdyby zatem pijaństwo było grzechem, ci co zapraszają drugich do picia trunków upajających popełnialiby grzech, co byłoby zbyt surowe.

4. Grzeszników należy upominać, natomiast pijaków upominać nie należy. Mówi bowiem Grzegorz¹), że należy ich wyrozumiale „pozostawić im samym, by nie stali się jeszcze gorsi, gdyby się ich od tego nałogu wyrwało”.

Przeciwnie jednak wyraża się Apostoł²): „nie w ucztach i pijaństwie”.

Odpowiedź: Pijaństwo można pojmować dwojako. Może więc oznaczać upicie się, czyli następstwo nadmiernego wypicia wina, powodującego nieprzytomność umysłu. W tym wypadku pijaństwo nie oznacza winy, lecz kalectwo, które ma charakter kary, jako następstwo upadku. Pijaństwo może jednak oznaczać także czynność, przez którą ktoś popada w kalectwo upicia się. Czynność ta może spowodować upicie się dwojako. Albo z powodu zbytnej mocy wina, o czym pijący może nie wiedzieć. Tutaj upicie się może nie być grzechem, zwłaszcza, jeśli pijący nie zawinił niedbalstwem; należy wierzyć, że w ten sposób upił się Noe, o czym czytamy w Księdze Rodzaju³).

Albo z powodu zbytniego pożądanego i użycia wina; takie pijaństwo jest grzechem, będącym gatunkiem w rodzaju obżarstwa; obżarstwo bowiem można popełnić przez przesadę w jedzeniu i picciu, czego w słowach wyżej przytoczonych Apostoł zakazuje.

Ad 1. Według Filozofa⁴), niewrażliwość, będąca przeciwstawieniem umiarkowania, „zachodzi rzadko”. Dlatego występki ten i jego postacie, które są przeciwieństwem nieumiarkowania, nie mają osobnych nazw; stąd nie ma go też występki przeciwstawny pijaństwu. A przecież, gdyby ktoś świadomie wstrzymywał się od picia wina ze szkodą dla zdrowia, nie byłby bez winy.

Ad 2. Zarzut ten dotyczy kalectwa jako następstwa' pijaństwa, którego pijący nie zamierza. Natomiast nieumiarkowane użycie wina pochodzi z woli, a to stanowi grzech. .

Ad 3. Pijący, który nie był świadomy mocy wina. nie jest winien grzechu. Podobnie nie poczytuje się za grzech zapraszającemu kogoś do picia, jeśli nie zdawał sobie sprawy z tego, że pijący ma słabą głowę i daną mu ilością upije się. Jeśli jednak zachodziła świadomość u obu, obaj nie są wolni od grzechu.

Ad 4. Zachodzą okoliczności, w których należy unikać upominania grzeszącego, by, jak to powiedziano wyżej⁵), nie stał się jeszcze gorszym. Dlatego przy omawianiu pijaństw i obżarstw mówi Augustyn w liście do Biskupa Aureliusza⁶): „Jestem zdania, że występki te należy usuwać nie sposobami ostrymi, twardymi i drogą nakazów, lecz raczej nauczaniem niż zakazami, raczej upominaniem niż groźbami. Tak należy postępować w stosunku do większości grzeszników; surowość można stosować tylko wobec grzechu nielicznych”.

Artykuł 2.

CZY PIJAŃSTWO JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM?

Wydaje się, że pijaństwo nie jest grzechem śmiertelnym.

1. W swym kazaniu o Czystcu mówi Augustyn¹⁾, że pijaństwo jest grzechem śmiertelnym, „jeśli się często powtarza”. Lecz częstość jest okolicznością, która nie może zmienić rodzaju grzechu, ani też dodać do grzechu lekkiego tej nieskończonej ciężkości, która czyni grzech śmiertelnym, jak o tym była mowa wyżej²⁾. Zatem, jeśli pijaństwo samo przez się nie jest grzechem śmiertelnym, nie może się stać takim przez częste powtarzanie.

2. W tym samym kazaniu mówi Augustyn: „zjedzenie lub wypicie więcej niż potrzeba należy do najmniejszych grzechów”, a przecież pijaństwo polega na nadmiernym picciu.

3. Nie można czynić dla zdrowia czegoś co jest grzechem śmiertelnym. Natomiast nieraz lekarze zalecają wypicie dużej ilości napojów upajających celem wywołania wymiotów potrzebnych dla zdrowia, a przecież pijaństwo jest nadmiernym użyciem takich napojów.

Jednakże w Kanonach Apostolskich³⁾ znajdujemy następujący przepis: „Jeśli biskup, kapłan lub diakon oddaje się grom lub pijaństwu, albo się poprawi, albo winien być złożony z urzędu; jeśli zaś to czyni subdiakon, lektor lub kantor, jeśli się nie poprawi, ma być pozbawiony Komunii; to samo dotyczy świeckich”. Ponieważ zaś powyższe kary były wymierzone tylko za grzechy śmiertelne, wobec tego pijaństwo jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Jak powiedziano, grzech pijaństwa polega na nieumiarkowanym użyciu i żądzy wina. To zaś może zająć trojako: albo ktoś nie zdaje sobie sprawy, że przekroczył miarę i że napój jest łatwo upajający; w tym wypadku upicie się może nie być grzechem. Albo zdaje sobie sprawę, że wypił za dużo, ale nie zdaje sobie sprawy z upajającej mocy tego co wypił; tutaj pijaństwo może być grzechem lekkim. Albo też ktoś zdaje sobie sprawę z nadmiaru wypicia i z mocy wypitego trunku, a jednak woli raczej upić się, niż wstrzymać się od picia; tutaj zachodzi pijaństwo we właściwym tego słowa znaczeniu. Ocena moralna czynu zależy bowiem nie od tego, co się stanie poza zamierzeniem (intencją), lecz od tego, co jest zamierzone jako takie w nim samym. W wypadku pijaństwa człowiek świadomie i własnowolnie pozbawia się zdolności używania rozumu, który sprawia, że czynimy dobrze a unikamy zła; samo bowiem wystawienie się na niebezpieczeństwo popadnięcia w grzech śmiertelny jest grzechem śmiertelnym. Dlatego Ambroży mówi⁴⁾: „Należy unikać pijaństwa, bo ono powoduje niemożność uniknięcia występku; czego bowiem nie zrobilibyśmy będąc trzeźwymi, to w zamroczeniu pijaństwa popełniamy nieświadomie”. Dlatego jako takie pijaństwo jest grzechem śmiertelnym.

Ad 1. Częstość czyni pijaństwo grzechem śmiertelnym nie z powodu samego powtarzania się upicia, lecz ponieważ jest rzeczą niemożliwą, by człowiek często upijający się nie chciał świadomie popełniać pijaństwa, bo przecież ma już doświadczenie co do mocy trunku i słabości swej głowy.

Ad 2. Jedzenie i picie ponad miarę potrzeby jest występkiem obżarstwa, które nie zawsze jest grzechem śmiertelnym. Natomiast jest grzechem śmiertelnym świadome

chcenie wypicia aż do stopnia upicia się. Dlatego to Augustyn mówi⁵): „Trzymam się z dala od pijaństwa, zlituj się (Boże), by ono nie zbliżało się do mnie, zdarzało się bowiem, że czasem podchmieliłem sobie”.

Ad 3. Jak powiedziano wyżej⁶), miarą w użyciu pokarmów i napojów jest zdrowie ciała. Dlatego, jak zdarza się, że ilość wystarczająca dla człowieka zdrowego jest nadmierna dla chorego, tak może się zdarzyć, że co dla zdrowego jest nadmierne jest dla chorego wystarczające.

Skoro zatem ktoś je lub pije dużo, ale ze względów zdrowotnych, by spowodować wymioty, nie należy uważać, że zaszła przesada. Jednakże wymioty mogą być spowodowane nie tylko napojem upajającym, ponieważ może je spowodować picie lżejszej wody; dlatego ten powód nie tłumaczy czyjegoś pijaństwa.

Artykuł 3.

CZY PIJAŃSTWO JEST NAJCIEŹSZYM Z GRZECHÓW ?

Wydaje się, że pijaństwo jest najcięższym grzechem.

1. Chryzostom wyraża się następująco¹): „Niczego tak diabeł w ludziach nie lubi jak pijaństwo i rozwiązłość, która jest matką wszystkich występków”. Zaś w Dekretach powiedziano ²): „Duchowni powinni przede wszystkim unikać pijaństwa, które jest matką i karmicielką wszystkich występków”.

2. Grzechem jest to, co pozbawia dobra, jakim jest rozum, to zaś czyni przede wszystkim pijaństwo.

3. Na wielkość winy wskazuje wielkość kary. Lecz pijaństwo ściąga na człowieka największą karę, bo, według Ambrożego³), „nie byłoby wśród ludzi niewolnictwa, gdyby nie pijaństwo”.

Wszakże, według Grzegorza⁴), występki duchowe są większe niż cielesne. Ponieważ zaś pijaństwo jest występkiem cielesnym, dlatego nie jest największym grzechem.

Odpowiedź: Przyczyną, że coś jest złe, jest to, że pozbawia ono dobra. Wobec tego, im większe jest to dobro, którego zło pozbawia, tym to zło jest większe. Otóż dobro Boże jest bez wątpienia większe niż dobro ludzkie. Dlatego grzechy bezpośrednio przeciw Bogu są cięższe niż grzech pijaństwa, który bezpośrednio jest przeciw dobru rozumu ludzkiego.

Ad 1. Człowiek ma największą skłonność do grzechów nieumiarkowania dlatego, że żądze i przyjemności są czymś wrodzonym. Diabeł cieszy się nimi nie dlatego, że są to grzechy najcięższe, lecz dlatego, że ludzie najczęściej je popełniają.

Ad 2. Dobro rozumu doznaje przeszkody albo od czegoś, co jest sprzeczne z rozumem, albo przez coś, co uniemożliwia użycie rozumu. To, co jest przeciwne rozumowi, jest gorsze niż to co chwilowo paraliżuje rozum; bo użycie rozumu, któremu przeszkadza pijaństwo, może być dobre lub złe, natomiast dobra pochodzące z cnoty, unicestwiane przez to, co jest przeciwne rozumowi, są zawsze dobre.

Ad 3. Niewolnicza służebność nie została naprowadzona bezpośrednio za karę pijaństwa, lecz wynikła przy sposobności upicia się, jako że niewolnictwo, na które został skazany Cham, było karą rzuconą nań jako przekleństwo za wydrwiwanie się z

pijanego ojca.

Artykuł 4.

CZY PIJAŃSTWO UCHYLA ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA GRZECH ? (75)

Wydaje się, że pijaństwo nie uchyla odpowiedzialności za grzech.

1. Filozof twierdzi¹⁾, że „pijak zasługuje na podwójną karę”, a wobec tego pijaństwo raczej powiększa winę.
2. Jeden grzech nie zwalnia z innego grzechu, lecz go raczej powiększa, a przecież pijaństwo jest grzechem.
3. Według Filozofa²⁾, pijaństwo i żądza paraliżują rozum; a ponieważ żądza nie zwalnia z grzechu, wobec tego nie zwalnia z niego także pijaństwo.

Jednakże, jak mówi Augustyn w księdze przeciw Faustowi³⁾, Lot nie ponosił winy za kazirodztwo, bo popełnił je w stanie upicia.

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej⁴⁾, w pijaństwie należy brać pod uwagę dwie rzeczy: osłabienie z niego wynikające i poprzedzający je czyn. Biorąc pod uwagę osłabienie rozumu wynikające z upicia się, pijaństwo jest w stanie uniewinnić grzech tym, że powoduje nieświadomość, a przez to odbiera wolność woli. Biorąc zaś pod uwagę poprzedzający czyn, należy rozróżnić: jeśli upicie się wynikało z czynności nie będącej grzechem, wtedy wynikły z niego grzech nie jest zawiniony; to bez wątpienia zaszło w wypadku Lota. Jeśli jednak grzech czynu uprzedniego był zawiniony, wtedy grzech z tego wynikły nie jest całkowicie niepoczytalny, ponieważ grzech ten był chciany w jego przyczynie, mianowicie ktoś dokonując z własnej woli czynu niedozwolonego wpada w wyniku tej czynności w inny grzech. Jednakże poczytalność winy za ten grzech jest zmniejszona, bo zmniejszona jest wolność. Dlatego Augustyn mówi⁵⁾, że „Lot jest winny kazirodztwa o tyle, o ile jest winny pijaństwa”.

Ad 1. Filozof chciał tu powiedzieć, że pijak zasłużył na podwójną karę za podwójny grzech, a nie, że zasłużył na cięższą karę za samo pijaństwo. Ale można to wytłumaczyć w świetle prawa Pittaka, które, jak powiedział Filozof⁶⁾, stanowiło, że „jeśli pijak kogoś pobije, należy go ukarać surowiej niż trzeźwego, ponieważ pijacy zbyt często rzucają się na ludzi”. Ale, jak zauważa Filozof⁶⁾, prawo to „dotyczy raczej względu pożytku”, mianowicie ukrócenia krzywdy, „niż, względu winy u pijaka”, ponieważ ten nie jest świadom siebie.

Ad 2. Pijaństwo może zwolnić z winy za grzech nie tym, że samo jest grzechem, lecz tym, że osłabia rozum.

Ad 3. Żądza nie paraliżuje rozumu tak całkowicie, jak to czyni pijaństwo, chyba że jest tak gwałtowna, iż czyni człowieka szaleńcem; a pomimo to pasja żądy zmniejsza winę grzechu, ponieważ mniejsza jest wina za grzech popełniony ze słabości niż za popełniony ze złej woli.

ZAGADNIENIE 151.

O CZYSTOŚCI.

Z kolei należy zastanowić się nad czystością: najpierw nad cnotą czystości, następnie nad dziewictwem, które jest częścią czystości, a wreszcie nad rozwiązłością, która jest występkiem przeciwstawnym.

Co do pierwszego znaleźć trzeba odpowiedź na cztery pytania: 1. Czy czystość jest cnotą? 2. Czy jest cnotą ogólną? 3. Czy jest cnotą odrębną od wstrzemięźliwości? 4. Jaki jest jej stosunek do wstydlivości?

Artykuł 1.

CZY CZYSTOŚĆ JEST CNOTĄ?

Wydaje się, że czystość nie jest cnotą.

1. Mówimy tu o cnotie duszy, natomiast czystość wydaje się dotyczyć ciała; mówi się bowiem o kimś, że jest czysty dlatego, iż we właściwy sposób obchodzi się z pewnymi częściami ciała.

2. Jak powiedziano w Etyce¹), cnota jest to „sprawność woli”, gdy natomiast czystość nie wydaje się być czymś zależnym od woli, bo można jej pozbawić niewiastę drogą gwałtu.

3. Nie może być cnot u ludzi niewierzących, natomiast faktem jest, że są ludzie niewierzący będący czystymi.

4. Owoce są czymś odrębnym od cnot, natomiast czystość zalicza się według Listu do Galatów²) do owoców. (76)

Jednakże Augustyn mówi³): „Powinieneś przewyższać swą żonę w cnotie; zważywszy na to, że czystość jest cnotą, ty upadasz pod pierwszym naciskiem żądy, a domagasz się od żony, by się przewyciężyła”.

Odpowiedź: Nazwa „czystość” pochodzi stąd, że rozum „oczyszcza” pożądanie, które jak dziecko musi być trzymane krótko, jak to stwierdza Filozof w Etyce⁴). (77) Według zaś tego, co powiedziano wyżej⁵), istota cnoty ludzkiej polega na ładzie zaprowadzonym w czymś przez rozum. Jest więc rzeczą oczywistą, że czystość jest cnotą.

Ad 1. Jakkolwiek czystość ma swą siedzibę w duszy, to jednak jej materią jest ciało. Jej bowiem funkcją jest sprawić, by człowiek używał członków ciała podług pewnego ładu, zgodnie z sądem rozumu i przez wybór woli. (78)

Ad 2. Jak Augustyn mówi⁶): „Jak długo duch trwa w postanowieniu, przez które i ciało zasługuje na uświęcenie, gwałt namiętności cudzej nie jest w stanie odebrać ciała świętości podtrzymywanej wolą nieulegnięcia”; i zaraz dodaje: „jest moc ducha mająca w męstwie sprzymierzeńca, która woli znieść wszelkie cierpienia, niż zgodzić się na to co złe”.

Ad 3. Według Augustyna⁷), „Jest rzeczą niemożliwą, by prawdziwa cnota mogła być w kimś, kto nie jest sprawiedliwy; zaś nie może być sprawiedliwym ten, kto nie żyje wiarą”. Z tego zaś wnioskuję, że „nie ma w ludziach niewiernych ani prawdziwej czystości, ani innej cnoty, a to z tego powodu, że brak w nich należytego stosunku do

powinnego celu”. I dodaje tamże, że „cnoty różnią się od występków nie spełnianymi funkcjami (lub czynami), lecz celami”. (79)

Ad 4. Czystość jest cnotą ze względu na działanie według rozumu, ale też jest owocem, przez wzgląd na przyjemność pochodzącą z jej działania.

Artykuł 2.

CZY CZYSTOŚĆ JEST CNOTĄ OGÓLNA ?

Wydaje się, że czystość jest cnotą ogólną.

1. Według Augustyna¹), „czystość duszy jest to uporządkowany ruch duszy w którym to co wyższe nie podlega temu co niższe”. A ponieważ to jest właściwością każdej cnoty, wobec tego czystość jest czymś, co się znajduje w każdej cnotcie.

2. Nazwa „czystość” pochodzi od „oczyszczania”. Lecz każdy ruch władz pożądanyczych winien być oczyszczony rozumem. A ponieważ każda cnota moralna bierze w karby jakiś ruch pożądania, dlatego wydaje się, że czystością jest każda cnota moralna.

3. Przeciwnością czystości jest cudzołóstwo. Lecz nieczystość jest w każdym grzechu, bo mówi Psalmista²): „Zatraciłeś wszystkich, którzy cudzołożą z dala od ciebie”.

Jednakże Makrobiusz³) uważa czystość za składnik umiarkowania.

Odpowiedź: Nazwa czystości może mieć dwa znaczenia, 1. W znaczeniu ścisłym, czystość jest cnotą osobną mającą materię określoną, a tą jest pożądanie przyjemności płciowych. (80) Drugie znaczenie jest przenośne. Jak przyjemność płciowa pochodzi ze zetknięcia fizycznego i jest przedmiotem własnym czystości i przeciwstawnemu jej występkiowi rozwiązłości, tak też przyjemność duchowa pochodzi z duchowego połączenia umysłu z jakąś rzeczą; przyjemności tej dotyczy pewna tak zwana przenośnie czystość duchowa, lub też duchowe cudzołóstwo. Gdy dusza rozkoszuje się duchowym połączeniem z tym, z czym połączyć się powinna, a więc z Bogiem, i wystrzega się wszelkich przyjemności spowodowanych połączeniem się z czymś sprzecznym z porządkiem Boskim, wtedy zachodzi czystość duchowa, o jakiej mówi Apostoł⁴): „gdyż poślubiłem was jednemu mężowi, abym was jako czystą pannę stawił Chrystusowi”. Jeśli jednak dusza połączy się z jakąkolwiek inną rzeczą, by wbrew należnemu porządkowi Boskiemu zażywać stąd przyjemności, zachodzi duchowe cudzołóstwo, o którym mówi Jeremiasz⁵): „A ty cudzołożyłaś z wielu gamratami”. Czystość w tym drugim znaczeniu jest cnotą ogólną, ponieważ każda cnota odciąga człowieka od łączenia się dla przyjemności z rzeczami niedozwolonymi. Istota tej czystości zachodzi zwłaszcza w miłości i w innych cnotach teologicznych, łączących duszę człowieka z Bogiem.

Ad 1. Tu chodzi o czystość w znaczeniu przenośnym.

Ad 2. Jak powiedziano wyżej⁶), łaknienie przyjemności jest bardzo podobne do dziecięcego, a to dlatego, ponieważ łaknienie przyjemności jest bardzo bliskie naszej naturze, a zwłaszcza łaknienie przyjemności dotyku, które służą utrzymaniu życia. Dlatego, jeśli drogą przyzwalania żywi się łaknienie przyjemności dotykowych, wtedy one bardzo wzmagają się, podobnie jak zachcianki dziecka' pozostawionego swej woli. Należy więc łaknienie to więcej niż czegoś innego trzymać na uwięzi (castigari),

a tego dokonuje czystość brana w znaczeniu ścisłym, podobnie jak męstwo w znaczeniu ścisłym dotyczy tego, w czym niezłomność ducha jest najbardziej potrzebna. (81)

Ad 3. Zarzut dotyczy cudzołóstwa duchowego w znaczeniu przenośnym, o czym przed chwilą była mowa.

Artykuł 3.

CZY CZYSTOŚĆ JEST CNOTĄ ODREBNĄ OD WSTRZEMIEŻLIWOŚCI ?

Wydaje się, że czystość nie jest cnotą odrębną od wstrzemięźliwości.

1. Wystarczy jedna cnota do materii jednego rodzaju, a to co dotyczy jednego zmysłu należy do jednego rodzaju. Ponieważ zaś przyjemność z jedzenia, będąca przedmiotem wstrzemięźliwości, i przyjemność płciowa, będąca przedmiotem czystości, należą do zmysłu dotyku, dlatego wydaje się, że czystość nie jest cnotą inną niż wstrzemięźliwość.

2. Filozof uważa¹⁾, że wszystkie występki niewstrzemięźliwości są podobne do grzechów dziecinnych, bo trzeba je „oczyszczać”. Lecz „czystość” ma swą nazwę od „oczyszczania” występków przeciwnych. Zatem, ponieważ wstrzemięźliwość powściąga pewne występki nieumiarkowania, wydaje się, że jest ona czystością.

3. Przyjemności innych zmysłów należą do umiarkowania o tyle, że są złączone z przyjemnościami dotyku, będącymi przedmiotem umiarkowania. Lecz przyjemności jedzenia, będące przedmiotem wstrzemięźliwości, prowadzą do przyjemności płciowych, będących przedmiotem czystości. Wyraża to Hieronim w słowach²⁾: „Brzuch i narządy rozrodcze są blisko siebie, by z sąsiedztwa organów można było poznać wspólnotę w występkach”. Zatem wstrzemięźliwość i czystość nie są cnotami odrębnymi.

Jednakże Apostoł³⁾ wymienia czystość razem z postem, który należy do wstrzemięźliwości,

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁴⁾, przedmiotem własnym umiarkowania są pożądania przyjemności dotyku. Jeśli więc zachodzi odrębność w przyjemnościach, muszą też być odrębne cnoty objęte umiarkowaniem. Lecz przyjemności zależą od czynności i są ich dopełnieniem, jak już powiedziano w Etyce⁵⁾. Jest zaś jasne, że czynności spożywania pokarmów, których celem jest zachowanie życia indywidualnego, są innego rodzaju niż czynności płciowe, mające za cel utrzymanie gatunku. Dlatego czystość, której przedmiotem są przyjemności płciowe, jest cnotą odrębną od wstrzemięźliwości, której przedmiotem są przyjemności jedzenia.

Ad 1. Umiarkowanie ma za przedmiot przyjemności dotyku nie tyle ze względu na rozeznanie rzeczy dotykanych, bo to obejmuje jednako wszystkie rzeczy, ile raczej ze względu na ich użycie, jak powiedziano w Etyce⁶⁾. A ponieważ inny jest powód użycia pokarmów i napojów i użycia rzeczy płciowych, dlatego muszą temu odpowiadać odrębne cnoty, choć należące do tego samego zmysłu.

Ad 2. Przyjemności płciowe są gwałtowniejsze i bardziej paraliżują rozum niż przyjemności jedzenia. Dlatego bardziej potrzebne tu jest oczyszczenie i okiełznanie, bo jeśli się im pofolguje, siła pożądania jeszcze bardziej wzmacnia się, a moc ducha

słabnie. Stąd słowa Augustyna⁷): „Jestem zdania, że nic tak nie miękczy męskiego ducha, jak pieszczoty kobiece i te zetknięcia cielesne, które towarzyszą pożyciu małżeńskiemu”.

Ad 3. Przyjemności innych zmysłów nie mają za zadanie zachowania życia, chyba że pomagają przyjemnościom dotyku; dlatego dla ich umiarkowania nie ma osobnej cnoty objętej umiarkowaniem. Natomiast przyjemności jedzenia, choć w pewnym zakresie prowadzą do przyjemności płciowych, ze swej istoty służą zachowaniu życia; dlatego jako takie mają one cnotę osobną, chociaż cnota ta, mianowicie wstrzeźliwość, spełnia swe czynności dla celu, jaki ma czystość.

Artykuł 4.

CZY WSTYDLIWOŚĆ NALEŻY SPECJALNIE DO CZYSTOŚCI? (82)

Nie wydaje się, by wstydlivość należała specjalnie do czystości.

1. Mówi Augustyn¹), że „wstydlivość jest pewną cnotą duszy”, a wobec tego nie jest czymś należącym do czystości, lecz sama w sobie jest cnotą odrębną od czystości.

2. Wstydlivość zdaje się być tym samym co wstyd. (83) Lecz, według Jana Damasceńskiego²), wstyd dotyczy czynu brzydkiego, a więc każdego czynu występnego. Wobec tego wstydlivość należy do wszystkich cnót.

3. Mówi Filozof³), że wszelkie nieumiarkowanie jest czymś jak najbardziej nagannym. A ponieważ wstydlivość polega na unikaniu tego co jest naganne, należy ona do wszystkich cnót związanych z umiarkowaniem, a nie specjalnie do samej czystości.

Jednakże Augustyn mówi⁴): „Należy zalecać wstydlivość, by ci, którzy czynią należyty użytek z uszu, wiedzieli, że nie wolno używać członków rozrodczych w sposób grzeszny”. A ponieważ użycie tych członków należy do czystości, dlatego i wstydlivość należy właściwie do czystości.

Odpowiedź: Jak dopiero co powiedziano, nazwa wstydlivości pochodzi od wstydu (83); dlatego przedmiotem wstydlivości ma być to, czego człowiek bardziej się wstydzi. Największą zaś wstydlivością otoczony jest akt płciowy. Do tego stopnia, jak się wyraża Augustyn⁵), że zenującym jest nawet akt małżonków, pomimo że go zdobi czesność małżeństwa. Jest tak dlatego, bo ruch członków płciowych nie poddaje się nakazom rozumu w takim stopniu, w jakim poddają się ruchy innych członków zewnętrznych. Wstydzi się zaś człowiek nie tylko samego aktu płciowego, ale też, jak o tym mówi Filozof⁶), wszystkiego, co nań wskazuje. Dlatego wstydlivość dotyczy, jako właściwego sobie przedmiotu, wszystkiego co dotyczy płciowości, ale szczególnie zewnętrznych objawów płciowości, jak niewstydných spojrzeń, pocałunków lub dotknięć, jako czegoś, co bardziej rzuca się w oczy; czystość natomiast dotyczy samego aktu płciowego. Z tego powodu wstydlivość służy czystości, ale nie jako cnota od niej oddzielna, lecz jako jej pewna rozciągłość na wszystko co ją otacza. Niekiedy jednak ludzie mieszają jedną z drugą. (84)

Ad 1. Tutaj Augustyn używa nazwy wstydlivości na oznaczenie czystości.

Ad 2. Chociaż każdy występki jest na swój sposób czymś brzydkim, to jednak, jak powiedziano wyżej⁷), specjalnie obrzydliwymi są występki nieumiarkowania.

Ad 3. Spomiędzy wszystkich występków nieumiarkowania najbardziej wzbudzającymi odrazę są występkę płciowe z dwu powodów: z powodu nieposłuszeństwa członków płciowych rozumowi i ponieważ przeżycia płciowe najbardziej rozum pochłaniają.

ZAGADNIENIE 152.

O DZIEWICTWIE JAKO CZĘŚCI CZYSTOŚCI.

Z kolei trzeba się zająć dziewictwem, szukając odpowiedzi na pięć pytań: 1. Na czym polega? 2. Czy jest dozwolone? 3. Czy jest cnotą? 4. O jego wyższości w porównaniu z małżeństwem. 5. Jego wyższość w stosunku do innych cnót.

Artykuł 1.

CZY DZIEWICTWO POLEGA NA NIESKAZITELNOŚCI CIAŁA?

Wydaje się, że dziewictwo nie polega na nieskazitelności ciała.

1. Augustyn mówi¹), że dziewictwo „jest to ciągle rozmyślanie nad zachowaniem niezepsucia w ciele mogącym podlec zepsuciu”. Lecz przemyślanie nie należy do ciała, a wobec tego dziewictwo też nie zachodzi w ciele.
2. Dziewictwo w pewien sposób oznacza wstydlivość, która, według Augustyna²), ma swą siedzibę w duszy; wobec tego dziewictwo nie polega na niezepsuciu ciała.
3. Nieskazitelność ciała wydaje się polegać na fizycznej oznace dziewiczego wstydu, która w pewnych wypadkach podlega zniszczeniu bez utraty dziewictwa. Mówi bowiem Augustyn²), że „członki te mogą ulec w pewnych wypadkach uszkodzeniu spowodowanemu siłą fizyczną. W wypadkach choroby lekarze nieraz dokonują okropnych cięć, co jest potrzebne dla uratowania' zdrowia, a pewna akuszerka badając palcami czy pewna dziewczyna jest panną, pozbawiła ją (fizycznej) oznaki dziewictwa”. I dodaje: „Nie myślę, by ktoś był na tyle głupi, by mniemać, że jej ciało utraciło coś ze swej świętości przez to, że członek ten uległ fizycznemu zepsuciu”. Zatem dziewictwo nie polega na nieskazitelności cielesnej.
4. Ponadto, ciało ulega splamieniu głównie drogą polucji, a ta może zajść nawet bez spółkowania, we śnie lub na jawie. Lecz dziewictwo traci się przez spółkowanie. Mówi bowiem Augustyn³), że „nieskazitelność dziewicza i zbożne powstrzymanie się od tego obcowania jest rzeczą anielską”. Zatem dziewictwo nie polega na nieskażeniu cielesnym.

Wszakże Augustyn stwierdza⁴), że „dziewictwo jest powstrzymaniem się (continentia), którym Stwórca duszy i ciała oddaje, ofiarowuje i zachowuje się nieskazitelność ciała”.

Odpowiedź: Nazwa „dziewiczność” zdaje się pochodzić od (świeżej) zieleni (a virore) (85); i jak roślina jest zielona dopóki jej nie spali nadmierny żar, tak i dziewiczność tak długo trwa, dopóki osoba dziewicza jest wolna od zwarzenia przez żądę, co następuje zwłaszcza przez osiągnięcie największej rozkoszy (delectatio) cielesnej, jaką jest rozkosz płciowa. Według Ambrożego⁵), „czystość dziewicza, to nieskazitelność”.

W sprawach przyjemności płciowych należy zwrócić uwagę na trzy rzeczy. Pierwszą jest to, co dotyczy samego ciała, a tym jest (fizyczne) pogwałcenie (fizycznego) znamienia dziewictwa. Drugą jest coś, co łączy to, co duchowe z tym, co cielesne, a jest nim wydzielenie nasienia, powodujące przyjemność cielesną. Trzecia jest w duszy, a jest nią wola osiągnięcia przyjemności. Stosunek pierwszego do czynu moralnego ma się przypadłościowe, jako że czyn moralny jako taki jest aktem duchowym. Drugie jest materią czynu moralnego, ponieważ zmysłowe namiętności są materią czynów moralnych. Trzecie stanowi formalnie i dokonawczo o czynie moralnym, ponieważ istota moralności leży w rozumie. Wobec tego, ponieważ dziewictwo jest wolnością od zepsucia przez żądę, niezepsucie w członku cielesnym ma się tylko przypadłościowe do dziewictwa; wolność od przyjemności związanej z wydaniem nasienia ma się do dziewictwa materialnie; natomiast postanowienie niezazywania nigdy tej przyjemności jest treścią i dopełnieniem dziewictwa.

Ad 1. Podana tu definicja Augustyna dotyka wprost tego, co jest treścią dziewictwa. Jego bowiem „rozmyślanie” oznacza postanowienie rozumu. Przydawka „ciągle” nie oznacza aktualnego ciągłego rozmyślenia o dziewictwie, lecz postanowienie pozostania w dziewictwie na zawsze. Tego, co w dziewictwie jest składnikiem materialnym, Augustyn dotyka tylko ubocznie w słowach „niezepsucie w ciele podlegającym zepsuciu”; jest to dodane dla zrozumienia trudności dziewictwa, bo gdyby ciało było czymś niemożliwym do skażenia, przemyślanie nad jego wieczystą czystością nie byłoby czymś trudnym.

Ad. 2. Wstydlivość (pudicitia) i dziewiczość w swej istocie są w duszy, a w swej materii w ciele. Mówi o tym Augustyn,⁴ że „choć dziewczę przestępuje się w ciele”, przez co jest ono cielesne, „wszakże jest ono duchowe, bo je postanawia i zachowuje (dla Boga) pobożna powściągliwość”.

Ad. 3. Nieskazitelnosc w członku cielesnym jest w stosunku do dziewictwa czymś pochodnym. To bowiem, że członek cielesny jest nieskażony, pochodzi z postanowienia woli wstrzymania się od przyjemności płciowej. Jeśli zatem zdarzy się, że członek ten w jakiś sposób został uszkodzony, uszkodzenie to nie przynosi ujemny dziewczęciu podobnie, jak nie przynosi mu ujemny uszkodzenie nogi lub ręki.

Ad. 4. Jeśli przyjemność związana z wydzieleniem nasienia jest zamierzona, powoduje utratę dziewictwa, niezależnie od tego, czy wydzielenie nastąpiło drogą spółkowania czy bez. Augustyn wymienia tu jednak spółkowanie, ponieważ wydzielenie nasienia jest jego powszechnym i naturalnym następstwem. Może jednak wydzielenie to zajść bez zamierzenia przez umysł, albo w czasie snu, albo drogą gwałtu, na który umysł nie zgadza się, pomimo że ciało odczuwa przyjemność; albo na skutek słabości natury, co zachodzi u osób cierpiących na upływ krwi lub nasienia. W tych wypadkach utrata dziewictwa; nie zachodzi, ponieważ w tych wypadkach wpływ nasienia nie jest wynikiem wykluczającego dziewiczość bezwstydu.

Artykuł 2.

CZY DZIEWICZOŚĆ JEST CZYMŚ NIEDOZWOLONYM ?

Wydaje się, że dziewictwo jest czymś niedozwolonym.

1. Cokolwiek jest sprzeczne z nakazami prawa naturalnego, jest niedozwolone. Lecz jak prawo natury nakazuje jeść dla zachowania jednostki, jak to podaje Księga Rodzaju¹): „Z każdego drzewa rajskiego jedz”, tak równie prawo natury nakazuje zachowanie gatunku, w słowach podanych w tejże Księdze²): „Rośnijcie i mnożcie się, i napelniajcie ziemię”. Zatem, jak całkowite wstrzymanie się od pokarmu byłoby grzechem przeciw dobru jednostki, tak również byłoby grzechem przeciw dobru gatunku całkowite wstrzymanie się od czynności rozrodczych.

2. Odejście od miary wskazanej przez cnotę jest występkiem. Lecz przez wstrzymanie się od wszelkich przyjemności płciowych dziewictwo odstępuje od tej miary. Mówi bowiem Filozof,³) że „kto zażywa wszelkiej przyjemności i żadnej sobie nie odmawia, jest nieumiarkowanym; kto zaś unika wszystkich przyjemności, jest dzikusiem bez uczucia”. Zatem dziewictwo jest czymś występny.

3. Karę wymierza się tylko za przestępstwo. Lecz starożytni zgodnie z prawem karali wszystkich celibatariuszy, jak to stwierdza Maximus Valerius⁴). Stąd też Plato, jak podaje Augustyn⁵), „złożył naturze ofiarę przebłągalną za swą stałą powściągliwość jako za grzech”. Wobec tego dziewictwo jest czymś grzesznym.

Jednakowoż, grzech nigdy nie może być czymś, co by można godziwie drugim zalecać. Lecz dziewictwo można godziwie doradzać. Mówi bowiem Apostoł⁶): „Co do dziewic nie mam rozkazan Pańskiego, ale radę daję”. Nie jest zatem dziewictwo czymś niedozwolonym.

Odpowiedź: Występne w uczynkach ludzkich jest to, co nie jest według prawego rozumu. Lecz prawy rozum wskazuje, by środków do celu używać według ich docelowej użyteczności. Człowiek ma trzy klasy dóbr⁷): dobro rzeczy zewnętrznych, np. bogactwo; dobro ciała; i dobro ducha; w tych zaś ostatnich dobro życia kontemplatywnego jest wyższe niż dobra życia czynnego, jak tego zresztą dowodzi Filozof⁸), a także Pan stwierdza w słowach: „Maria lepszą część obrała”. Spomiędzy tych dóbr, dobra zewnętrzne są podporządkowane dobru ciała; zaś dobra ciała dobru ducha; a dalej dobra życia czynnego dobru życia kontemplatywnego. Jest rzeczą prawego rozumu wskazać, by człowiek używał dóbr zewnętrznych według miary wymaganej przez dobro ciała, itd. Kto zatem wyrzeka się mienia czegoś, co samo w sobie może być miane, albo dla zdrowia ciała, albo dla kontemplacji prawdy, nie popełnia występkę, lecz postępuje zgodnie z prawym rozumem. Podobnie, jeśli ktoś odmawia sobie cielesnych przyjemności, by tym swobodniej oddawać się kontemplacji prawdy, postępuje według wymogów zdrowego rozsądku.

A właśnie zbożne dziewictwo wstrzymuje się od przyjemności płciowych w tym celu, by tym swobodniej oddawać się kontemplacji Boga. Mówi o tym Apostoł¹⁰): „Niewiasta niezamężna i dziewica myśli o tym, co Pańskiego jest, aby była świętą ciałem i duchem. Zamężna zaś myśli o rzeczach światowych, jakby się podobać mężowi”. Pozostaje zatem, że dziewictwo jest nie czymś występny, lecz raczej czymś chwalebny.

Ad. 1. Jak wyżej powiedziano¹¹), przykazanie nakłada powinność, którą należy wypełnić. Powinność zaś jest dwojaka. Jedna jest nałożona na poszczególnych ludzi jako obowiązek do wypełnienia przez każdego; tę każdy musi wypełnić pod grzechem. Druga jest nałożona na zbiorowość i ma ją wykonać zbiorowość. Do tej wypełnienia nie jest zobowiązana każda jednostka tej społeczności. Potrzeby bowiem społeczności są różnorakie i liczne, i jednostka nie może ich zaspokoić, lecz muszą być zaspakajane wysiłkiem zbiorowym, a ten polega na podziale funkcji: jeden robi to, a drugi tamto. Nakaz prawa natury o jedzeniu musi być spełniony przez każdego człowieka pod groźbą utraty życia. Natomiast nakaz co do rodzenia dotyczy całej społeczności ludzkiej, dla której postęp duchowy jest niemniej konieczny jak cielesne rozmnażanie się. Potrzeby całej społeczności są wystarczająco obsłużone, jeśli jedni zajmują się rozmnażaniem, drudzy zaś od tego wstrzymują się, by się oddać kontemplacji rzeczy Bożych, przyczyniając się w ten sposób do piękna i zdrowia całej ludzkości. Podobnie dzieje się w wojsku: jedni stoją na straży, drudzy noszą sztandary, inni walczą czynnie, a inni spełniają inne funkcje; funkcja każdego jest tu potrzebna dla całości, ale jednostka nie jest w stanie spełnić każdej i wszystkich. (86)

Ad. 2. Kto odmawia sobie wszelkich przyjemności wbrew zdrowemu rozsądkowi jako czegoś zdrożnego w samym sobie, jest „dzikusiem bez uczucia”. Lecz człowiek dziewiczy nie odmawia sobie wszystkich przyjemności, lecz tylko płciowych i to zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, jak to dopiero co powiedziano. Miarę wskazaną przez cnotę określa się nie wielością, lecz, jak powiedziano w Etyce¹²), zgodnością ze zdrowym rozumem. Dlatego o wielkodusznym wyraził się Filozof¹³), że „w wielkości dochodzi do skrajności, wszakże, ponieważ ta skrajność jest rozumowo uzasadniona, nie popada w przesadę”.

Ad. 3. Prawa odnoszą się do wypadków zachodzących powszechnie. Całkowite wyrzeczenie się przyjemności płciowych z zamiłowania dla kontemplacji prawdy było czymś rzadko spotykanym w świecie starożytnym i przypisywano to tylko Platonowi. Złożył on ofiarę (naturze) nie dlatego, że uważał tę powściągliwość za grzech, lecz „ustępując wobec powszechnej wśród współrodaków fałszywej co do tego opinii”, jak to w tej samej księdze mówi Augustyn.

Artykuł 3.

CZY DZIEWICTWO JEST CNOTĄ ?

Zdaje się, że dziewictwo nie jest cnotą.

1. Według Filozofa¹), „cnota nie jest czymś wrodzonym”. Ponieważ zaś dziewictwo jest człowiekowi wrodzone, bo przecież rodzi się dziewiczym, przeto dziewictwo nie jest cnotą.

2. Jak powiedziano wyżej²), kto ma jedną cnotę, ma wszystkie cnoty. Lecz są ludzie mający inne cnoty, a nie mający dziewictwa; w przeciwnym bowiem razie, ponieważ bez cnoty nie można osiągnąć królestwa niebieskiego, nikt kto by nie miał dziewictwa nie mógłby do tego królestwa dojść, a to znaczyłoby potępienie małżeństwa.

3. Utraconą cnotę można odzyskać przez pokutę, natomiast dziewictwa nie można. Mówi o tym Hieronim³): „Bóg wszystko może, ale nie może naprawić zniszczonego dziewictwa”.

4. Cnoty traci się przez grzech. Lecz dziewictwo traci się bez grzechu, na przykład w małżeństwie.

5. Dziewictwo należy do tej samej klasy czystości co wdowieństwo i wstydlivość małżeńska, które nie są cnotami.

Jednakże Ambroży powiedział4): „Miłość dziewictwa skłania nas, byśmy coś o nim powiedzieli, by nie wyglądało, żeśmy pobieżnie potraktowali tę cnotę należącą do naczelnych”.

Odpowiedź: Jak powiedziano w dwu poprzednich artykułach, treścią i dopełnieniem dziewictwa jest postanowienie (87) zawsze wstrzymywać się od przyjemności płciowych; wartość zaś tego postanowienia pochodzi z celu, ponieważ czyni się to celem przysposobienia się do oddawania się sprawom Bożym. Czynnikiem materialnym w dziewictwie jest nieskażoność ciała wolna od jakiegokolwiek zażywania przyjemności płciowych. Jest zaś rzeczą jasną, że gdziekolwiek zachodzi jakaś szczególna materia, mająca jakieś specjalne znaczenie, tam zachodzi też cnota o odrębnej treści. Tak dzieje się np. w wielmożności, która dotyczy materii wielkich wydatków pieniężnych, i z tego powodu jest cnotą odrębną od (zwykłej) hojności, która działa w materii użycia pieniędzy w ogólności. To, że ktoś zachował się całkowicie wolnym od zażywania przyjemności płciowych, jest czymś wyższym niż wolność od nieporządnego ich zażywania. Dlatego dziewictwo jest cnotą osobną, która tak różni się od zwykłej czystości, jak wielmożność od hojności.

Ad 1. Z samego urodzenia ma człowiek czynnik materialny dziewictwa, mianowicie nieskażoność ciała, nie naruszoną praktykowaniem życia płciowego. Nie przynosi jednak ze sobą na świat tego, co stanowi istotną treść dziewictwa, mianowicie postanowienia, by zachować tę wodzoną dziewiczość ze względu na Boga; a to właśnie stanowi cnotę. Wyraża to Augustyn pisząc o dziewictwie 5): „Tym, co sławimy u dziewic, nie jest sam fakt dziewictwa, lecz dziewictwo jako wynik poświęcenia się Bogu”.

Ad 2. Cnoty są powiązane ze sobą nie czynnikiem materialnym, lecz czynnikiem formalnym, samą treścią; łączy je więc miłość lub roztropność, o czym była mowa wyżej6). Może zająć wypadek, że człowiekowi brak materii do jednej, a nie brak do innej cnoty. Człowiek ubogi ma materię do cnoty umiarkowania, choć nie ma materii do wielmożności. Tak też ktoś mający inne cnoty może nie mieć materii do cnoty dziewictwa, to jest wyżej wspomnianej nieskażoności ciała. Może jednak mieć czynnik formalny dziewictwa, mianowicie gotowość umysłu, by postanowić zachować tę nieskazitelną, gdyby ją miał. Tak człowiek ubogi może mieć gotowość w umyśle robienia' wspaniałomyślnych wydatków pieniężnych, gdyby miał z czego, a człowiek, któremu wszystko się udaje, może być gotowym w umyśle do podjęcia postanowienia, by znieść ze spokojem ducha niepowodzenia. Bez tej gotowości ducha nikt nie może być cnotliwym.

Ad 3. Przez pokutę można odzyskać cnotę w jej stronie formalnej (czyli jej treść), ale nie w tym, co jest w niej materialne. Jeśli wielmożny przepuścił majątek, pokuta mu go nie zwróci. Kto przez grzech utracił dziewictwo, przez pokutę nie odzyska materii dziewictwa, lecz przywraca postanowienie dziewictwa. Bóg może drogą cudowną przywrócić komuś nieskazitelną członka, która, jak powiedziano wyżej7), jest czymś ubocznym w dziewictwie. Czego jednak nawet drogą cudu Bóg naprawić nie może, to tego, by człowiek, który zażył rozkoszy płciowych, był takim, jakby ich nie

zażył. Nawet Bóg nie może dokonać tego, by coś, co było dokonane, nie było dokonane, jak o tym powiedziano wyżej⁸).

Ad 4. Dziewictwo brane jako cnota oznacza wzmocnione ślubem postanowienie zachowania nieskazitelności na zawsze. Augustyn wyraża się w księdze O dziewictwie⁹), że przez dziewictwo „człowiek oddaje, ofiaruje i zachowuje nieskazitelność ciała samemu Stworzycielowi duszy i ciała”. Dlatego dziewictwa jako cnoty nie można' utracić inaczej jak tylko przez grzech.

Ad 5. Czystość małżeńska jest chwalebna dlatego tylko, że jest wstrzymaniem się od przyjemności niedozwolonych; dlatego niczym nie wybija się ponad normalną czystość. Stan wdowieństwa wznosi się nieco ponad normalną czystość, ale nie osiąga pełni tego, o co tu chodzi, mianowicie zupełnej wolności od przyjemności płciowych, co osiąga dziewictwo. Dlatego tylko dziewictwo jest cnotą osobną, przewyższającą normalną czystość, w sposób podobny jak wielmożność przewyższa hojność.

Artykuł 4.

CZY DZIEWICTWO JEST CZYMŚ WYŻSZYM NIŻ MAŁŻEŃSTWO ?

Nie wydaje się, by dziewictwo było czymś wyższym niż małżeństwo.

1. Mówi Augustyn¹), że „zasługa z powodu wstrzemięźliwości Jana, który nie był żonaty, jest równa zasłudze Abrahama, który był ojcem”. Z tego wniosek, że dziewictwo nie jest cnotą wyższą niż czystość małżeńska.

2. Za to chwalimy cnotliwych, że są cnotliwi. Gdyby więc dziewictwo było bardziej cenne niż powściągliwe małżeństwo, każda osoba żyjąca w dziewictwie zasługiwałaby na pochwałę bardziej niż każda będąca w małżeństwie, a to byłoby przecież fałszywe.

3. Dobro społeczeństwa jest wyższego rzędu niż dobro prywatne, jak tego dowodzi Filozof w Etyce²). Otóż małżeństwo służy dobru społecznemu, na co zwraca uwagę Augustyn, mówiąc³):

„Czym jest pokarm dla ludzkiego życia, tym jest małżeństwo dla istnienia rodzaju ludzkiego”. Natomiast dziewictwo służy dobru jednostki, mianowicie, by według nauki Apostoła⁴), uniknęła „utrapienie ciała”, jakim podlegają zameżni. Wobec tego dziewictwo nie przewyższa powściągliwości małżeńskiej.

Jednakże Augustyn wyraża się⁵), że „rozum i Pismo św. wskazują, że małżeństwo nie jest czymś moralnie złym, ale nie dorównuje dobru powściągliwości dziewiczej lub nawet wdowiej”.

Odpowiedź: Stwierdza Hieronim⁶), że Jowinian głosił błędną naukę o wyższości małżeństwa nad dziewictwem. Tę naukę należy odrzucić biorąc pod uwagę fakt, że Chrystus wybrał na swą Matkę dziewicę i sam żył w dziewictwie. Również Apostoł⁷) zalecał dziewictwo jako dobro wyższego rzędu. Rozum wskazuje, że dobro Boże przewyższa dobro ludzkie, dobro duchowe jest wyższe niż dobro cielesne, a życie kontemplatywne jest większym dobrem niż życie czynne. Otóż dziewictwo służy dobru ducha przez to, że go usposabia do życia kontemplatywnego, polegającego na „myśleniu o tym co Pańskiego jest”⁸). Natomiast małżeństwo ma za przedmiot dobro cielesne, mianowicie cielesne rozmnażanie rodzaju ludzkiego; należy też ono do życia czynnego, bo, jak zauważył Apostoł⁹), mąż i żona żyjąc w małżeństwie muszą

„myśleć o rzeczach światowych”. Nie ma więc żadnej wątpliwości, że dziewictwo stoi wyżej niż czystość małżeńska.

Ad 1. Wielkość zasługi ocenia się nie tylko według dokonania, lecz, i to nawet więcej, od usposobienia ducha w dokonaniu. Abraham był tak nastawiony duchowo, że byłby zachowywał dziewictwo, gdyby czego innego nie wymagały okoliczności. Dlatego też jego zasługa za powściągliwość w małżeństwie była równa zasłudze Jana za powściągliwość dziewiczą, ale tylko z punktu widzenia nagrody istotnej, nie zaś pobocznej. Dlatego mówi Augustyn¹⁾, że „celibat Jana i małżeństwo Abrahama jednako służyły planom Chrystusowym, jak tego domagała się epoka każdego z nich; jednakże Jan praktykował powściągliwość w czynie, natomiast Abraham tylko w gotowości duszy”

Ad 2. Choć dziewictwo jest czymś lepszym niż powściągliwość małżeńska, to jednak osoba żyjąca w małżeństwie może być lepsza niż osoba żyjąca w dziewictwie, a to z dwu powodów. Po pierwsze z punktu widzenia samej cnoty czystości, jeśli mianowicie człowiek żyjący w małżeństwie jest bardziej gotowym duchowo zachować dziewictwo, gdyby to było jego obowiązkiem, niż osoba żyjąca w stanie dziewictwa. Dlatego to Augustyn pouczał¹⁰⁾ dziewicę, by mówiła: „Nie jestem lepsza niż Abraham, choć czystość żyjących w celibacie jest lepsza niż czystość żyjących w małżeństwie” I podaje powód tego: „Ponieważ to, co ja teraz czynię, on czyniłby lepiej, gdyby to wtedy czynić należało; tego zaś, co on czynił, nie byłabym w stanie uczynić tak dobrze jak on, nawet gdyby to obecnie czynić należało” Po drugie z uwagi na jakąś wybitniejszą cnotę, jaką nie żyjący w dziewictwie może aktualnie posiadać. Pisze o tym Augustyn¹¹⁾: „Niechże dziewica zdaje sobie sprawę z tego, czy, chociaż troszczy się o to, co Pańskie jest, jakaś nieznaną jej słabość nie czyni ją niegotową do męczeństwa, podczas gdy niewiasta, nad którą się wynosi, już jest gotowa pić z kielicha męki Pańskiej?”

Ad 3. Dobro społeczeństwa jest wyższe niż dobro prywatne, ale tylko wtedy, gdy to dobro jest tego samego rodzaju. Może jednak dobro jednostki być wyższe rodzajowo niż dobro społeczeństwa; w ten sposób poświęcone Bogu dziewictwo jest czymś lepszym niż cielesna płodność. Mówi o tym Augustyn¹²⁾, że „nie należy wierzyć, by cielesna płodność, nawet tych niewiast, które niczego Innego nie szukają w małżeństwie jak tylko potomstwa, by je oddać na służbę Bogu, mogła być wyrównaniem za utracone dziewictwo”. (88)

Artykuł 5.

CZY DZIEWICTWO JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT ?

Wydaje się, że dziewictwo jest największą spośród cnót.

1. W księdze o Dziewictwie Cyprian pisze¹⁾:

„Będziemy teraz mówić do dziewic. Ich chwała jest subtelniejsza, bo i starania większe; są one kwiatem wyrastającym z posiewu Kościoła, wykwitem i ozdobą wdzięku duchowego, świetlaną częścią trzody Pańskiej”.

2. Im większa cnota, tym większa za nią nagroda. Lecz dziewictwu należy się najwyższa nagroda, mianowicie „owoc stokrotny”, o jakim pisze Glossa do Mateusza²). Zatem dziewictwo jest największą z cnót.

3. Cnota jest tym większa, im bardziej człowieka upodabnia do Chrystusa. Otóż cnotą, która najbardziej posiadającego ją upodabnia do Chrystusa, jest dziewictwo.

Powiedziane jest bowiem o dziewicach w Apokalipsie³), że „podążają za Barankiem, dokądkolwiek idzie”, i że śpiewają „pieśń nową, której nikt inny nie mógł śpiewać”.

Temu jednakże sprzeciwia się to, co Augustyn mówi w księdze o Dziewictwie⁴): „O ile wiem, nikt nie ośmielił się postawić wyżej stanu dziewiczego nad stan zakonny”.

Oraz ⁵): „Mamy też o tym zupełnie jasne świadectwo w powadze Kościoła, dzięki któremu każdy wiemy wie dobrze, że przy Mszy św. na pierwszym miejscu są wymienieni Męczennicy, a po nich dopiero Dziewice”. Przez to staje się jasne, że męczeństwo wyprzedza dziewictwo, a wyprzedza je też stan zakonny.

Odpowiedź: Coś może być bardziej wybitne w dwojaki sposób. Po pierwsze względnie, biorąc pod uwagę ten sam rodzaj. Otóż w rodzaju cnót, do którego należy, a więc cnota czystości, dziewictwo zajmuje miejsce najwyższe, przed czystością małżeńską i wdowią. A ponieważ czystość i piękność są równoznaczne, dziewictwu przypisuje się piękność największą. Wyraża to Ambroży⁸): „Czyż jest coś piękniejszego nad piękno dziewicy, którą miłuje Król, wybierają sędziowie, które oddaje się Panu, a poświęca Bogu?”

Po drugie, coś można uważać za najwybitniejsze absolutnie. Tu dziewictwo nie jest najwyższą spośród cnót. Zawsze bowiem cel jest wyższy niż to, co jest prowadzącym doń środkiem, spośród których ten znowu jest lepszy, który skuteczniej do celu doprowadza. Otóż celem, sprawiającym, że dziewictwo jest cnotą, to wolność, jaką ono daje do zajmowania się rzeczami Bożymi, o czym była mowa niedawno⁷). Dlatego cnoty Boskie, a także cnota religii, których aktem jest samo zajmowanie się sprawami Bożymi, stoją wyżej od dziewictwa. Cnoty skuteczniej też działają w męczennikach, sprawiając w nich takie zespolenie się z Bogiem, że poświęcają nawet swoje życie; oraz w tych, co żyją w zakonach, którzy dla tego pozbywają się własnej woli i wszystkiego, co by mogli posiadać, niż żyjący w dziewictwie, którzy dla tego wyrzekają się przyjemności płciowych. Z tego powodu dziewictwo nie jest cnotą absolutnie najwyższą.

Ad 1. Dziewice są „światłą częścią trzody Pańskiej”, oraz „ich chwała jest subtelniejsza”, ale w stosunku do wdów i żon.

Ad 2. „Plon stokrotny” jest przypisywany dziewictwu według Hieronima⁸) za wyższość tej cnoty w porównaniu ze stanem wdowim, któremu przypisuje się „plon sześćdziesięciokrotny”, i w porównaniu ze stanem małżeńskim, któremu przypisany jest „plon trzydziestokrotny”. Jednakże według Augustyna⁹) „plon stokrotny należy się męczennikom, sześćdziesięciokrotny dziewicom, a trzydziestokrotny małżonkom”. Nie jest więc dziewictwo największą z cnót absolutnie, lecz tylko w porównaniu z innymi stopniami czystości.

Ad 3. Dziewice „podążają za Barankiem, dokądkolwiek idzie”, ponieważ idą w ślady Chrystusa nie tylko nieskazitelną serca, ale też nieskazitelną ciała, jak mówi Augustyn¹⁰). Podążają więc za Barankiem w czymś ważnym, ale nie są najbliżej Niego, ponieważ inne cnoty sprawiają ściślejsze zbliżenie do Boga drogą naśladowania Go bardziej Intymnego i dokładnego. „Pieśń” zaś „nowa”, którą same

tylko dziewice śpiewają, oznacza radość, jaką mają w nagrodę za zachowanie nieskazitelności ciała.

ZAGADNIENIE 153.

O ROZPUŚCIE.

Z kolei zajmiemy się występkiem rozpusty, będącej przeciwstawieniem czystości, najpierw ogólnie, a następnie jej gatunkami. Pierwsze omówimy szukając odpowiedzi na pięć pytań:

1. Co jest materia rozpusty? 2. Czy każdy stosunek płciowy jest niedozwolony? 3. Czy rozpusta jest grzechem śmiertelnym? 4. Czy rozpusta jest wadą główną? 5. Jakie są jej córki?

Artykuł 1.

CZY MATERIA ROZPUSTY SĄ SAME TYLKO POŻĄDANIA I PRZYJEMNOŚCI PŁCIOWE ?

Wydaje się, że pożądanie i przyjemności płciowe nie są jedyną materia rozpusty.

1. Mówi Augustyn¹), że „rozwiążłość pragnie nasycenia i obfitości”. Lecz sytość odnosi się do jedzenia i picia, a obfitość do bogactw. Wydaje się zatem, że właściwym przedmiotem rozpusty nie jest pożądanie i przyjemności płciowe.

2. Powiedziane jest w Księdze Przypowieści²): „Rozpustna rzecz wino”. Lecz wino należy do przyjemności jedzenia i picia, a zatem rozpusta tego właśnie najbardziej dotyczy.

3. Rozpustę określa się jako lubieżne pożądanie przyjemności. Lecz lubieżnie pożąda się nie tylko przyjemności płciowych, lecz również innych.

Przeciwnie jednak mówi Augustyn³): „Powiedziano do rozpustnych: `kto sieje w ciebie, w ciebie też żąć będzie skażenie’”. Ponieważ siew ciała dokonuje się w łączności z pożądaniem płciowym, przeto one są przedmiotem rozpusty.

Odpowiedź: Według Izydora⁴), nazywa się „rozpustnym” kogoś, by określić, że jest on jakby „rozpuszczony w lubieżnościach”: Otóż ze wszystkich lubieżności najbardziej rozpuszczają ducha ludzkiego przyjemności płciowe; dlatego właśnie lubieżność płciowa jest głównym przedmiotem rozpusty.

Ad 1. Jak umiarkowanie za główny i właściwy sobie przedmiot ma przyjemności dotyku, ale w wyniku tego i przez podobieństwo może pasować do miarkowania człowieka w innych materiach, tak też i rozpusta ma za swój główny przedmiot przyjemności płciowe, które najbardziej rozluźniają ducha; w drugim rzędzie jednak określa się tym słowem przesadę we wszystkim innym. Każda bowiem nadmierność może być określana mianem rozpusty⁶).

Ad 2. Wino jest uważane za „rzecz rozpustną” albo dlatego, że nadmiernie użyte człowieka rozluźnia, albo dlatego, że nadmiernie użyte rozpała w człowieku żądze przyjemności płciowych.

Ad 3. Namiętne pożądanie może odnosić się do wielu rzeczy, ale szczególnie do przyjemności płciowych, które, według Augustyna⁶), zasługują specjalnie na miano lubieżnych.

Artykuł 2.

CZY MOŻE BYĆ JAKAŚ CZYNNOŚĆ PŁCIOWA NIEGRZESZNA ?

Chyba każda czynność płciowa jest grzeszna, bo, po pierwsze, tylko grzech jest przeszkodą cnoty.

1. Otóż jakiegokolwiek czynności płciowe jak najbardziej przeszkadzają cnotcie. Według Augustyna¹): „Według mego zdania nic tak nie obniża ducha mężczyzny jak kobiece pieszczoty i zetknięcia z nią cielesne”.

2. Każdy nadmiar powodujący odejście od rozumu jest wadliwy, ponieważ, jak stwierdzono w Etyce²), cnotę niszczy nadmiar i niedociągnięcie. Lecz w każdym akcie płciowym zachodzi nadmiar przyjemności, która tak absorbuje rozum, że tenże jest w czasie jego dokonywania niezdolny do myślenia, jak to zauważył Filozof³); jak mówi Hieronim⁴), w czasie spełniania tego aktu duch proroczy gaś w prorokach.

3. Przyczyna jest potężniejsza niż skutek. Otóż, według Augustyna⁵), grzech pierwotny przechodzi na potomstwo poprzez żądzę, bez której nie może być aktu płciowego.

Przeciwnego zdania jest jednak Augustyn⁶), mówiąc: „Heretycy powinni już zrozumieć, jeśli są do tego zdolni, że nie jest grzechem to, co zostało dokonane niesprzecnie z naturą, z obyczajami, i z przykazaniami”. Chodziło zaś Augustynowi o życie płciowe patriarchów żyjących w poligamii. Nie każda więc czynność płciowa jest grzeszna.

Odpowiedź: Czyn człowieka jest grzechem, gdy jest przeciw porządkowi rozumu. Ten zaś porządek polega na tym, że wszystko w sposób należyty podporządkowuje właściwemu celowi. Nie ma grzechu, jeśli człowiek zgodnie z wymogami rozumu używa rzeczy do takiego celu, do jakiego są przeznaczone, używa ich w należyty sposób i w należytym porządku, jeśli, oczywiście, cel ten jest prawdziwie dobry. Otóż, jest rzeczą Istotnie dobrą zachować życie jednostki, a jeszcze lepszą podtrzymać rodzaj ludzki. Do utrzymania pierwszego używa się pokarmów; do utrzymania drugiego używa się stosunków płciowych. Mówi o tym Augustyn⁷): „Czym jest pokarm dla życia jednostkowego, tym stosunek płciowy dla życia rodzaju”. Dlatego, jak używanie pokarmów w sposób i w mierze odpowiedniej dla zdrowia, tak i używanie płci może być wolne od jakiegokolwiek grzechu, jeśli to używanie jest dokonywane w sposób i w mierze wymaganych przez cel, a tym jest utrzymanie rodzaju ludzkiego. (90)

Ad 1. Coś może przeszkodzić cnotcie dwojako. Albo przeszkadza stanowi zwykłej cnoty, i to może sprawić tylko grzech; albo stanowi cnoty doskonałej, tutaj przeszkodą może być coś, co nie jest grzechem, ale czymś mniej dobrym. W ten to właśnie sposób stosunek płciowy obniża ducha, nie wytrąceniem go ze stanu cnoty, lecz „ze szczytu”, to jest z pełni cnoty. Stąd to Augustyn mówi⁸): „Dobre było to, co czyniła Marta usługując świętemu, jednakże bardziej doskonałą była czynność Marii słuchającej słów

Pana. Chwalimy jako coś dobrego małżeńską czystość Zuzanny⁹⁾, ale wyżej cenimy dobro czystości wdowiej u Anny, a dziewiczej u Maryi Panny”.

Ad 2. Jak wyżej powiedziano¹⁰⁾, miarą w cnotach nie jest ilość, lecz zgodność ze zdrowym rozumem. Dlatego obfitość rozkoszy odczuwanej w akcie płciowym dokonany zgodnie z wymogami rozumu nie przekracza miary wymaganej przez cnotę. Poza tym na cnotę wywiera wpływ nie ilość doświadczanej zmysłami przyjemności, bo to zależy od usposobienia ciała, lecz związaną z tą przyjemnością nastawieniem wewnętrznym. To, że rozum równocześnie z przeżywaniem przyjemności płciowych nie może swobodnie myśleć o rzeczach ducha, wcale nie dowodzi, by akt płciowy był sprzeczny z cnotą. Jest bowiem regułą, że nie jest czymś niecnotliwym danie rozumowi przerwy w pracy myślowej, by zająć się jakąś inną rozsądną czynnością; w przeciwnym bowiem razie sen byłby czymś niecnotliwym.

Należy jednak zauważyć, że opór żądz przyjemności płciowych wobec kierowniczej władzy rozumu jest karnym następstwem grzechu pierworodnego. Według wyjaśnienia danego przez Augustyna¹¹⁾, buntujący się przeciw Bogu rozum ściągnął na siebie bunt własnego ciała. (91)

Ad 3. Augustyn mówi¹¹⁾, że „mocą pochodzącego z grzechu pożądania cielesnego, które jednak odrodzonym (przez Chrzt) nie jest policzone za grzech (osobisty), rodzi się potomstwo w grzechu pierworodnym”. Z tego wcale nie wynika, że akt płciowy jest grzechem, lecz że jest w nim jakiś element kary, pochodzący z grzechu pierworodnego.

Artykuł 3.

CZY ROZPUSTA W CZYNNOŚCIACH PŁCIOWYCH MOŻE BYĆ GRZEHEM?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. W wyniku tej czynności organizm wydziela nasienie, które według Filozofa¹⁾ jest „nadmiarem soków powstałych z pożywienia”. Jeśli więc czynność wydzielania innych rzeczy zbytecznych w organizmie nie jest grzechem, nie może być grzechem także czynność płciowa.
2. Każdemu wolno używać tego, co jest jego, tak jak mu się podoba. Lecz w czynnościach płciowych człowiek używa tego tylko, co jest jego własnością, za wyjątkiem cudzołóstwa i gwałtu. Ponieważ więc w użyciu narządów płciowych nie może zająć grzech, nie może być grzechem również rozpusta płciowa.
3. Każdemu grzechowi przeciwstawia się jakiś inny występki, natomiast nie widać, by to zachodziło w wypadku rozpusty płciowej, która wobec tego nie jest grzechem.

Przeciw temu przemawia jednak fakt, że przyczyna jest ważniejsza niż jej skutek. Otóż używanie wina jest zakazane jako przyczyna rozpusty: „Nie upijajcie się winem, w którym tkwi rozpusta”²⁾. Z tego wniosek, że rozpusta jest też zakazana. Poza tym rozpustę zalicza Apostoł³⁾ do „uczynków ciała”.

Odpowiedź: Im coś bardziej jest potrzebne, tym bardziej winno się tego używać według wskazanego rozumem porządku; tym większy jest też występki, jeśli ten porządek zostanie zlekceważony. Jak dopiero co powiedziano⁴⁾, czynność płciowa

jest jak najbardziej potrzebna dla dobra rodzaju ludzkiego, a tym dobrem jest jego zachowanie. Należy więc w tym użyciu z równą koniecznością trzymać się rozumem wskazanego porządku, a każde zlekceważenie tego porządku jest występkiem. Otóż rozpusta w swej treści polega właśnie na pogwałceniu przez przesadę miary i porządku rozumowego i dlatego bez żadnej wątpliwości jest ona grzechem.

Ad 1. Filozof mówi¹⁾, że „nasienie jest nadmiarem, który jednakże jest potrzebny”. Mówi się o nim, że jest nadmiarem w tym znaczeniu, że powstaje z nadwyżki pozostałej po zaspokojeniu odżywczych potrzeb organizmu, ale jest nadmiarem potrzebnym do działania dla sił rozrodczych. Natomiast wydzielmy są czymś dla organizmu niepotrzebnym, dlatego można je wydzielać dowolnie w razie potrzeby, z uwzględnieniem jednakże zasad współżycia z ludźmi. Natomiast wydzielanie nasienia winno być dokonywane z uwzględnieniem celu, do którego jest ono potrzebne.

Ad 2. Słowa Apostoła⁵⁾: „nabyci byliście za wysoką cenę. Chwalcie tedy i noście Boga w ciele waszym” są zwrócone przeciw rozpuście. Jeśli więc ktoś posługuje się swym ciałem rozpustnie, łamie porządek, czym czyni krzywdę Panu, do którego należy naczelna władza nad naszym ciałem. Trafnie to wyraża Augustyn, mówiąc⁶⁾: „Bóg, który rządzi swymi sługami dla ich, a nie dla swego dobra, zakazał ludziom burzenia przez nieporządne rozkosze świątyni, którą On zaczął w nas budować.”

Ad 3. Rzeczywiście mało się spotyka ludzi ulegających występki przeciwstawnemu rozpuście; z reguły bowiem ludzie raczej mają skłonność do rozkoszy. Taki występki jednak istnieje, kryjąc się pod nazwą niewrażliwości (płciowej), a ujawnia się on u tych, którzy są takimi wrogami cielesnego obcowania z kobietami, że nawet swoim małżonkom nie oddają powinności.

Artykuł 4.

CZY ROZPUSTA JEST WADĄ GŁÓWNĄ ?

Nie wydaje się, by rozpusta była wadą główną.

1. Rozpusta bowiem wydaje się być tym samym co niechlujstwo 1) które, według Grzegorza²⁾, pochodzi z obżarstwa.

2. Według Izydora³⁾, „pycha umysłu prowadzi do rozpusty, a pokora umysłu do czystości”. Lecz Istota wady głównej polega na tym, że nie pochodzi z Innej wady.

3. Powodem rozpusty jest zniechęcenie (rozpacz), co wyrażają słowa Apostoła⁴⁾: „Utraciwszy nadzieję oddali się rozpuście”. Lecz zniechęcenie nie jest wadą główną, lecz pochodzi z lenistwa⁵⁾; tym mniej więc jest nią rozpusta.

Przeciwnego zdania jest Grzegorz, który zalicza rozpustę do wad głównych⁶⁾. Odpowiedź: Jak tego dowiedziono poprzednio⁷⁾, główną jest wada, której celem jest coś tak bardzo upragnionego, że dla zaspokojenia tego pragnienia człowiek odważa się na popełnienie wielu grzechów, o których z tego powodu mówi się, że pochodzą z tej wady jako głównej. Celem rozpusty jest przyjemność płciowa, która jest przyjemnością bardzo silnie pociągającą zmysły dla swej gwałtowności i naturalności. Dlatego rozpusta jest wadą główną.

Ad 1. Niechlujstwo jako następstwo obżarstwa, zdaniem niektórych, jest fizycznym zbrudzeniem ciała i nie ma nic wspólnego z tym, o co chodzi. Jeśliby się niechlujstwo brało w łączności z rozpustą, należy odpowiedzieć, że obżarstwo jest materialną jego

przyczyną, bo dostarcza rozpuście materii fizycznej. Nie jest jednak jej przyczyną celową, która jest głównym powodem, dla którego jakaś wada nosi nazwę głównej jako źródło innych grzechów.

Ad 2. Jak powiedziano przy sposobności omawiania próżnej chwały⁸), pycha jest matką wszystkich grzechów; z niej też pochodzą grzechy główne.

Ad 3. Nadzieja przyszłej chwały w niebie jest potężną pobudką do zaniechania przyjemności będących przedmiotem rozpusty. Zniechęcenie (rozpacz) niszczy tę pobudkę, i tym usposabia człowieka do popadnięcia w rozpustę, nie "będąc jednak wprost przyczyną tego popadnięcia; aby coś było grzechem głównym, musi samo przez się prowadzić do innych grzechów.

Artykuł 5.

CZY SŁUSZNIE PRZYPISUJE SIĘ ROZPUŚCIE PONIŻEJ WYMIENIONE CÓRKI ?

1. Wydaje się, że niewłaściwie przypisuje się rozpustę jako jej córki: zaślepienie umysłowe, nierozsądek, pochopność, niestałość, samolubstwo, wstręt (nienawiść) do Boga, przywiązanie do doczesnego życia i obrzydzenie oraz zniechęcenie (rozpacz) w stosunku do życia przyszłego. Zaślepienie umysłowe, powierzchowność i pochopność należą do nieroztropności, która występuje w każdym grzechu, tak jak roztropność w każdej cnocie; nie można ich więc poczytywać za córki rozpusty.

2. Stałość jest składnikiem męstwa¹). A ponieważ rozpusta przeciwstawia się nie męstwu, lecz umiarkowaniu, dlatego niestałość nie jest córką rozpusty.

3. Augustyn jest zdania²), że „miłość siebie. posunięta aż do gardzenia Bogiem jest początkiem każdego grzechu”. Nie można więc egoizmu. uważać za córkę rozpusty.

4. Izydor³) wylicza tylko cztery córki rozpusty: skłonność do mówienia o rzeczach brzydkich, skłonność do roztrzępania w mowie, dogadania zabawnego i do gadania o głupstwach.

Jednakże Grzegorz⁴) je przyjmuje.

Odpowiedź: Gdy niższe władze ducha prą ku swym przedmiotom bardzo gwałtownie, władze wyższe (duchowe) doznają przez to przeszkody; w wyniku tego działanie ich nie jest porządne. Najbardziej zachodzi to w rozpustę, bo w niej niższe siły dążnościowe a więc władze zmysłowe, bardzo gwałtownie prą do swego przedmiotu, którym jest przyjemność; powodem zaś tego jest siła miłości dla tychże. Powoduje to zaś, bardziej niż w innych występkach, nieporządek w wyższych władzach ducha, mianowicie w rozumie i woli.

Trzeba pamiętać, że na życie moralne składają się cztery czynności rozumu. Pierwszą czynnością jest prosta intuicja (pojmwowanie), która dostrzega jakiś cel jako dobry (92). Rozpusta. przeszkadza tej czynności rozumu. Mówi o tyra Daniel⁵): „piękność (niewiasty) cłę uwiodła f poządliwość wywróciła serce twoje”. To zaś oznacza „zaślepienie umysłu (serca)”. Drugą czynnością jest zastanowienie się nad tym, co należy zrobić, by ten cel osiągnąć. Przeszkodą; w tej czynności jest żądza rozpusty. Wyraża to Terencjusz⁶), mówiąc o pociągu zmysłowej miłości: „Pociąg ten jest pozbawiony wszelkiego” zastanowienia i miary; nie możesz nim pokierować namysłem”. Zachodzi tu pochopność, która oznacza brak zastanowienia się⁷). Trzecią

czynnością jest sąd nad tym, co należy, a czego nie należy czynić. Tu również rozpusta jest przeszkodą. Określa to Daniel, który tak mówi o rozpustnych starcach⁸): „wywrócili rozum swój, aby nie pamiętali na sądy sprawiedliwe”. Temu odpowiada nierozsądek. Czwartą czynnością jest nakaz rozumu, by czynić. Temu przeszkadza rozpusta w ten sposób, że nacisk żądy przeszkadza człowiekowi w wykonaniu postanowienia. Wyraża to trafnie Terencjusz⁶), gdy mówi o kimś, kto mówił, że już zerwie ze swą przyjaciółką: „Piękne te słowa, ale jedna fałszywa łezka pozbawi je mocy”.

Także w woli rozpusta sprawia dwie nieporządne czynności. Jedna z nich leży w dążeniu do celu. Tutaj zachodzi „miłość własna”, bo człowiek pożąda dla siebie w sposób nieporządny przyjemności. Z tego zaś rodzi się „nienawiść do Boga”, bo mu tego zakazuje. Drugą czynnością jest pragnienie środków do celu. Tutaj zachodzi „przywiązanie do doczesnego życia”, by zażywać rozkoszy, jaką mu daje. Z tego zaś rodzi się, jako przeciwstawienie pierwszego, „rozpacz w stosunku do przyszłego życia”, ponieważ kto zbyt przywożę się do rozkoszy cielesnych, ten nie dba o dojście do duchowych, lecz raczej nimi się brzydzi i ich się lęka.

Ad 1. Według Filozofa⁹), nieumiarkowanie najwięcej przynosi szkody roztropności. Wady przeciwstawne roztropności rodzą się zaś głównie z rozpusty, która jest naczelną gałęzią nieumiarkowania.

Ad 2. Stałość w trudnościach i wśród lęków jest składnikiem męstwa, lecz stałość we wstrzymywaniu się od przyjemności należy do stałości jako składnika umiarkowania¹⁰). Dlatego przeciwstawną jej niestałość należy uważać za córkę rozpusty. Jednakże również niestałość przeciwstawna męstwu jest spowodowana przez rozpustę, bo ta zmiękcza serca mężczyzn i czyni ich zniewieściałymi. Mówi o tym Ozeasz tak¹¹): „Wszeteczeństwo i wino i pijaństwo odejmują serce”. Zaś Wegecjusz mówi¹²), że „im mniej ktoś zaznał rozkoszy w życiu, tym mniej boi się śmierci”. Nie jest rzeczą konieczną, jak to już nieraz stwierdzono¹³), by grzech główny miał tę samą materię co grzechy z niego pochodzące.

Ad 3. Jest prawdą, że miłość własna (egoizm), dotycząca całości dóbr, jakich ktoś dla siebie pragnie, jest najpospolitszym początkiem wszystkich grzechów. Jednakże uważa się egoizm za córkę rozpusty, gdy ktoś specjalnie dąży do zaspokojenia w sobie żądy przyjemności płciowej.

Ad 4. Występki wymieniane przez Izydora są czynnościami zewnętrznymi, przejawiającymi się zwłaszcza w mowie, w której nieporządek zachodzi w czworaki sposób. Po pierwsze, ze względu na to, co ktoś wyraża mową. Tutaj zachodzi skłonność do mówienia o rzeczach nieprzyzwoitych. Według Ewangelii Mateusza¹⁴), „z obfitości serca usta mówią”. Otóż serce rozpustników jest pełne haniebnych (brzydkich) żądz, co powoduje, że tacy ludzie z całą łatwością mówią o tych rzeczach. Po drugie, biorąc pod uwagę przyczynę. Rozpusta jest przyczyną lekkomyślności i pochopności, z których pochodzą słowa lekkie i bezmyślne, co nosi nazwę roztrzępanego gadulstwa. Po trzecie, z punktu widzenia celu. Rozpustnik szuka we wszystkim tylko przyjemności. Jeśli mówi, to dla własnej przyjemności i dlatego używa mowy dla własnej zabawy. Tu zachodzi wada zabawnego gadania. Po czwarte, ze względu na treść słów. Powodując zaślepienie rozumu, rozpusta wykrzywia sens mowy i człowiek z łatwością przerzuca się w gadanie o sprawiających mu przyjemność głupstwach, a przyjemności szuka przede wszystkim.

ZAGADNIENIE 154.

O CZĘŚCIACH ROZPUSTY (93)

Będziemy tu szukać odpowiedzi na dwanaście pytań: 1. Jakie są części rozpusty? 2. Czy proste porubstwo jest grzechem ciężkim? 3. Czy jest ono najcięższym z grzechów? 4. Czy dotyki, pocałunki i tym podobne rzeczy zmysłowe są grzechem śmiertelnym? 5. Czy nocna polucja jest grzechem? 6. O uwiedzeniu. 7. O porwaniu. 8. O cudzołóstwie. 9. O kazirodztwie. 10. O świętokradztwie. 11. O grzechu przeciw naturze. 12. Który z tych postaci jest cięższym grzechem?

Artykuł 1.

CZY ROZWAŻANE TU POSTACIE ROZPUSTY SĄ PODANE TRAFNIE ?

Wydaje się, że proste porubstwo, cudzołóstwo, kazirodztwo, uwiedzenie, porwanie, oraz występki przeciw naturze nie są właściwymi postaciami rozpusty.

1. Odrębność bowiem w materii nie powoduje odrębności w postaci (gatunku). Lecz podział tu podany jest oparty na odrębności materii, mianowicie według tego, czy ktoś ma stosunek płciowy z kobietą zamężną, dziewicą, lub innego stanu, a to nie wydaje się być podstawą do odrębności.

2. Postaci jednego występku nie można ustalać według tego, co należy do innego występku. Lecz cudzołóstwo różni się od prostego wszeteczeństwa tylko tym, że chodzi w nim o kobietę należącą do kogo innego, na skutek czego stosunek z nią jest pogwałceniem także zasady sprawiedliwości. Cudzołóstwo nie może być zatem uważane za odrębną postać rozpusty.

3. Ktoś może mieć stosunek z kobietą związaną z innym mężczyzną przez małżeństwo lub z kobietą związaną z Bogiem przez śluby. Jeśli więc uważa się za postać rozpusty cudzołóstwo, należałoby też za taką uważać świętokradztwo.

4. Żonaty popełnia grzech nie tylko stosunkiem z inną kobietą, ale także nieporządnym użyciem swej żony, który to grzech należy do rozpusty; a wobec tego powinien być także zaliczony do jej postaci.

5. Pisze Apostoł do Koryntian1): „Abym snadź gdy przybędę, nie był z waszego powodu przez Boga upokorzony i nie był zmuszony opłakiwać wielu z tych, którzy przedtem zgrzeszyli, a nie czynili pokuty za nieczystość, porubstwo i niewstydlivość, których się dopuścili”. Wynikałoby więc, że nieczystość i niewstydlivość również należałoby zaliczyć do postaci rozpusty.

6. Rzecz podzielona nie może być zaliczona do jej części. Lecz rozpustę wylicza się razem z poprzednimi. Powiedziano bowiem w liście do Galatów2): „Jawne są uczynki ciała, takie jak porubstwo, nieczystość, bezwstyd, rozpusta”. Zdaje się więc, że nie należy uważać porubstwa za postać rozpusty.

Przeciw temu przemawia jednak fakt, że prawo uznało powyższy podział3).

Odpowiedź: Jak niedawno zostało powiedziane⁴), grzech rozpusty polega na tym, że ktoś zażywa przyjemności płciowych niezgodnie ze zdrowym rozumem. To zaś może zająć dwojako: albo co do materii, w której ktoś szuka przyjemności, albo, jeśli ta materia jest dozwolona, ktoś nie przestrzega należytych warunków. A ponieważ okoliczność jako taka nie decyduje o moralnej postaci czynu, natomiast decyzja ta zależy od przedmiotu, którym jest materia czynu, dlatego trzeba postaci rozpusty ustalać według materii czyli przedmiotu.

Materia ta może być w niezgodzie ze zdrowym rozumem dwojako. Po pierwsze, jeśli wyklucza cel aktu płciowego. Tutaj należą występki przeciw naturze, zachodzące w każdym akcie płciowym, w którym został udaremniony jego cel, tj. zrodzenie potomstwa. Jeśli zaś w akcie tym nie zostało uwzględnione wychowanie i wykształcenie zrodzonego potomstwa, zachodzi proste porubstwo, którym jest stosunek płciowy wolnego z wolną. Materia, w której dokonuje się akt płciowy, może być niezgodna ze zdrowym rozumem przez wzgląd na Innych ludzi, co może zająć dwojako. Po pierwsze z uwagi na kobietę, z którą ktoś ma stosunek; jeśli nie została zachowana cześć należna kobiecie. Taki stosunek nazywa się „kazirodztwem”, który polega na stosunku płciowym z kobietami złączonymi z mężczyzną węzłami pokrewieństwa lub powinowactwa; taki stosunek jest nadużyciem. Po drugie z uwagi na tego, pod którego władzą jest kobieta. Jeśli należy do męża, zachodzi cudzołóstwo; jeśli jest pod władzą ojca, a nie użyto przemocy, zachodzi uwiedzenie; jeśli użyto siły, zachodzi porwanie.

Jest rzeczą znamioną, że różnica w tych postaciach brana jest z uwzględnieniem raczej kobiety. Jest tak dlatego, bo w akcie płciowym kobieta jest stroną bierną i jakby materiają aktu, natomiast mężczyzna jest stroną czynną. Zaś, jak wyżej powiedziano, postacie rozpusty ustala się według materii.

Ad 1. Odrębność materii łączy się z odrębnością treściową przedmiotu, pochodzącą z odrębnego sposobu, w jaki sprzeciwia się zdrowemu rozumowi.

Ad 2. W tym samym czynie moralnym mogą zachodzić wykrywienia różnych innych występków, o czym już była mowa poprzednio⁴). W ten to sposób cudzołóstwo jest zarówno rozpustą jak i niesprawiedliwością. Brzydota pochodząca z niesprawiedliwości czynu cudzołóstwa bynajmniej nie jest czymś w rozpuszcie ubocznym. Rozpusta bowiem jest występkiem cięższym, jeśli ktoś tak dalece ulega żądzy, że nie waha się złamać zasad sprawiedliwości.

Ad 3. ślubując wstrzeźliwość, niewiasta zawiera swego rodzaju duchowe małżeństwo z Bogiem. Dlatego świętokradztwo popełniane przez zniewolenie takiej niewiasty jest pewnego rodzaju cudzołóstwem duchowym. Podobnie inne rodzaje świętokradztwa sprowadzają się do innych postaci rozpusty.

Ad 4. Grzech męża z żoną pochodzi nie z tego, jakoby materia była niedozwolona, ale ze względu na okoliczności; te zaś, jak co dopiero powiedziano, nie stanowią o różnicy gatunkowej czynu moralnego.

Ad 5. „Nieczystość”, o jakiej tu mowa, oznacza „rozpustę przeciw naturze”. Zaś „niewstydlivość” znaczy tu stosunek mężczyzny z wolną, a więc zniewolenie⁵).

Można jednak powiedzieć, że „nieczystość” oznacza pewne czynności towarzyszące aktowi płciowemu, jak pocałunki, dotyki itp.

Ad 6. W zdaniu tym „rozpusta” ma oznaczać każdą przesadę w stosunku płciowym⁶).

Artykuł 2.

CZY ZWYKŁE PORUBSTWO JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM? (94)

Zdaje się, że nie.

1. Co bowiem wylicza się razem, ma tę samą treść. Otóż porubstwo zalicza się niekiedy do rzędu czynów nie będących grzechem śmiertelnym. Tak Apostoł mówił: „abyście się powstrzymywali od rzeczy ofiarowanych bałwanom, od krwi, od tego co zadławione i od porubstwa”, a przecież Apostoł mówi²⁾, że „nic nie należy odrzucać, co ma być pozywane z dziękczynieniem”.
2. Bóg nie nakazuje ludziom czynić czegokolwiek, co jest grzechem śmiertelnym, natomiast Ozeaszowi Bóg polecił³⁾: „Idź, pojmiij sobie żonę wszetecnicę, a spłodź sobie synów wszetecznych”.
3. Żaden grzech śmiertelny nie jest wspomniany w Piśmie św. bez nagany. Lecz zwykłe porubstwo jest wymienione w Piśmie św. bez nagany. Tak w Księdze Rodzaju⁴⁾ czytamy o Abrahamie, że „wszedł” do swej służącej Agar; o Jakubie⁵⁾, że żył ze służącymi swych żon, Belą i Zelfą; wreszcie o Judzie⁶⁾, że „wszedł” do Tamar, którą uważał za wszetecnicę.
4. Każdy grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości, czego nie można powiedzieć o zwykłym porubstwie, bo nie jest ono przeciwne ani miłości Boga, ponieważ nie jest bezpośrednio grzechem przeciw Bogu, ani miłości bliźniego, ponieważ przez nie nie wyrządza się nikomu krzywdy.
5. Każdy grzech śmiertelny prowadzi do potępienia wiecznego, czego nie czyni zwykłe porubstwo. Objasniając bowiem słowa Apostoła⁷⁾: „pobożność do wszystkiego jest pożyteczna”, glossa Ambrożego mówi: „Cała treść chrześcijańskiej moralności wyraża się w miłosierdziu i pobożności. Jeśli się ktoś tego trzyma, jeśliby ulegał słabościom ciała będzie karany, ale nie zginie”.
6. Mówi Augustyn⁸⁾: „czym jest pokarm dla życia ciała, tym spółkowanie dla życia rodzaju ludzkiego”. Lecz nie każde nieporządne użycie pokarmów jest grzechem śmiertelnym, a więc i nie każde nieporządne spółkowanie, co szczególnie dotyczy zwykłego porubstwa, które jest czymś najlżejszym między wymienionymi postaciami rozpusty.
 1. Temu jednak sprzeciwia się to, co powiedziane jest w księdze Tobiasza⁹⁾: „Strzeż się pilnie wszelkiego porubstwa, a oprócz żony swej nigdy o grzechu nie wiedz”. Występek zaś oznacza grzech śmiertelny. Wobec tego porubstwo i jakiegokolwiek czynu płciowego poza żoną są grzechem śmiertelnym.
 2. Nic poza grzechem śmiertelnym nie wyklucza człowieka z królestwa Bożego. Czyni to zaś porubstwo, co wynika ze słów Apostoła¹⁰⁾, w których, mówiąc o porubstwie i innych występkach, dodaje: „którzy takich rzeczy się dopuszczają, królestwa Bożego nie dostąpią”. Z tego wynika, że zwykłe porubstwo jest grzechem śmiertelnym.
 3. Prawo mówi¹¹⁾: „Powiedziano, że za krzywoprzysięstwo należy nakładać taką samą karę jak za cudzołóstwo, porubstwo, dobrowolne zabójstwo i za wszelkie inne przestępstwa kryminalne.” Zatem zwykłe porubstwo jest grzechem kryminalnym (zbrodnią), czyli śmiertelnym.Odpowiedź: Bez żadnej wątpliwości należy uważać zwykłe porubstwo za grzech śmiertelny, pomimo że w objaśnieniu do słów Pisma św¹²⁾ „Nie będzie nierządniczy”

itd. powiedziano: 13) „zabrania wstępu do nich, bo ich wstyd jest lekki”; określenie bowiem „lekki” winno być rozumiane jako „tanie” w sprzedaży, co jest właściwe dla nierządnic. (95)

Aby tego dowieść, trzeba sobie wyraźnie uprzytomnić, że każdy grzech popełniony wprost przeciw życiu ludzkiemu jest śmiertelnym. Zwykle porubstwo oznacza nieporządek wymierzony przeciw życiu mogącego się zrodzić z takiego stosunku potomstwa. Widzimy bowiem u wszystkich zwierząt, u których do wychowania potomstwa potrzebna jest opieka ojca i matki, że ich stosunek płciowy nie jest dorywczy, lecz dokonuje go samiec z określoną samicą, jedną lub kilkoma, jak to obserwujemy u wszystkich ptaków. Rzecz ma się inaczej u zwierząt, u których sama samica zajmuje się wychowaniem płodu, jak u psów itp. Tutaj stosunek płciowy jest dorywczy. Jest zaś rzeczą oczywistą, że do wychowania człowieka potrzebna jest nie tylko opieka matki, która dziecko karmi, lecz o wiele więcej opieka ojca, jako jego nauczyciela i obrońcy; on też zaopatruje je w dobra wewnętrzne i zewnętrzne. Dlatego dorywczy stosunek płciowy między ludźmi jest przeciwny naturze człowieka; ta bowiem domaga się stosunku mężczyzny z jedną określoną kobietą, z którą przebywa nie przez jakiś mały czas, ale długo, nawet przez całe życie. Troska o pewność, że zrodzone dziecko jest jego, jest czymś wrodzonym dla ojców w rodzaju ludzkim; powodem tego jest naturalny obowiązek wychowania spłodzonego przez się potomka. Pewność ta zaś byłaby nie do osiągnięcia, gdyby stosunek płciowy był dokonywany z dorywczo spotkaną kobietą.

Institucja zabezpieczająca stosunek z określoną kobietą zwie się małżeństwem, które z tego powodu pochodzi z prawa naturalnego. Ponieważ jednak stosunek płciowy służy dobru całej społeczności ludzkiej, a dobra należące do społeczeństwa podlegają określeniom prawa¹⁴), dlatego to połączenie mężczyzny z kobietą, zwane małżeństwem winno być określone jakimś prawem. O tym, jak to jest określone w społeczności chrześcijan, będzie mowa w 3 części niniejszego dzieła, przy sposobności omawiania sakramentu małżeństwa¹⁵). Dlatego, ponieważ porubstwo jest stosunkiem dorywczym, jako że dokonuje się poza małżeństwem, jest przeciwne dobru polegającemu na wychowaniu potomstwa i z tego powodu jest grzechem śmiertelnym.

Może, oczywiście, zająć wypadek, że ktoś popełnił porubstwo z kobietą mu znaną, a wobec tego może wystarczająco zabezpieczyć wychowanie potomka, i tak rzeczywiście zrobił. Taki wypadek nie zaprzecza zasadzie. Bo co podpada pod określenie prawa, jest osądzone według tego, co powszechnie zachodzi, a nie według tego, co może zająć w wypadkach wyjątkowych.

Ad 1. Apostoł wylicza porubstwo razem z innymi wymienionymi tam rzeczami nie dlatego, by zaznaczyć tożsamość winy tegoż z innymi, lecz dlatego, ponieważ z niego, podobnie jak z reszty wymienionych tam rzeczy, mogło powstać rozdarcie między żydami i poganami. Paganie bowiem na skutek zepsucia naturalnego rozumu nie uważali zwykłego porubstwa za coś niedozwolonego; natomiast żydzi, kierując się pouczeniami Pisma św., uważali je za zakazane. Rzeczy „ofiarowane bałwanom”, oraz dwie dalsze, były dla żydów czymś odrażającym z powodu obyczajnego nałożonego prawem na codzienne życie. Apostoł nakazał poganom wstrzymywanie się od nich nie dlatego, że były czymś złym w sobie, ale dlatego, że żydzi się tym brzydzili¹⁶).

Ad 2. Powodem, dla którego porubstwo uważane jest za grzech, jest jego sprzeczność z prawym rozumem. „Prawość” rozumu ludzkiego zależy od tego, że rozum jest regulowany wolą Bożą, która jest pierwszą i najwyższą normą. Stąd też co człowiek czyni z woli Bożej ulegając Jego przykazaniom, to nie jest sprzeczne z prawym rozumem, nawet gdyby wydawało się być sprzeczne z powszechnie przyjętym porządkiem rozumu. Jest z tym podobnie, jak z czymś, co nie jest sprzeczne z naturą, bo zostało dokonane cudownie dzięki mocy Bożej, choćby było przeciwne zwykłemu biegowi natury. Dlatego jak Abraham nie zgrzeszył chcąc zabić niewinnego syna, bo miał to spełnić z posłuszeństwa dla Boga, pomimo że zamiar jego sam w sobie byłby przeciwny powszechnie przyjętemu porządkowi moralnemu, tak również Ozeasz nie popełnił grzechu porubstwem dokonany na polecenie Boga. Nie należy też uważać jego stosunku za właściwe porubstwo, chociaż według poglądów ogólnie przyjętych wyglądał na porubstwo. Stąd Augustyn mówi: „Gdy Bóg nakazuje coś przeciw powszechnemu obyczajowi lub umowie, należy to uczynić, choćby tego nikt przedtem nie uczynił”. A wnet potem dodaje: „Bo, jak według konstytucji ludzkiego” społeczeństwa, władza niższa ma być posłuszna wyższej, tak Bogu mają być posłuszni wszyscy”.

Ad 3. Abraham i Jakub „weszli” do służebnic nie dla celu porubstwa; zagadnienie to wyjaśnimy potem, gdy będzie mowa o małżeństwie¹⁸). Jeśli chodzi o postępek Judy, nie należy go uniewinniać; jest zresztą rzeczą wiadomą, że sprzedał on własnego brata Józefa.

Ad 4. Zwykle porubstwo jest przeciwne miłości, mianowicie w stosunku do mogącego się zrodzić potomstwa; ktoś bowiem powoduje zrodzenie w sposób krzywdzący dla mającego narodzić się dziecka, o czym była mowa wyżej.

Ad 5. Ktoś, kto ulegał słabościom ciała, będzie uwolniony od zatury wiecznej dzięki czynom pobożnym w tym znaczeniu, że dzięki tym czynom otrzyma łaskę usposabiającą go do pokuty. i o tyle, że przez te czyny zadośćuczyni za. wybryki (96) cielesne. Nie zaś w tym znaczeniu, by dzieła pobożne miały go usprawiedliwić, jeśli popełniał wybryki ciała i za nie nie pokutował aż do śmierci.

Ad 6. Nawet z jednorazowego spółkowania może się narodzić człowiek. Dlatego nieporządne spółkowanie, szkodliwe dla dobra mogącego się narodzić potomstwa, jest grzechem samo w sobie, a nie tylko z racji nieporządku żądy. Gdy ktoś raz się przeje, nie zaszkodził tym dobru całego życia ludzkiego; dlatego uczynek obżarstwa nie jest sam z siebie grzechem śmiertelnym. Byłby jednak grzechem śmiertelnym, gdyby ktoś .świadomie zjadł coś, co by spowodowało całkowitą zmianę w stanie jego życia, jak to było w wypadku Adama. Porubstwo wcale nie jest najmniejszym grzechem rozpusty, bo mniejszym od niego grzechem jest lubieżne spółkowanie z żoną.

Artykuł 3.

CZY PORUBSTWO JEST NAJCIEŹSZYM GRZECEM?

Wydaje się, że porubstwo jest najcięższym grzechem.

1. Grzech jest tym cięższy, z im większej pochodzi lubieżności. Lecz największa lubieżność zachodzi w porubstwie. Jak się wyraża Glossator¹), żar lubieżności ma największe natężenie w rozpuście.

2. Tym ciężiej ktoś grzeszy, gdy występuje przeciw czemuś sobie najbliższemu. Tak więc ciężiej ktoś grzeszy bijąc swego ojca niż obcego. Lecz, jak mówi Apostoł²), „kto porubstwu się oddaje, przeciwko ciału swemu grzeszy”, a ciało jest czymś człowiekowi najbliższym.

3. Im jakieś dobro jest większe, tym grzech przeciw niemu popełniony jest cięższy. Lecz, jak powiedziano wyżej³), grzech porubstwa godzi w dobro całego rodzaju ludzkiego. Godzi też porubstwo w Chrystusa, co stwierdzają słowa Apostoła⁴): „Biorąc członki Chrystusowe, mam je uczynić członkami nierządnic?”

Temu jednak sprzeciwia się stwierdzenie Grzegorza⁵), że mniejsza jest wina grzechów cielesnych niż grzechów duchowych.

Odpowiedź: O ciężkości jakiegoś grzechu można mówić biorąc pod uwagę grzech sam w sobie lub coś, co się z grzechem wiąże. Ciężar grzechu w nim samym zależy od treści stanowiącej odrębność jego rodzaju, a tę treść ustala się biorąc pod uwagę dobro, któremu dany grzech szkodzi. Porubstwo szkodzi dobru mającego się zrodzić potomstwa, dlatego jest cięższym jako grzech niż grzechy szkodzące dobru zewnętrznym, jakimi są kradzież itp., a mniejszym niż grzechy popełnione bezpośrednio przeciw Bogu lub grzechy przeciwko życiu ludzi już żyjących, jakim jest zabójstwo.

Ad 1. Lubieżność polegająca na skłonności woli czyni grzech cięższym, natomiast lubieżność żądzy zmysłowych pomniejsza grzech, ponieważ im większa jest siła ataku namiętności tym lżejsza jest wina grzechu. (97) W porubstwie właśnie zachodzi na j gwałtowniejsza lubieżność namiętności zmysłowej. Wyraża to Augustyn⁶) mówiąc, że „wśród zmagających chrześcijanie toczą najtrudniejsze są walki o czystość; bo tu walczyć trzeba bez przerwy, a rzadko odnosi się zwycięstwo”. Oraz Izydor⁷): „Ludzkość poddaje się diabłu więcej przez rozpustę cielesną niż przez jakikolwiek inny grzech.” Przyczyną jest tu wielka trudność w przewyciężeniu gwałtowności żądzy.

Ad 2. O tym, kto popełnia porubstwo mówi się, że „grzeszy przeciwko swemu ciału”, nie tylko dlatego, że przyjemność łącząca się z aktem porubstwa jest odczuwana przez ciało, bo to zachodzi również w obżarstwie; lecz także, ponieważ porubca szkodzi dobru własnego ciała, tym mianowicie, że ciało swe wbrew powinności rozkłada, spaczą i miesza z innym. Z tego jednak wcale nie wynika, że porubstwo jest najcięższym grzechem. Albowiem w człowieku rozum jest czymś ważniejszym niż ciało; stąd też, jeśli jakiś grzech bardziej sprzeciwia się rozumowi, jest grzechem cięższym.

Ad 3. Grzech porubstwa szkodzi dobru społeczności ludzkiej o tyle, że szkodzi jednostce jeszcze nie narodzonej. A ponieważ człowiek już zrodzony bardziej należy do rodzaju ludzkiego niż dopiero mający się narodzić, dlatego zabójstwo jest grzechem cięższym niż porubstwo i wszystkie inne postacie rozpusty, jako bardziej sprzeczne z dobrem rodzaju ludzkiego. Dobro Boskie jest znowu wyższe niż dobro rodzaju ludzkiego; dlatego grzechy przeciw Bogu są cięższe. Nie jest porubstwo grzechem bezpośrednio przeciw Bogu, to znaczy, że porubca nie ma zamiaru swym grzechem obrazić Boga; jest zaś przeciw Bogu przez to, że jest złamaniem przykazania, tak samo jak każdy grzech śmiertelny. Członki naszego ciała są członkami Chrystusa, a duch nas? jest zjednoczony z Chrystusem, co wyraża Apostoł

w słowach⁸): „kto łączy się z Panem, jest z nim jednym duchem”. Dlatego też grzechy duchowe bardziej są przeciw Chrystusowi niż porubstwo.

Artykuł 4.

CZY DOTYKI I POCAŁUNKI MOGĄ BYĆ GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

Wydaje się, że w dotknięciach i pocałunkach nie ma grzechu śmiertelnego.

1. Mówi bowiem Apostoł¹): „Porubstwo i wszelka nieczystość albo chciwość niech ani wspomiana nie będzie między wami, jak świętym przystoi” i zaraz potem²): „albo sprośność”, co Glossa uzupełnia: „jak pocałunki i uściski”; „albo głupia mowa”, na co Glossa: „czyli uwodzicielskie słowa”; „albo nieprzystojne żarty”, co Glossa objaśnia: „które głupcy zwiąd dwornością, to jest dowcipem (żartami)”. Potem zaś dodaje³): „Bo to wiedźcie, rozumiejąc, że żaden porubca, albo nieczysty, albo chciwiec — co jest bałwochwalstwem — nie ma dziedzictwa w królestwie Chrystusowym i Bożym”. Ponieważ nie wspomina w tym ostatnim zdaniu bezwstydu, mówienia o głupstwach i żartów, przeto nie zalicza ich do grzechów śmiertelnych.
2. Porubstwo jest grzechem śmiertelnym stąd, że szkodzi dobru zrodzenia i wychowania potomstwa. Ponieważ dotyki, pocałunki lub uściski nie mają z tym nic wspólnego, wobec tego nie są grzechem śmiertelnym.
3. Co samo przez się jest grzechem śmiertelnym, nigdy nie może być godziwie dokonywane, natomiast nie można tego powiedzieć o pocałunkach, dotknięciach itp., które są czasem dokonywane bez grzechu.

Z drugiej jednak strony, spojrzenia lubieżne są mniejszym złem niż dotyki, uściski, pocałunki itp. Lecz pożądliwe spojrzenia są grzechem śmiertelnym, stosownie do słów Chrystusa⁴): „każdy który patrzy na niewiastę, aby jej pożądał, już ją scudzołóżył w sercu swoim.” Tym więcej zatem grzechem jest lubieżny pocałunek itp.

Mówi Cyprian⁵): „Zaiste, ileż brzydoty i przestępstwa wyrażają takie spółkowania, takie uściski, takie rozmowy i pocałunki, i bezwstydnne i haniebne spanie dwu ciał razem.” A zatem przez to człowiek winien jest występku, to jest grzechu ciężkiego.

Odpowiedź: Coś może być grzechem dwojako: albo w swym rodzaju, i w ten sposób pocałunek, uściski lub dotknięcia nie oznaczają grzechu śmiertelnego. Może to bowiem być czynione bez lubieżności, bo taki jest obyczaj w danym społeczeństwie, albo dla potrzeby, albo dla innej rozumnej przyczyny. Albo też coś jest grzechem śmiertelnym, jako przyczyna grzechu. Tak np. gdy ktoś daje komuś wsparcie materialne celem przecignięcia go do herezji, popełnia grzech śmiertelny ze względu na zły zamiar. Powiedziano wyżej⁶), że grzechem śmiertelnym jest zgoda na przyjemność dawaną przez grzech śmiertelny, a nie tylko zgoda na sam czyn. Dlatego, ponieważ porubstwo jest grzechem śmiertelnym, a tym więcej inne postacie rozpusty, zgoda na przyjemność takiego grzechu jest grzechem śmiertelnym, a nie tylko zgoda na sam czyn. A ponieważ pocałunki, uściski, itp. są czynione dla przyjemności takiego grzechu (rozpusty), dlatego są grzechami śmiertelnymi. Bo tylko wtedy są one lubieżne, a element grzechu śmiertelnego w nich pochodzi właśnie z lubieżności.

Ad 1. Apostoł dlatego nie wymienia ponownie owych trzech, ponieważ same w sobie nie są grzechem, a są nim tylko wtedy, gdy są użyte dla tego, co wymienione jest na początku, to jest do porubstwa itd.

Ad 2. Chociaż pocałunki i dotknięcia same przez się nie szkodzą dobru potomstwa, to jednak pochodzą z lubieżności, która jest źródłem tej szkody; z tego powodu i wtedy tylko są one grzechem śmiertelnym.

Ad 3. Zarzut ten mówi, że pocałunki itp. nie są grzechem same w sobie.

Artykuł 5.

CZY NOCNA POLUCJA JEST GRZEchem ?

Wydaje się, że nocna polucja jest grzechem. (98)

1. Można czymś zyskiwać na nagrodę lub na karę. Lecz kto śpi, może zasługiwać na to ca dobre i na to co złe. Salomon w czasie snu wyprosił sobie u Boga dar mądrości¹), a więc ktoś może śpiąc zasłużyć na karę.

2. Każdy człowiek mogący posługiwać się rozumem może też grzeszyć. Lecz w czasie snu można używać rozumu, bo zdarza się, że ludzie w czasie snu myślą, dokonują wyboru, wyrażają zgodę lub protestują. Taki człowiek może więc grzeszyć śpiąc, a wobec tego sen nie wyklucza, by nocna polucja nie miała być grzechem, a trzeba; zauważyć, że w swym rodzaju polucja jest czynnością grzeszną.

3. Udzielanie pouczeń i nagan komuś kto nie może działać ani zgodnie z rozumem ani przeciw rozumowi, jest daremne. Lecz człowiek może otrzymać we śnie pouczenia lub naganę od Boga. Mówi bowiem Job²), że „Przez sen, w widzeniu nocnym, gdy przypada twardy sen na ludzi i śpią..., wtedy otwiera uszy mężów, a ćwicząc naucza ich karności.” Zatem można we śnie czynić coś zgodnego lub niezgodnego z rozumem, a to znaczy czynić dobrze lub grzeszyć.

Przeciwnego zdania jest Augustyn, mówiąc³): „Jeśli wyobrażenie, które jest w umyśle mówiącego, przedstawi się we śnie, tak że śpiący nie jest w stanie rozróżnić, czy połączenie cielesne jest snem czy rzeczywistością, ciało jego podlega poruszeniom, których następstwo jest to samo, jakie towarzyszy tego rodzaju poruszeniom. Nie jest to grzechem tak samo, jak nie jest grzechem, gdy ktoś o tym myśli lub mówi nie śpiąc”.

Odpowiedź: Sama w sobie polucja nocna grzechem nie jest, ponieważ każdy grzech zależy od sądu rozumu, bo nawet początkowe poruszenie zmysłowości jest grzechem dopiero wtedy, gdy już sądem rozumu może być powściągnięte. Jeśli więc w czymś brak jest sądu rozumu, nie ma powodu, by to było grzechem. Rozum człowieka śpiącego jest pozbawiony swobody sądu. Człowiek "bowiem śpiący ogląda zjawy wyobraźni, które uważa za rzeczywistość, o czym szerzej była mowa poprzednio⁴). Dlatego to, co czyni człowiek w śnie, nie jest mu poczytywane za grzech, bo nie miał swobody w rozumowym osądzaniu. Jest tu podobnie jak z człowiekiem w furii lub wariatem.

Można jednak zagadnienie nocnej polucji rozważać z punktu widzenia jej przyczyn, których może być trzy. Jedna jest cielesna. Mianowicie organizm może wytwarzać za dużo substancji nasiennej, albo też może nastąpić zwolnienie tej substancji na skutek przegrzania ciała lub na skutek wzruszenia; wtedy człowiek ma

stosowne do tego obrazu senne, co zresztą zachodzi również w wypadku obciążenia organizmu innymi wydzielinami, co powoduje sny dotyczące wyrzucenia ciężącego nadmiaru. Jeśli więc nadmiar substancji nasiennej pochodzi z przyczyn zawinionych, a więc z nadmiaru jedzenia lub picia, wtedy jest racja do tego, że jest ona grzechem w swej przyczynie. Jeśli zaś nadmiar tej substancji lub jej rozwolnienie nie jest spowodowane z czyjejs winy, wtedy polucja nocna nie jest grzechem ani sama przez się, ani w swej przyczynie.

Przyczyną polucji nocnej może też być wewnętrzne usposobienie ducha. Mianowicie zdarza się, że myśli poprzedzające sen powodują następnie polucję we śnie. Myślenie to może być albo dla czystej wiedzy, np. ktoś myśli o grzechach cielesnych, bo przygotowuje o tym wykład, albo mogą te myśli mleć przymieszkę uczuciową żądz lub odrazy. Przeważnie jednak polucja następuje po myśleniu przed snem o występkach cielesnych, połączonych z chęcią zażycia tego rodzaju przyjemności, bo to robi na duszy pewne wrażenie i skłonność, które wywierają wpływ na wyobraźnię śpiącego, która znowu treścią swych obrazów powoduje łatwość zgody na czynności, z których pochodzi polucja. Filozof wyraża się o tym⁵): „ponieważ pewne poruszenia przechodzą powoli” ze stanu czuwania do stanu snu, „dlatego obrazu senne ludzi myślących są lepsze niż innych”. Zaś Augustyn mówi³), że „dobre usposobienie ducha sprawia, że czyjaś zasługa ujawnia się nawet w czasie snu”. W takim to rozumieniu polucja nocna jest zawiniona w swej przyczynie. Może się jednak zdarzyć, że nawet czyste naukowe myślenie przed snem o czynnościach płciowych lub nawet połączone z obrzydzeniem kończy się polucją w śnie. Wtedy jednak nie ma ona charakteru winy, ani w sobie, ani w swej przyczynie.

Trzecia wreszcie przyczyna jest duchowa i zewnętrzna, a jest nią działanie demona (szatan), który wznieca zjawy senne dla wywołania polucji. Czasem jest to wynikiem jakiegoś grzechu, jak niedbalstwo w przygotowaniu się przeciw omamieniom przez demona. Dlatego to w hymnie modlitwie przed pójściem spać śpiewa się⁶): Boże „powściągnij naszego wroga, by nas ustrzec przed splamieniem ciała”. Niekiedy jednak nie ma tu żadnej winy ze strony człowieka, bo sprawia ją sama złośliwość demona. Podają *Collationes Patrum*⁷) o pewnym człowieku, że podlegał nocnej polucji w każde święto, a sprawiał to diabeł, by go przez to pozbawić Komunii św. Stosownie do tego, nocna polucja nigdy nie jest grzechem; jednak niekiedy jest skutkiem poprzedzającego ją grzechu.

Ad 1. Salomon wcale nie podczas snu wyprosił sobie u Boga mądrość; jego modlitwa nocna była wyrazem pragnienia, jakie miał poprzednio, a które Bogu podobało się, jak o tym pisze Augustyn³).

Ad 2. Stopień skrępowania swobody w użyciu rozumu w czasie snu zależy od stopnia, w jakim wewnętrzne władze zmysłowe doznają przeszkody od nagromadzonych w organizmie gazów. Jednakże człowiek śpiący nigdy nie ma swobodnego sądu rozumu⁴), i z tego powodu nie ponosi winy za to, co czyni we śnie.

Ad 3. Zdolność poznawcza rozumu mniej podlega skrępowaniu w czasie snu niż zdolność do sądenia, bo poznanie dokonuje się drogą wrażeń zmysłowych, będących początkiem ludzkiego myślenia. Nic nie stoi na przeszkodzie, by człowiek doszedł w czasie snu do poznania czegoś nowego, albo dzięki poprzednim myślom lub pamięci poznanych rzeczy, albo dzięki objawieniu Bożemu, albo też dzięki wpływowi dobrego lub złego ducha.

Artykuł 6.

CZY UWIEDZENIE JEST OSOBNĄ POSTACIĄ ROZPUSTY? (99)

Nie wydaje się, by uwiedzenie było odrębną postacią rozpusty.

1. Uwiedzenie bowiem oznacza „niedozwolone pozbawienie panny dziewictwa”, jak to określa prawo); to zaś można podciągnąć pod stosunek wolnego z wolną, co jest porubstwem. Nie powinno się więc uważać uwiedzenia za odrębną od porubstwa postać rozpusty.

2. Mówi Ambroży²): „Niech nikt nie da się zaślepić prawami ludzkimi; wszelkie bowiem uwiedzenie jest cudzołóstwem”. Lecz jakiś gatunek nie może się mieścić w gatunku sobie przeciwnym, a ponieważ cudzołóstwo jest gatunkiem rozpusty, nie wydaje się, by uwiedzenie można było uważać za gatunek rozpusty.

3. Wyrządzenie krzywdy jest niesprawiedliwością raczej niż rozpustą. Otóż kto dopuszcza się uwiedzenia, wyrządza krzywdę drugiemu, mianowicie ojcu dziewczęcia, który może to uznać za krzywdę wyrządzoną sobie, i wytoczyć sprawę sądową przeciw uwodzicielowi. Wobec tego uwiedzenie nie należy do rozpusty, lecz do niesprawiedliwości.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że w swej istocie uwiedzenie polega na czynie płciowym pozbawiającym pannę dziewictwa. A ponieważ występki płciowe należą do rozpusty, uwiedzenie jest jej postacią.

Odpowiedź: Każde osobliwe skrzywienie w materii jakiegoś występku stwarza odrębnie zarysującą się postać tego występku. Jak powiedziano wyżej 3), rozpusta jest grzechem w materii płciowości; zaś zniszczenie dziewictwa u panny będącej pod (prawną) opieką ojca jest wypaczeniem odrębnego znaczenia, biorąc pod uwagę dziewczynę, której przez zniewolenie poza węzłem małżeńskim zostało utrudnione wejście w prawny związek małżeński, a ponadto została pchnięta na drogę nierządu, od którego powstrzymywała ją obawa utraty (fizycznych) znamion dziewictwa. To wypaczenie zachodzi także z uwagi na ojca, który ma obowiązek otaczania swej córki troskliwą opieką, zgodnie ze słowami Pisma św⁴):

„Nad córką bezwstydną ustanów pilną straż, by kiedy nie wystawiła cię na pośmiewisko nieprzyjaciołom”. Jest więc rzeczą oczywistą, że uwiedzenie, będące zakazaną defloracją dziewicy będącej pod opieką rodziców, jest odrębną postacią rozpusty.

Ad 1. Chociaż dziewczica jest wolna jeśli chodzi o związek małżeński, to jednak nie jest wolna od władzy ojcowskiej. Należy ponadto dodać, że fizyczne znamię dziewictwa, które może być złamane tylko w małżeństwie, stanowi specjalne ostrzeżenie przeciw porubczemu spakowaniu. Dlatego uwiedzenie nie jest zwykłym porubstwem, lecz jest spółkowaniem takim, „które dokonuje się z nierządnicami”, tj. z kobietami już zepsutymi, jak to podaje Glossa do słów Pisma św.⁵): „którzy... nie czynili pokuty za nieczystość i porubstwo” itd.

Ad 2. Ambroży używa tu określenia uwiedzenie w sposób rozszerzony na oznaczenie wszystkich grzechów rozpustnych. Wyrażenie to obejmuje wszystkie pozamałżeńskie stosunki płciowe człowieka żonatego, co potwierdzają dalsze jego słowa: „czego nie

wolno żonie, nie wolno i mężowi”. W tym też znaczeniu należy rozumieć słowa Pisma św.6): „Gdyby cudzołóstwo było tajemne, a świadkami nie mogłoby być dowiedzione, gdyż jej nie zastano na cudzołóstwie”.

Ad 3. Jakiś grzech staje się jeszcze większym wypaczeniem, gdy łączy się z innym grzechem. Wypaczenie zachodzące w grzechu rozpusty zwiększa się, jeśli ten grzech dodatkowo gwałci sprawiedliwość; zachodzi tu bowiem żądza o tyle bardziej wykrzywiona, że ktoś nie powstrzymuje się od przyjemności nawet w wypadku krzywdy, jaką wyrządza drugim. Z uwiedzeniem łączy się krzywda podwójna. Uwodziciel krzywdzi dziewczę, którą znieprawiał może nie siłą, ale uwodzicielstwem; dlatego ma jej dać zadośćuczynienie. Mówi o tym Pismo św.7): „Jeśli ktoś uwiódł pannę jeszcze niepoślubioną i spałby z nią, Ja jej wiano i będzie ją miał za żonę. Jeśli ojciec panny nie będzie jej chciał dać, złoży pieniądze, ile według obyczaju panny zwykły brać wiana.” Wyrządza też krzywdę ojcu dziewczęcia i dlatego według prawa ma zapłacić karę8): „Jeśli znajdzie mąż dziewczkę pannę, która nie ma oblubieńca, i pochwywszy będzie spał z nią, a rzecz do sądu przyjdzie, ten, który spał z nią, da ojcu dziewczyny pięćdziesiąt syklów srebra i będzie ją miał za żonę: a ponieważ ją poniżył, nie będzie jej mógł opuścić przez wszystkie dni żywota swego.” A to dlatego, „by się mu nie zdawało, że to co zrobił, to żarty”, jak to określa Augustyn9).

Artykuł 7.

CZY GWAŁT (RAPTUS) JEST ODREBNĄ OD UWIEDZENIA POSTACIĄ ROZPUSTY ? (100)

Nie wydaje się, by gwałt był odrębną od uwiedzenia postacią rozpusty.

1. Pisze Izydor1), że „uwiedzenie, to jest zgwałcenie, jest właściwie niedozwolonym spółkowaniem, a nazwa ta pochodzi od znieprawienia; dlatego kto gwałci, ten uwodzi”. Tak więc zgwałcenie a uwiedzenie nie różnią się.
2. Porwanie oznacza zastosowanie przemocy. Według Dekretów2) bowiem, porwania dopuszcza się ten, kto przemocą uprowadza dziewczynę z domu ojcowskiego by, pozbawiwszy ją dziewictwa, zrobić ją swą żoną”. Ponieważ zaś zadanie komuś gwałtu jest czymś w rozpuszcie ubocznym, bo rozpusta dotyczy głównie przyjemności pochodzącej ze spółkowania, dlatego nie wydaje się, by porwanie stanowiło osobną postać rozpusty.
3. Małżeństwo jest środkiem przeciw popadnięciu w rozpustę, bo powiedział Apostoł3): „z obawy porubstwa niech każdy ma swoją żonę”. Lecz porwanie jest przeszkodą do zawarcia małżeństwa. Synod w Meaux bowiem zadekretował, „by ci, którzy niewiasty porywają, wykradają lub uwodzą, żadną miarą nie mogli ich następnie pojąć za żony, chociażby nawet nastąpiło formalne poślubienie za zgodą rodziców”. Tak więc porwanie nie jest osobną od uwiedzenia odrębną postacią rozpusty.
4. Ktoś może cieleśnie poznać swą żonę bez popadnięcia w rozpustę. Porwanie zaś może być dokonane w ten sposób, że ktoś porywa swą żonę z domu rodzicielskiego i cieleśnie ją poznaje. Porwanie zatem nie jest osobną postacią rozpusty.

Temu jednak sprzeciwia się powiedzenie Izydora¹): „Porwanie jest spółkowaniem niedozwolonym”. Wobec tego jest ono postacią rozpusty. Odpowiedź: Porwanie, o którym tu mowa, jest postacią rozpusty. Porwanie może łączyć się ze zhańbieniem (stuprum), może jednak zajść porwanie bez zhańbienia, lub zhańbienie bez porwania. Zbiega się, gdy ktoś stosuje przemoc w niedozwolonym pozbawieniu dziewictwa (defloratio). Może być gwałt zadany albo dziewicy i Jej ojcu, albo tylko ojcu, a nie dziewicy, mianowicie, gdy dziewczyna zgadza się na uprowadzenie jej siłą z domu ojca. W przemocy porwania mogą zajść różnice; może być dziewczyna uprowadzona siłą i zgwałcona, ale też może być uprowadzona siłą, lecz na zepsucie dziewictwa porubstwem czy małżeństwem wyraża zgodę. Mimo tego zachodzi porwanie, ponieważ jest w tym element przemocy. Może też zajść akt porwania bez zhańbienia, mianowicie gdy ktoś porywa wdowę lub dziewczynę z zepsutym dziewictwem. Wyraża się o tym papież Symmachus⁴): „porywanie wdów i dziewic jest czymś tak obrzydliwym, że odwracamy się odeń ze wstrętem”. Zhańbienie zaś bez gwałtu zachodzi wtedy, gdy ktoś w sposób niedozwolony pozbawia dziewczynę dziewictwa bez użycia przemocy.

Ad 1. Ponieważ porwanie przeważnie zbiega się ze zniewoleniem, dlatego czasem używa się nazwy drugiego na określenie pierwszego.

Ad 2. Zastosowanie przemocy pochodzi z natężenia żądz powodującej, że ktoś nie zważając na grożące mu stąd niebezpieczeństwo ucieka się do użycia gwałtu.

Ad 3. Inaczej ma się rzecz z porwaniem kobiet zamężnych, a inaczej niezamężnych. Pierwsze winny być oddane mężom, którzy na mocy małżeństwa mają do nich prawo. Niezamężne powinny być najpierw zwrócone pod władzę ojca, a następnie za zgodą rodziców mogą być oddane za żony. Inaczej małżeństwo jest nieważne, bo każdy kto jakąś rzecz porywa, musi ją zwrócić. Jeśli ktoś porwał z domu rodzicielskiego swoją żonę, porwanie nie unieważnia już zawartego małżeństwa. Uchwała Soboru była spowodowana odrazą do występku porywania kobiet w ogóle; uchwała ta została zniesiona. Hieronim mówi⁵) coś przeciwnego, mianowicie: „W Piśmie św. czytamy o trzech rodzajach prawowitych małżeństw. Pierwszy, gdy czysta panna została prawowicie oddana mężowi. Drugi, jeśli mężczyzna porwał dziewicę i siłą ją poślubił; wtedy, jeśli tego sobie życzy jej ojciec, porywający ma wywianować dziewczynę w wysokości zadecydowanej przez jej ojca, i w ten sposób wynagradza ją za zgwałcenie jej wstydlivości. Trzeci, jeśli ojciec odbierze mu córkę i odda komu innemu za żonę”. Albo też uchwała ta ma za przedmiot dziewczęta już przyrzeczone, zwłaszcza jeśli przyrzeczenie było wyrażone w czasie teraźniejszym.

Ad 4. Mocą zawartego małżeństwa mąż posiada pewne prawa do swej żony. Dlatego, choć grzeszy zadaniem gwałtu, to jednak nie popełnia występku porwania. Dlatego papież Gelazy mówi⁶), że „prawo to wydane przez dawnych książąt mówi o występku porwania wtedy, gdy została uprowadzona dziewczyna, co do której małżeństwa nie ma nic pewnego.”

Artykuł 8.

CZY CUDZOŁÓSTWO JEST OKREŚLONĄ I OD INNYCH ODREBNĄ POSTACIĄ ROZPUSTY ?

Nie wydaje się, by cudzołóstwo było ściśle określoną i od innych odrębną postacią rozpusty.

1. Nazwa „cudzołóstwo” określa stosunek z „cudzą”, a nie ze swoją, jak to stwierdza pewna Glossa do Księgi Wyjścia¹). Lecz ta „cudza”, czy Inna niż swoja kobieta może być albo pozostającą pod opieką ojca dziewicą, albo prostytutką, albo też Innego stanu. Wobec tego cudzołóstwo nie jest jakąś osobną postacią rozpusty.

2. Według Hieronima²), „nie ma nic do rzeczy, z jakich powodów ktoś zachowuje się jak wariat”. Inny zaś autor³) mówi, że „cudzołożnik to zbyt namiętny miłośnik swej żony”. To samo zaś można odnieść do pożądania innych kobiet. A ponieważ w każdej postaci rozpusty żar pożądania jest większy niż należy, dlatego w każdej postaci rozpusty zachodzi cudzołóstwo, które zatem nie jest odrębną jej postacią.

3. Jeśli wykrzywienie polega na tym samym, grzechy są tej samej postaci gatunkowej. Ponieważ zaś w zniewoleniu (stupro) i w cudzołóstwie zachodzi to samo wykrzywienie, bo w obu zadany jest gwałt kobiecie będącej pod władzą cudzą, dlatego cudzołóstwo nie różni się od innych postaci rozpusty.

Temu jednakże sprzeciwia się określenie podane przez papieża Leona⁴): „cudzołóstwo zachodzi wtedy, gdy ktoś pod naciskiem własnej żądz lub ulegając żądzy osoby drugiej obcuje cielesnie z drugą osobą łamiąc układ małżeński”. A ponieważ jest to odrębnym typem wykrzywienia w rodzinie grzechów rozpusty, dlatego cudzołóstwo jest jego określoną postacią.

Odpowiedź: Jak sama nazwa wskazuje, cudzołóstwo jest wejściem do cudzego łóża (małżeńskiego). Kto to czyni, podwójnie wykracza przeciw czystości i dobru potomstwa: po pierwsze, bo przystępuje do niewiasty nie jemu poślubionej, co jest wymagane dla dobra wychowania swego potomstwa; po drugie, bo przystępuje do niewiasty poślubionej komu innemu, a tym samym szkodzi dobru potomstwa cudzego. Racje te dotyczą także niewiasty przez cudzołóstwo znieprawionej. Według Pisma św.⁵): „Każda niewiasta, która opuszcza swego męża, ...grzeszy; naprzód bowiem była niewierna prawu Najwyższego”, w którym nakazano „Nie cudzołóż”; „potem zgrzeszyła przeciw mężowi”, przez co podważa pewność co do tego, które dziecko jest jego; „po trzecie, przez cudzołóstwo nierząd popełniła, a z innego męża dzieci podrzuciła”, co jest występkiem przeciw dobru potomstwa własnego. Pierwsze zachodzi we wszystkich grzechach śmiertelnych, natomiast drugie i trzecie tylko w występku cudzołóstwa. Dlatego jest rzeczą jasną, że cudzołóstwo jest postacią rozpusty o ściśle określonej treści, polegające] na w nim tylko występującym wypaczeniu aktu płciowego.

Ad 1. Kto ma własną żonę i idzie do innej. kobiety, jego grzech może być określony albo biorąc pod uwagę jego: wtedy postępek jego jest zawsze cudzołóstwem, bo czyni sprzecznie z wiernością małżeńską; albo z punktu widzenia kobiety, do której idzie. Tutaj zachodzi cudzołóstwo, jeśli ta kobieta Jest zameżna; jeśli zaś kobieta, do której idzie, jest innego stanu, zachodzi uwiedzenie, lub inna postać rozpusty, zależnie od

stanu kobiety. Jak wyżej powiedziano⁶), postaci rozpusty bierze się w zależności od stanu kobiet, z jakimi ktoś grzeszy.

Ad 2. Jak powiedziano wyżej⁷) specjalnym celem małżeństwa jest dobro potomstwa. Otóż cudzołóstwo szczególnie sprzeciwia się małżeństwu, ponieważ jest złamaniem wierności należnej małżonkowi. A ponieważ kto zbyt namiętnie odnosi się do swej żony, czyni przeciw dobru małżeństwa używając go nieuczciwie (inhoneste), chociaż nie łamie wiary małżeńskiej, to jednak może być uważany za cudzołożnika nawet więcej niż ten, kto namiętnie miłuje inną kobietę.

Ad 3. żona jest pod władzą męża z racji związku małżeńskiego już zawartego; dziewczyna zaś jest pod władzą ojca w tym znaczeniu, że on ma ją wydać za męża. Dlatego Inaczej sprzeciwia się dobru małżeństwa grzech cudzołóstwa, a inaczej grzech uwiedzenia. Stąd stanowią one odrębne postaci rozpusty. (101)

O cudzołóstwie będzie obszernie mowa w 3 części, przy omawianiu Sakramentu małżeństwa⁸).

Artykuł 9.

CZY KAZIRODZTWO JEST OSOBNĄ POSTACIĄ ROZPUSTY ?

Nie wydaje się, by kazirodztwo było osobną postacią rozpusty.

1. Kazirodztwo oznacza pozbawienie czystości, której przeciwstawieniem jest rozpusta w swej całości. Wydaje się zatem, że kazirodztwo nie jest postacią rozpusty, lecz raczej samą rozpustą w całej jej treści.(102)

2. Według Dekretów¹), kazirodztwo jest to płciowe „nadużycie krewnych i powinowatych”. A ponieważ powinowactwo jest czymś od pokrewieństwa odrębnym, wobec tego kazirodztwo nie jest jedną postacią rozpusty, lecz obejmuje wiele tych postaci.

3. To, co samo ze siebie nie wnosi jakiegoś osobnego zniekształcenia, nie stanowi o jakiejś określonej postaci występku. A ponieważ stosunek z krewnymi i powinowatymi sam ze siebie nie jest wypaczeniem, bo w przeciwnym razie nie byłby nigdy dozwolony, wobec tego kazirodztwo nie jest określoną postacią rozpusty.

Temu jednak sprzeciwia się to, że różnica między postaciami rozpusty zależy od stanu kobiet, których ktoś niewłaściwie używa. A ponieważ kazirodztwo odnosi się do odrębnego stanu niewiast, bo jest „nadużyciem krewnych i powinowatych”, jak dopiero co powiedziano, wobec tego jest ono określoną postacią rozpusty.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano²), należy widzieć odrębną i określoną postać rozpusty tam, gdzie zachodzi coś sprzeciwiającego się należytemu używaniu czynności płciowych. W użyciu płciowym krewnych lub powinowatych rzeczywiście zachodzi czynnik niestosowny życia płciowego, a to z trzech powodów. Po pierwsze, człowiek z natury winien rodzicom pewną cześć; winien ją też w konsekwencji również innym osobom tej samej krwi, bo one pochodzą z tego samego pnia co i rodzice. To poczucie jest do tego stopnia wrodzone, że już u starożytnych³) uważano, że nie godzi się, by syn kapał się razem z ojcem; chodziło zaś o to, by nie widzieli nawzajem nagości u siebie. Według tego zaś co powiedziano wyżej⁴), w czynnościach płciowych tkwi swoistego rodzaju sromota (turpitude), nie harmonizująca z tą czcią. Z tego też powodu ludzie otaczają te czynności zasłoną wstydlivości. Stąd wniosek,

że wprost nie godzi się, by osoby bliskie sobie pochodzeniem łączyły się płciowo. Na tę przyczynę wskazuje Pismo św.5), mówiąc: „sromoty matki twojej nie odkryjesz, matką twoją jest”, a zaraz potem mówi to samo o innych (krewnych i powinowatych). Drugim powodem jest konieczność częstego spotykania się krewnych. Gdyby nie było szczególnych hamulców przeciw mieszaniu płciowemu między nimi, ich konieczne spotkanie się dawałoby zbyt łatwą sposobność do stosunków płciowych, na skutek czego ułatwiona rozpusta zbyt rozmiękczyłaby ducha ludzi. Dlatego też w Starym Testamencie przepisy o stosunkach płciowych były specjalnie obostrzone dla osób, które musiały żyć razem.

Trzecim powodem jest to, że kazirodztwo przeszkadzało przyjaźni. Biorąc żonę z obcej rodziny, człowiek łączy się węzłami szczególnej przyjaźni z wszystkimi krewnymi żony, którzy stają się jakby jego własnymi krewnymi; przez to zaś powiększa grono przyjaciół. O tym, jak kazirodztwo temu przeszkadza, mówi Augustyn w ten sposób6): „Ponieważ jest rzeczą rozumną i godną, by ludzie, wśród których zgoda jest czymś godnym i pożytecznym, byli powiązani razem różnorodnymi węzłami; oraz by człowiek nie utrzymywał sam tych stosunków, lecz by one były rozłożone na wielu”.

Arystoteles dodaje czwarty powód7), mianowicie, ponieważ człowiek z natury miłuje swe krewne, gdyby do tego doszła jeszcze miłość stosunku płciowego, z tej miłości stałby się zbyt namiętny i zbyt mocno pchałby do lubieżności, a to byłoby z wielką szkodą dla czystości.

Stąd wniosek, że kazirodztwo jest odrębną postacią rozpusty.

Ad 1. Niewłaściwy stosunek do kobiet bliskich jest czynnikiem bardzo szkodliwym dla czystości, a to, jak powiedziano, z powodu łatwej sposobności i zbyt miłego pociągu. Stąd też i nazwa tego występku szczególnie oznacza skażenie.

Ad 2. Ponieważ łączność znajomości z osobami powinowatymi jest następstwem łączności z osobą pokrewną, powinowactwo jest przeszkodą do stosunków płciowych z tego samego powodu co i pokrewieństwo.

Ad 3. W powiązaniu płciowym osób bliskich krwią jest coś, co samo ze siebie jest niegodziwe i przeciwne przyrodzonemu rozumowi. Najwyraźniej zachodzi to w stosunkach między rodzicami i dziećmi z tego powodu, że dzieci z samego przyrodzenia winne są czcici swoich rodziców. Filozof wspomina wypadek8), że pewien koń rzucił się w przepaść po stosunku płciowym z matką, do którego doprowadzono go podstępem; kierował tu nim naturalny wstręt do tego czynu, jako że niektóre zwierzęta posiadają przyrodzony szacunek dla swych rodziców. Natomiast co do innych osób, między którymi łączność krwi nie jest bezpośrednia, ale tylko pochodzeniem od tych samych rodziców, względnie niegodziwość nie tkwi wyłącznie w nich samych. Godziwość i niegodziwość zależy tu także od obyczaju i od prawa ludzkiego i Boskiego. Jak bowiem wyżej powiedziano 9), używanie płci podlega prawu ze względu na dobro społeczności ludzkiej. Dlatego, jak mówi Augustyn 6), „w czasach pierwotnych małżeństwa braci z siostrami były koniecznością. Im bardziej zaś ludzkość oddalała się od tych czasów, tym ściślej były tępiące na skutek nakazów religii”.

Artykuł 10.

CZY ŚWIĘTOKRADZTWO MOŻE BYĆ POSTACIĄ ROZPUSTY?

Wydaje się, że świętokradztwo nie może być postacią rozpusty.

1. Ten sam bowiem gatunek nie znajduje się w rodzajach odrębnych, sobie nie podporządkowanych. A ponieważ świętokradztwo, jak powiedziano wyżej¹⁾, jest postacią niereligijności, zatem nie może być postacią rozpusty.
2. Dekrety²⁾ nie wymieniają świętokradztwa między postaciami rozpusty.
3. Jeśliby rozpustą można było znieważać rzecz świętą, to zachodziłoby to również w innych przeciw nim występkach. Ponieważ jednak nie mówi się o świętokradztwie jako postaci obżarstwa czy innych występków, wobec tego nie powinno się go uważać za postać rozpusty.

Przeciwnego zdania jest Augustyn, który mówi³⁾, że „jeśli jest niegodziwością z chciwości przekraczać granice pól, tak również niegodziwym jest ulegając żądzy spółkowania wywracać granice obyczajów”. Lecz przekraczanie granic pól w rzeczach sakralnych jest grzechem świętokradztwa; wobec tego; z tego samego powodu, wywracanie granic moralnych z chęci spółkowania z osobami poświęconymi Bogu jest grzechem świętokradztwa. A ponieważ żądza spółkowania należy do rozpusty, wobec tego świętokradztwo jest jej postacią.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁴⁾, akt jakiejś cnoty lub występku służący celowi innej cnoty lub występku przyjmuje jej lub jego postać; np. kradzież dla cudzołóstwa nabiera cech cudzołóstwa. Jest zaś rzeczą jasną, że zachowanie czystości dla czci Bożej jest aktem cnoty religii, jak to wyjaśnia Augustyn⁵⁾, mówiąc o ślubujących i zachowujących dziewictwo. Stąd też jest rzeczą jasną, że także rozpusta, jeśli gwałci coś należącego do czci Boga, przybiera postać świętokradztwa; w tym znaczeniu można uważać świętokradztwo za postać rozpusty.

Ad 1. Jeśli rozpusta pomaga do osiągnięcia celu innego występku, staje się tego występku postacią. Wobec tego pewna postać rozpusty może zarazem być postacią niereligijności, która w tym wypadku jest jak gdyby wyższym rodzajem.

Ad 2. W Dekretach są wymienione tylko występkę będące same w sobie postaciami rozpusty, gdy świętokradztwo jest postacią rozpusty tylko o tyle, że służy celowi innego występku. Może zaś zbiegać się z różnymi postaciami rozpusty. Jeśli ktoś ma stosunek z osobą połączoną z nim pokrewieństwem duchowym, popełnia świętokradztwo o postaci kazirodczej. Jeśli ma stosunek z Bogu poświęconą dziewczyną, biorąc pod uwagę fakt, że jest ona oblubienicą Chrystusa, zachodzi świętokradztwo o postaci cudzołóstwa; jeśli zaś jest pod opieką duchowego ojca, zachodzi swego rodzaju duchowe uwiedzenie; w wypadku przemocy zachodzi duchowe porwanie, które nawet prawo cywilne karze surowiej niż porwanie zwyczajne. Mówi o tym cesarz Justynian⁶⁾: „Jeśliby ktoś odważył się nie mówię porwać, lecz choćby usiłować porwać Bogu poświęconą dziewczynę dla celów małżeńskich, ma być ukarany śmiercią”.

Ad 3. Materią, w której jest popełniane świętokradztwo, jest rzecz Bogu poświęcona, Rzeczą tą może być albo osoba pożądana w zamiarach płciowych, i wtedy jest rozpusta; albo rzeczą pożądaną celem jej posiadania, i wtedy świętokradztwo należy do niesprawiedliwości. świętokradztwo może też łączyć się z gniewem, jeśli np. ktoś z gniewu wyrządza krzywdę osobie Bogu poświęconej. Jeśli kto Bogu poświęcony

pokarm spożywa z obżarstwa, popełnia świętokradztwo. A jednak świętokradztwo w szczególniejszy sposób zachodzi w rozpuszcie, ponieważ rozpusta jest zamachem na czystość, której zachowaniu pewne osoby specjalnie się poświęcają.

Artykuł 11.

CZY WYSTĘPEK PRZECIWIW NATURZE JEST POSTACIĄ ROZPUSTY ?

Wydaje się, że występki przeciw naturze nie Jest postacią rozpusty.

1. Wymieniając różne postaci rozpusty, Dekrety¹⁾ nie wspominają o występku przeciw naturze.
2. Rozpusta jest przeciwstawieniem cnoty i z tego powodu należy do czynów złych. Lecz występki przeciw naturze nie należy do kategorii czynów złych, lecz zwierzęcych, jak to wynika z tego co mówi Filozof²⁾.
3. Jak powiedziano wyżej³⁾, rozpusta zachodzi w czynnościach służących rozmnażaniu ludzkiego rodzaju; natomiast występki przeciw naturze polega na czynnościach, z których to rozmnożenie nastąpić nie może.

Przeciw temu przemawia fakt, że Apostoł zalicza ten występki do innych postaci rozpusty, mówiąc⁴⁾: „nie czynili pokuty za nieczystość i porubstwo i bezwstydy.” Glossa zaś objaśnia: „nieczystość, to jest rozpusta przeciw naturze”. Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej⁵⁾, wszędzie, gdzie zachodzi jakieś specjalne spalenie stanowiące o niegodziwości aktu płciowego, zachodzi też osobna postać rozpusty, powodem tego wypaczenia może być albo niezgodność ze zdrowym rozumem, która to niezgodność zachodzi we wszystkich występku rozpusty; albo też, oprócz niezgodności z rozumem, niezgodność z samym porządkiem przyrodzonym aktu płciowego właściwego ludziom, co nazywa się „występkiem przeciw naturze”. Może on być dokonywany na różny sposób. Jeśli ktoś powoduje polucję bez spółkowania dla zażycia przyjemności płciowej, popełnia grzech zwany „niechlujnym”, czyli samogwałt (mollities). Jeśli przyjemności tej ktoś szuka w spółkowaniu z przedmiotem poza gatunkiem ludzkim, popełnia grzech zwany bestialskim. Grzech, zwany „sodomskim” popełnia ten, kto spółkuje z osobnikiem tej samej płci: mężczyzna z mężczyzną, kobieta z kobietą, o czym mówi Apostoł w Liście do Rzymian⁶⁾. Wreszcie występki przeciw naturze zachodzi wtedy, jeśli spółkowanie dokonywane jest w sposób nienaturalny, drogą użycia niewłaściwych narządów, albo innymi potwornymi i bydlęcymi sposobami.

Ad 1. Dekrety wymieniają w tym miejscu postaci rozpusty nie sprzeciwiające się ludzkiej naturze, dlatego pominęły występki przeciw naturze ludzkiej.

Ad 2. Czyny zwierzęce różnią się od czynów złych, które są przeciwstawieniem cnoty ludzkiej, tym tylko, że są zboczeniem w użyciu tej samej materii; dlatego mogą należeć do rodzaju czynów złych.

Ad 3. Rozpustnik zamierza nie rozmnożenie rodzaju ludzkiego, lecz przyjemność płciową, którą może znaleźć również w czynnościach nie prowadzących do zrodzenia człowieka; i to stanowi o występku przeciw naturze.

Artykuł 12.

CZY WYSTĘPEK PRZECIWIW NATURZE JEST NAJWIĘKSZYM GRZEchem SPOŚRÓD POSTACI ROZPUSTY?

Nie wydaje się, by występki przeciw naturze był największym grzechem spośród postaci rozpusty.

1. Ciężar grzechu zależy od tego, jak bardzo sprzeciwia się miłości. Lecz bardziej sprzeciwia się miłości bliźniego cudzołóstwo, uwiedzenie i gwałt, które krzywdzą bliźniego, niż grzechy przeciw naturze, które nie wyrządzają krzywdy nikomu innemu.
2. Najcięższe są grzechy zwrócone przeciw Bogu. Lecz świętokradztwo jest grzechem wprost przeciw Bogu popełnionym, bo szkodzi czci należnej Bogu; zatem jest ono cięższym grzechem niż; występki przeciw naturze.
3. Grzech jest cięższym w zależności od tego, czy jest zwrócony przeciw osobie, którą bardziej winniśmy miłować. Według porządku miłości więcej mamy miłować osoby nam bliższe. Wobec tego kazirodztwo, które plami te osoby, jest cięższym grzechem niż występki przeciw naturze, który plami osoby obce.
4. Jeśliby występki przeciw naturze był najcięższy, ciężar powiększałby się, im bardziej dany występki jest sprzeczny z naturą. A ponieważ najbardziej sprzecznym z naturą wydaje się być grzech niechlujny, czyli samogwałt, bo w innych występkach stosunek jest między odmiennymi płciami, co jest jak najbardziej zgodne z naturą, wobec tego samogwałt byłby najcięższym spośród występków przeciw naturze. To jednak prawdą nie jest. Dlatego występki przeciw naturze nie są najcięższymi spośród grzechów rozpusty.

Przeciwnego zdania jest jednak Augustyn, który mówił), że „spomiędzy wszystkich tych”, to jest grzechów rozpusty, „najgorszym jest grzech przeciw naturze”.

Odpowiedź: Czymś najgorszym jest zawsze zepsucie podstaw, na których wszystko się opiera. Dla rozumu podstawą jest zgodność z naturą. Rozum bowiem, opierając się na tym, co natura określiła jako niewzruszone, zarządza stosownie do tego, co z tym jest zgodne. Zachodzi to zarówno w czystym myśleniu jak i w działaniach. Dlatego, jak w dziedzinie czystego myślenia najcięższym i najbrzydszym jest błąd w tym, co człowiek zna z przyrodzenia, tak w dziedzinie działań najgorszymi i najwstrętniejszymi są czyny sprzeczne z tym, co natura określiła jako niewzruszone. A ponieważ występkami przeciw naturze człowiek przekracza to, co jest przez naturę określone w materii użycia uzdolnień płciowych, dlatego grzech ten jest najcięższy w materii płci. Na drugim miejscu jest kazirodztwo, które, jak powiedziano wyżej), jest sprzeczne z naturalną czią należną osobom bliskim krwią.

Inne zaś postaci rozpusty są wykroczeniami przeciw temu, co w oparciu o zasady naturalne określił zdrowy rozum. Otóż bardziej sprzeciwia się rozumowi używanie płci nie tylko sprzecznie z tym, co należy się dobru mającego zrodzić się potomstwa, ale również z krzywdą innych osób. Dlatego zwykle porubstwo, popełniane bez krzywdy dla osoby innej, jest najmniejszym grzechem między postaciami rozpusty. Jeśli chodzi o krzywdę, jest ona większa w cudzołóstwie, w którym ktoś nadużywa niewiasty będącej pod władzą męża dla celów rodzenia, niż uwiedzenie dziewczyny podlegającej władzy tylko ze względów opieki. Oba te

grzechy jednakże stają się cięższe, jeśli dojdzie element przemocy. Dlatego zgwałcenie dziewicy jest cięższym grzechem niż uwiedzenie, a zgwałcenie żony jest grzechem cięższym niż cudzołóstwo. Grzechy te doznają zwiększenia, gdy dojdzie wzgląd świętokradztwa, jak powiedziano wyżej³).

Ad 1. Porządek zdrowego rozumu jest pochodzenia ludzkiego, a porządek natury jest od samego Boga. Dlatego w grzechach przeciw naturze, w których gwałci się sam porządek natury, jest wyrządzana krzywda samemu Bogu, tego porządku Twórcy. Mówi o tym Augustyn⁴): „szkaradne postępkami przeciw naturze wszędzie i zawsze winny być miane w obrzydzeniu i karane. Do tych należą wykroczenia sodomskie; gdyby je popełniały inne narody, również podpadałyby pod kary i prawo Boże. Bóg nie uczynił człowieka tak, by w ten sposób używał płci. Zaiste, pożycie samo jest tu pogwałcone, a przecież winno ono być z Bogiem; bo perwersyjną lubieżnością plami się naturę, której On sam jest Twórcą”.

Ad 2. Jak dopiero co powiedziano, grzechy przeciw naturze są również przeciw Bogu. A są one tym cięższe niż świętokradztwo, im porządek włożony w naturę ludzką jest pierwotniejszy i bardziej niewzruszalny, niż jakikolwiek inny porządek doń naddany.

Ad 3. Dla każdego człowieka natura gatunku jest bliższa niż jakikolwiek inny indywidualny człowiek. Dlatego grzechy dokonywane przeciw naturze gatunku są cięższe.

Ad 4. Ciężkość grzechu pochodzi bardziej z nadużycia jakiejś rzeczy niż z ominięcia powinności wobec niej. Dlatego spomiędzy występków przeciw naturze najniższe miejsce zajmuje grzech samogwałtu, polegający tylko na ominięciu spółkowania z drugą osobą. Najcięższym natomiast jest grzech bestialstwa, jako stosunek z odmiennym gatunkiem. Dlatego do słów Księgi Rodzaju 5): „oskarzył braci swych o grzech bardzo sprośny” dodaje Glossa, „że mieli stosunki z bydłętami”. Po tym idzie grzech sodomski, w którym nie zważa się na właściwą płć. Po tym grzech polegający na niezachowaniu właściwego sposobu w stosunku. Tutaj gorszym grzechem jest stosunek, w którym używane jest niestosowne miejsce ciała niż nieporządek co do wszystkiego innego co należy do sposobu, w jaki spółkowanie winno być dokonywane. (103)

ZAGADNIENIE 155.

O CNOTACH POMOCNICZYCH UMIARKOWANA, A NAJPIERW O POWŚCIĄGLIWOŚCI.

Z kolei trzeba zastanowić się nad potencjalnymi częściami umiarkowania, a tymi są: powściągliwość, łaskawość i skromność; przy powściągliwości omówimy też niepowściągliwość.

Powściągliwość zbadamy szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy jest cnotą? 2. Co jest jej materią? 3. Co jest jej podmiotem? 4. Jaki jest jej stosunek do umiarkowania?

Artykuł 1.

CZY POWŚCIAĞLIWOŚĆ JEST CNOTĄ ? (104)

Wydaje się, że powściągliwość nie jest cnotą.

1. Nie wymienia się gatunku jako przeciwstawności rodzaju. A ponieważ Filozof przeciwstawia powściągliwość cnotcie, wobec tego nie należy ona do rodzaju cnót.

2. Nikt, kto postępuje według cnoty, nie grzeszy, ponieważ, według Augustyna²), „cnota jest czymś, czego nikt źle nie używa”. Lecz powściągliwością można zgrzeszyć, np. gdy ktoś wstrzymuje się od czynienia dobrze.

3. Cnota odciąga człowieka nie od tego, co dozwolone, lecz od tego, co niedozwolone. Lecz powściągliwość odciąga człowieka od tego, co dozwolone. Mówi bowiem Glossa do słów Apostoła³): „wiera, skromność”, że kierując się powściągliwością ktoś wstrzymuje się nawet od tego, co godziwe.

Zdanie przeciwne opiera się na przekonaniu, że każde usprawienie godne pochwały jest cnotą, a ponieważ powściągliwość jest godna pochwały, bo Andronik⁴) chwali ją jako „usprawienie nie zwyciężone przez przyjemności”, wobec tego jest ona cnotą.

Odpowiedź: Nazwa powściągliwości może mieć dwojakie znaczenie, Niektórzy uczeni określają tym słowem sprawność, dzięki której człowiek wstrzymuje się do wszelkiej przyjemności płciowej; Apostoł³) łączy powściągliwość (104A) z czystością. W tym znaczeniu brana, pełna powściągliwość to w pierwszym rzędzie dziewictwo, a w drugim wdowieństwo. Znaczyłoby to, że powściągliwość jest tym samym co dziewictwo, o którym powiedziano wyżej⁴), że jest cnotą.

Inni uczeni uważają za powściągliwość to, dzięki czemu człowiek opiera się niegodnym pożądaniam, jakie w nim gwałtownie powstają. To znaczenie przypisuje powściągliwości Filozof⁵) i Collationes Patrum⁶). Tak pojęta, powściągliwość ma coś z cnoty przez to, że daje rozumowi moc do opierania się zwodniczej sile żądz. Nie ma jednak pełnej treści, jaką ma mieć cnota moralna, która oprócz tego poddaje żądze zmysłowe panowaniu rozumu, dzięki czemu w człowieku nie powstają zbyt gwałtownie i rozumowi przeciwne żądze. Dlatego Filozof mówi⁷), że „powściągliwość nie jest, cnotą, lecz czymś mieszanym”, bo mianowicie ma coś z cnoty, ale nie dociąga do niej w zupełności. Rozszerzając jednak pojęcie cnoty na każdą przyczynę czynów chwalebnych, możemy powściągliwość uważać za cnotę.

Ad 1. Filozof nie zalicza powściągliwości do cnót dlatego, że ona nie dociąga do pełni cnoty.

Ad 2. Człowiek jest właściwie człowiekiem przez zgodność z rozumem. Dlatego można o kimś powiedzieć, że „trzyma się”, jeśli trzyma się w tym, co jest zgodne z rozumem. Co zaś jest wynikiem rozumu wypaczonego, rozumowi nie odpowiada. Stąd też ten tylko jest prawdziwie powściągliwy, kto trzyma się w tym, co jest według rozumu zdrowego, a nie w tym, co jest według rozumu wypaczonego. Tu należy zauważyć, że tym, co sprzeciwia się zdrowemu rozumowi, są nieprawe żądze, tak jak rozumowi spaczonemu sprzeciwiają się pożądaniamy dobre. Dlatego właściwie i prawdziwie powściągliwym jest ten, kto trwa w swym oparciu na zdrowym rozumie i powściąga się od ulegania żądzom nieprawym, a nie ten, kto trwa przy rozumie

spaczonym i powściąga się od pójścia za zdrowymi popędami; taki jest raczej uparty w złu.

Ad 3. Glossa mówi tutaj o powściągliwości w jej pierwszym pojmowaniu, mianowicie w znaczeniu cnoty pełnej, która nie tylko wstrzymuje się od dóbr niedozwolonych, ale także od niektórych dozwolonych, ale mniejszych dóbr, w tym celu, by całkowicie oddać się dobrom doskonalszym.

Artykuł 2.

CZY MATERIAŁ POWŚCIĄGLIWOŚCI SĄ ŻĄDZE PRZYJEMNOŚCI DOTYKU ?

Wydaje się, że materia powściągliwości nie są požądania przyjemności dotykowych.

1. Według Ambrożego¹), „piękno zupełne polega na harmonii między pięknem kształtu i całkowitym ładem swych wszystkich czynów”. (105) Lecz, ponieważ nie wszystkie czyny dotyczą przyjemności dotyku, dlatego powściągliwość nie dotyczy samych tylko przyjemności dotyku.

2. Jak dopiero co powiedziano, nazwa powściągliwości pochodzi stąd, że dzięki niej człowiek trzyma się w dobru zdrowego rozumu. Otóż są żądze, które bardziej gwałtownie niż przyjemności dotyku odciągają człowieka od dobra zdrowego rozumu; tak np. lęk przed śmiercią człowieka ogłupia, a gniew czyni go podobnym do wariata, jak to opisuje Seneka²). Stąd wniosek, że roli powściągliwości nie można ograniczać tylko do żądy przyjemności dotyku.

3. Mówi Cyncero³), że „powściągliwość jest tym, dzięki czemu człowiek z rozważą kieruje chciwością”. Chciwość zaś ma za przedmiot raczej bogactwa niż przyjemność dotyku, i w tym znaczeniu mówi o niej Apostoł⁴): „korzeniem wszelkiego złego jest chciwość”.

4. Przyjemności dotyku pochodzą nie tylko z użycia płci, ale także pokarmów. A ponieważ powściągliwość zwykle odnosi się tylko do przyjemności płciowych, dlatego własną jej materiałem nie są żądze przyjemności dotyku w ogólności.

5. Spomiędzy przyjemności dotyku pewne są nie ludzkie, lecz zwierzęce; tak jest w pokarmach, gdy np. ktoś szuka przyjemności w jedzeniu ciała ludzkiego i w użyciu płci, gdy np. ktoś ma stosunek ze zwierzęciem lub dziećmi. Otóż, według tego, co powiedziano w Etyce⁵) tego rodzaju nadużycia nie są przedmiotem powściągliwości, której materiałem wobec tego nie są przyjemności dotyku.

Przeciwnego zdania jest Filozof, który powiedział⁶), że „powściągliwość i niepowściągliwość dotyczą tego samego, co umiarkowanie i nieumiarkowanie”. A ponieważ umiarkowanie i nieumiarkowanie dotyczy przyjemności dotyku, o czym była mowa wyżej⁷), wobec tego powściągliwość i niepowściągliwość mają tę samą materię.

Odpowiedź: Nazwa „powściągliwość” oznacza swego rodzaju powściąganie się, jako że dzięki niej ktoś zwiera się, by nie pójść za żądzą. Dlatego funkcja właściwa powściągliwości dotyczy namiętności pchających do osiągnięcia czegoś, w czym rozum powinien zadziałać wstrzymujące, by człowiek do tego nie dążył; nie dotyczy zaś namiętności odciągających od dążenia, jakimi są np. lęk itd., w których należy

zachować niezłomność w osiąganiu tego, co wskazuje rozum, o czym była mowa powyżej8).

Tu należy zwrócić baczną uwagę na fakt, że skłonności wrodzone są źródłem wszystkich innych skłonności i działań9). Dlatego te skłonności gwałtowniej pchają do dążenia do czegoś, które bardziej bezpośrednio wynikają ze skłonności wrodzonych. Te zaś pchają szczególnie do tego, co jest dla natury człowieka konieczne, już to w znaczeniu utrzymania życia jednostki, a więc do jedzenia, już to w znaczeniu utrzymania gatunku, a więc do czynności płciowych; przyjemności zaś obydwu należą do dotyku. Dlatego powściągliwość i niepowściągliwość dotyczą właściwie pożądania tych przyjemności.

Ad 1. Podobnie jak nazwę umiarkowania można stosować ogólnie do każdej materii, ale w znaczeniu ścisłym tylko w materii, w której jak najbardziej trzeba się hamować, tak powściągliwość w znaczeniu właściwym dotyczy materii, w której powściągnięcie, się jest zarazem jak najbardziej wymagane i trudne, a tą materią są pożądania przyjemności dotyku; w znaczeniu zaś uogólnionym i względnym można tego określenia używać w odniesieniu do każdej innej materii. I w tym ostatnim znaczeniu użył go Ambroży w miejscu przytoczonym.

Ad 2. Lęku nie dotyczy powściągliwość jako taka, lecz raczej trwałość ducha pochodząca z męstwa. Gniew powoduje pęd do osiągnięcia czegoś, ale ten pęd jest spowodowany nie skłonnością natury, lecz poczuciem zadanej nam przez kogoś krzywdy. Dlatego można o kimś powiedzieć, że jest powściągliwy w gniewie, ale będzie to wyrażenie względne, a nie absolutnie trafne.

Ad 3. Takie dobra zewnętrzne, jak cześć u ludzi, bogactwa itd., można, jak mówi Filozof6), uważać za coś samo w sobie warte osiągnięcia, ale nie za coś koniecznego do zachowania życia. Dlatego mówienie, że ktoś jest lub nie jest powściągliwy w stosunku do tych dóbr nie jest absolutnie trafne; należy więc dodawać, że ktoś jest lub nie jest powściągliwy w sprawach zysku, uznania lub czegoś podobnego. Cycero używa nazwy powściągliwość albo w znaczeniu uogólnionym, a więc włączając również powściągliwość względną; albo też używa pojęcia chciwości wyłącznie na określenie pożądań przyjemności dotykowych.

Ad 4. Przyjemności płciowe są gwałtowniejsze niż przyjemności jedzenia. Dlatego zwykliśmy odnosić pojęcie powściągliwości raczej do spraw płciowych niż do jedzenia, chociaż według Filozofa można go używać w odniesieniu do 'obydwu.

Ad 5. Powściągliwość jest dobrem rozumu ludzkiego, dlatego odnosi się do pociągów zgodnych z naturą ludzką. Stąd też mówi Filozof5), że „jeśli ktoś trzyma chłopca pożądając go albo by go zjeść, albo dla nienaturalnej przyjemności płciowej, nie uważa się go za powściągliwego lub niepowściągliwego absolutnie, gdy nie ulega żądzy lub jej ulega; można go za takiego uważać tylko względnie.”

Artykuł 3.

CZY PODMIOTEM POWŚCIĄGLIWOŚCI JEST SIŁA POŻĄDAWCZA CZŁOWIEKA ?

Nie wydaje się, by podmiotem powściągliwości była siła pożądawcza.

1. Podmiot jakiejś cnoty powinien być proporcjonalny do jej materii. Jak powiedziano w poprzednim artykule, materią powściągliwości są pożądania przyjemności dotyku, będące przedmiotem siły pożądawczej, a wobec tego powściągliwość jest w sile pożądawczej.

2. Przeciwności dotyczą tego samego 1). Lecz niepowściągliwość jest w wybiegającej ponad rozum sile pożądawczej. Mówi bowiem Andronik²⁾, że „niepowściągliwość jest to zło pożądliwości, a zło to polega na wyborze nieprawych przyjemności wbrew zakazowi rozumu”. Z tego samego więc powodu niepowściągliwość jest w sile pożądawczej.

3. Podmiotem ludzkiej cnoty jest albo rozum albo władza dążnościowa; ta druga zaś dzieli się na wolę, pożądliwość i gniewliwość. Lecz powściągliwość nie jest w rozumie, bo gdyby była, byłaby cnotą intelektualną. Nie jest w woli, bo powściągliwość dotyczy namiętności zmysłowych, które nie są w woli; nie jest w gniewliwości, ponieważ ściśle rzecz biorąc nie dotyczy namiętności gniewliwych, jak o tym powiedziano wyżej³⁾. Pozostaje zatem, że jest we władzy pożądawczej.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że wszelka cnota będąca w jakiejś władzy usuwa złe działanie tej władzy. Ponieważ zaś powściągliwość nie usuwa złego działania z władzy pożądawczej, bo przeciż, jak to zauważa Filozof⁴⁾, „powściągliwy doznaje nieprawych pożądań”, wobec tego powściągliwość nie jest w sile pożądawczej.

Odpowiedź: Cnota jakiegoś podmiotu sprawia, że tenże jest wolny od cech, jakich by nabył, gdyby podległ wadom tej cnoty przeciwnym. Natomiast siła pożądliwości jednak zachowuje się u człowieka powściągliwego i niepowściągliwego, ponieważ u obu wpada w gwałtowne pożądania nieprawe. Jest więc rzeczą jasną, że powściągliwość nie jest we władzy pożądawczej jako w podmiocie.

Podobnie jest z rozumem. Tak powściągliwy jak i niepowściągliwy mają rozum zdrowy, i gdy jest wolny od ataku namiętności, mają postawę nie kierowania się pożadaniami niedozwolonymi.

Różnica zachodzi dopiero w wyborze. Bo powściągliwy, gdy go atakują gwałtowne żądze, wybiera to, że za nimi nie pójdzie, bo mu tak wskazuje rozum; natomiast niepowściągliwy wybiera pójdzie za nimi, pomimo sprzeciwu rozumu. Dlatego podmiotem powściągliwości jest ta zdolność duszy, której czynność polega na wyborze; tą zaś, jak wyżej powiedziano³⁾, jest wola. (106)

Ad 1. Materią powściągliwości są pożądania przyjemności dotykowych; jednakże funkcja jej tutaj nie polega na zaprowadzaniu ładu wśród tych pożądań, bo tego dokonuje umiarkowanie, które w nich działa, lecz na opieraniu się im (107). Dlatego należy zgodzić się, że jest w innej sile, ponieważ opór może zająć tylko między dwoma. siłami.

Ad 2. Wola stoi w pośrodku między rozumem i pożądliwością i może być wprowadzona w ruch przez obydwie władze. W powściągliwym wprawia ją w ruch

rozum; w niepowsięgliwym zaś pożądanie. Stąd też można powsięgliwość przypisać rozumowi jako pierwszemu motorowi, a niepowsięgliwość pożądanu. Jednakże bezpośrednio obie należą do woli jako do podmiotu im właściwego.

Ad 3. Chociaż namiętności nie są w woli: jako podmiocie, to jednak wola ma władzę opierania się im; i w ten sposób wola powsięgliwego stawia opór pożądanom.

Artykuł 4.

CZY POWŚĘGLIWOŚĆ JEST CZYMŚ LEPSZYM NIŻ UMIARKOWANIE ?

Wydaje się, że powsięgliwość jest ważniejsza niż umiarkowanie.

1. Mówi bowiem Eklezjastyk1): „Nie masz: wagi, która by godna była duszy powsięgliwej”. (107A) Wobec tego żadna cnota nie dorównuje powsięgliwości.

2. Im jakaś cnota zasługuje na większą nagrodę, tym jest znaczniejsza. Lecz wydaje się, że powsięgliwość zasługuje na większą nagrodę. Mówi bowiem Apostoł2): „nie bierze wieńca, jeno gdy się należycie potyka”. Otóż cięższa jest walka powsięgliwego, który znosi gwałtowne namiętności i żądze, niż walka umiarkowanego, mającego do czynienia z pożądaniami nie tak gwałtownymi. Wobec tego powsięgliwość jest ważniejsza niż umiarkowanie.

3. Wola jest władzą wyższego rzędu niż siła pożądawcza. Lecz powsięgliwość jest w woli, zaś umiarkowanie w sile pożądawczej, jak o tym powiedziano w artykule poprzednim, a wobec tego jest czymś wyższego rzędu.

Przeciwnego zdania jest jednak Cycero3) oraz Andronik4), którzy uważają powsięgliwość za dołączoną do umiarkowania jako do cnoty naczelnej.

Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule pierwszym tego zagadnienia, nazwa powsięgliwość może oznaczać albo odstępianie od wszelkich przyjemności płciowych I wtedy powsięgliwość jest wyższa niż zwyczajne umiarkowanie, o czym była mowa wyżej przy omawianiu wyższości dziewictwa nad zwykłą czystością5). Albo też może oznaczać opór rozumu wobec pożądań nieprawych, które w człowieku są bardzo gwałtowne. Wtedy umiarkowanie stoi o wiele wyżej niż powsięgliwość. Cała bowiem wartość cnoty pochodzi ze zgodności z rozumem. Zaś dobro rozumu zaznacza się więcej w tym, kto jest umiarkowany, w którym nawet władza pożądanania zmysłowego jest podległa rozumowi I rozum ją opanował, niż w tym, kto jest powsięgliwy, w którym władza pożądanania zmysłowego poprzez gwałtowne żądze nieprawie opiera się rozumowi. Stąd też w stosunku do umiarkowania jako czegoś pełnego powsięgliwość jest czymś niezupełnym.

Ad 1. Słowa Eklezjastyka można rozumieć dwojako. Po pierwsze, uważając powsięgliwość za wstrzymanie się od wszelkiego życia płciowego, i w ten sposób należy rozumieć słowa „nie masz wagi, która by godna była duszy powsięgliwej”, mianowicie w dziedzinie czystości, ponieważ nawet rozmnażanie cielesne będące celem małżeństwa nie może się równać z powsięgliwością dziewiczą lub wdowią, o czym była mowa wyżej6). Po drugie, słowa te można rozumieć w ten sposób, że słowo powsięgliwość uważane jest w ogóle za każde wstrzymanie się od tego co jest niedozwolone. Słowa „nie masz wagi, która by godna była duszy powsięgliwej”

należałoby wtedy rozumieć tak, że wartości duszy powściągliwej nie można mierzyć tak, jak mierzy się złoto lub srebro, które zależą od ciężaru.

Ad 2. Wielkość lub słabość pożądania może pochodzić z dwu przyczyn. Niekiedy pochodzi od przyczyny cielesnej. Mianowicie niektórzy ludzie mają większą niż inni wrodzoną skłonność do pożądania; niektórzy zaś znajdują się w środowisku ludzkim, w którym rozpalające żądzę przyjemności są bardzo bliskie i częste, na co inni nie są narażeni. Tutaj słabość żądzы zmniejsza zasługę, zaś wielkość ją zwiększa. W pewnych zaś wypadkach wielkość lub słabość pożądania pochodzi z chwalebnych przyczyn duchowych, jaką może być silna miłość lub moc rozumu, co zachodzi u człowieka umiarkowanego. Wtedy słabość żądzы zwiększa zasługę dzięki swej przyczynie, zaś wielkość ją zmniejsza. (108)

Ad 3. Wola jest bliższa rozumu niż zmysłowa siła požądawcza. Dlatego dobro rozumu, które jest wynikiem chwalebnego dzieła cnoty, bardziej wyraźnie występuje przez to, że sięganie tylko woli, lecz dalej, obejmując również siły požądawcze, a zachodzi to u umiarkowanego; niż gdy obejmuje tylko wolę, jak to jest u powściągliwego.

ZAGADNIENIE 156.

O NIEPOWŚCIĄGLIWOŚCI.

Cztery pytania: 1. Czy niepowściągliwość. jest czymś duchowym, czy cielesnym? 2. Czy jest grzechem? 3. Jaki jest jej stosunek do nieumiarkowania? 4. Kto jest bardziej odrażający: niepowściągliwy w gniewie, czy niepowściągliwy w pożądaniu?

Artykuł 1.

CZY NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ JEST CZYMŚ DUCHOWYM, CZY CIELESNYM?

Wydaje się, że niepowściągliwość nie należy do duszy, lecz do ciała.

1. Odrębność bowiem płci jest w dziedzinie cielesnej, a nie w dziedzinie duchowej człowieka. Otóż różnorodność w niepowściągliwości jest spowodowana odrębnością płci. Mówi bowiem Filozof1), że „nie mówi się o kobietach, że są powściągliwe i niepowściągliwe”.

2. To, co jest w duszy, nie zależy od skłonności ciała. Lecz niepowściągliwość zależy od. usposobień cielesnych. Mówi bowiem Filozof2), że. „ludzie najbardziej popędliwi, to jest cholerycy i melancholicy, są niepowściągliwi na skutek nieokiełznanej żądzы”.

3. Zwycięstwo należy do tego, kto zwyciężył, a nie do zwyciężonego. Lecz niepowściągliwym jest ktoś stąd, że ciało zwyciężyło w nim ducha na skutek żądzы duchowi przeciwnych. Stąd wniosek, że niepowściągliwość jest czymś raczej cielesnym niż duchowym.

Temu jednak sprzeciwia się następujące rozumowanie: człowiek głównie różni się od zwierząt tym, co jest duchowe, a to najbardziej uwydatnia się w powściągliwości i niepowściągliwości, jako że według Filozofa3) zwierzęta nie są ani

powściągliwe ani niepowściągliwe. Wobec tego niepowściągliwość leży głównie w dziedzinie duchowej człowieka.

Odpowiedź: Skutek przypisuje się temu, co samo przez się jest jego przyczyną, a nie temu, co daje tylko sposobność. Jeśli chodzi o niepowściągliwość, strona cielesna daje jej tylko sposobność. Powstanie bowiem gwałtownych żądź zależy od układu cielesnego, w którym są organiczne siły pożądań zmysłowych, żądze te jednak, choćby najbardziej gwałtowne, nie są na tyle silne, by być wystarczającą przyczyną niepowściągliwości, choć dają do niej sposobność; jak długo bowiem człowiek używa rozumu, może on opierać się naciskowi namiętności. Jeśli natomiast namiętność jest tak silna, że całkowicie odbiera' człowiekowi użycie rozumu, jak to zachodzi u ludzi, którzy na skutek gwałtownej namiętności odeszli od rozumu, nie może już być mowy o powściągliwości i niepowściągliwości, ponieważ są oni pozbawieni rozsądku, którym kieruje się powściągliwy, a niepowściągliwy nie. Pozostaje zatem, że zasadniczo (per se) niepowściągliwość jest w dziedzinie duchowej, która swą zdolnością rozumową nie daje namiętnościom należytego oporu.

To zaś może zajść w dwojaki sposób, jak to wyraził Filozof²). Albo dusza ulega namiętnościom, zanim jeszcze rozum doszedł do głosu; wtedy zachodzi tak zwana „niepohamowana niepowściągliwość”, lub impet. Albo też, gdy człowiek nie trwa w tym, co mu radzi rozum; co dzieje się dlatego, ponieważ słabo trzyma się tego, co rozum postanowił. Ten typ niepowściągliwości nazywany jest słabością. Tak więc jest jasne, że niepowściągliwość to głównie rzecz duszy, (1 09)

Ad 1. Dusza ludzka jest formą (istotnością) ciała. Ma ona pewne władze, które posługują się organami cielesnymi. Działanie tych władz wpływa na działanie tych władz ducha, które nie posługują się organami cielesnymi, jakimi są czynności umysłu i woli; umysł bowiem coś od zmysłów odbiera, a wola doznaje przeszkody ze strony żądź zmysłowych sił dążnościowych. Jeśli chodzi o kobiety, ponieważ ich cielesna konstytucja jest słaba, zazwyczaj słabo trzymają się tego, czego postanowiły się trzymać, chociaż zdarzają się wyjątki, o których wspomina Pismo św.⁴): „Niewiastę mężną któż znajdzie?” A ponieważ to, czego jest mało lub co jest słabe, uważa się prawie za nic⁵), dlatego Filozof wyraża się o kobietach, jako nie mających wystarczająco mocnego sądu rozumu, chociaż o niektórych kobietach tego powiedzieć nie można. Dlatego uważa on, że nie mówimy o kobietach, że są powściągliwe, ponieważ kierują się nie stałością rozumu, lecz łatwo dają się powodować uczuciom.

Ad 2. To, że ktoś natychmiast ulega namiętności, nie poradziwszy się rozumu, jest spowodowane naciskiem namiętności. Ten nacisk przejawia się zazwyczaj albo szybkością, co zachodzi u choleryków⁶), albo gwałtownością, co zachodzi u melancholików, których organiczna struktura powoduje, że ich żądze są bardzo gwałtowne. I przeciwnie, ktoś nie trzyma się tego, co rozum doradza, z powodu miękkości struktury cielesnej; jak powiedziano, zachodzi to u kobiet i u flegmatyków, których struktura jest również miękka i wrażliwa, podobnie jak u kobiet. Jednakże wrażliwość struktury cielesnej nie jest wystarczającą przyczyną niepowściągliwości, lecz tylko usposobieniem do niej.

Ad 3. żądza cielesna w niepowściągliwym zwycięża ducha nie z konieczności, lecz na skutek niedbalstwa ducha, który zamiast stawić mocny opór, ulega.

Artykuł 2.

CZY NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ JEST GRZEchem ?

Nie wydaje się, by niepowściągliwość była grzechem.

1. Jak mówi Augustyn¹), „nikt nie grzeszy w tym, czego uniknąć nie może”. Lecz nikt własnymi siłami nie może uniknąć niepowściągliwości, co stwierdza Pismo św. w słowach²): „żem Inaczej nie mógł być powściągliwy, ażby Bóg dał”.

2. Grzech dokonuje się w rozumie, natomiast w niepowściągliwym rozum jest skrepowany.

3. Nikt nie grzeszy tym, że Boga gwałtownie miłuje. Lecz na skutek gwałtownej miłości Boga może ktoś być niepowściągliwym, jak to wyraża Dionizy³), że „na skutek niepowściągliwej miłości Boga, Paweł powiedział⁴): ‘żyję już nie ja, ale żyję we mnie Chrystus’ ”.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że Apostoł zalicza⁵) niepowściągliwość do innych grzechów mówiąc: „potwarcy, niepowściągliwi, okrutni...” Stąd wniosek, że niepowściągliwość jest grzechem.

Odpowiedź: Można mówić o niepowściągliwości w czymś trojako:

1. W znaczeniu właściwym i absolutnym. Tu niepowściągliwość, jak powiedziano w drugim artykule poprzedniego zagadnienia, dotyczy pożądania przyjemności dotykowych tak samo jak nieumiarkowanie. Brana w ten sposób, niepowściągliwość jest grzechem z dwu powodów. Po pierwsze, dlatego, że niepowściągliwy odchodzi od tego, co jest wskazane przez rozum. Po drugie dlatego, że zanurza się on w przyjemności poniżające. Dlatego Filozof wyraża się⁶), że „niepowściągliwość jest godna pogardy nie tylko jako grzech”, który polega na odejściu od rozumu, „lecz również jako pewna złość”, przez to, że idzie za zdeprawowanymi żądzami.

2. W znaczeniu wprawdzie właściwym, mianowicie jeśli człowiek odstępuje od tego, co wskazuje rozum, ale nie absolutnie, mianowicie jeśli człowiek nie zachowuje wskazanej przez rozum miary w dążeniu do zaszczytów, bogactw itp., które same w sobie mają cechy dobra, od czego nie należy powściągać się absolutnie, lecz tylko o tyle o ile, jak to powiedziano wyżej przy sposobności omawiania powściągliwości⁷). Tutaj niepowściągliwość jest grzechem nie stąd, że ktoś ma do czynienia z pożądaniem czegoś niegodnego, lecz stąd, że nie zachowuje wskazanego rozumem ładu nawet w pożądaniu rzeczy samych w sobie godnych pożądania.

3. W znaczeniu nie właściwym, lecz podobnym, mianowicie jeśli niepowściągliwość zachodzi w rzeczach, których nie można źle używać, np. w pożądaniu cnoty. O niepowściągliwości w dążeniu do cnoty mówi się tylko na sposób podobieństwa, ponieważ podobnie jak niepowściągliwy całkowicie jest pochłonięty przez żądzę złą, tak o kimś mówi się, że go pochłania całkowicie pożądanie dobre, zgodne z rozumem. Taka niepowściągliwość nie tylko nie jest grzechem, lecz jest wyrazem doskonałej cnoty.

Ad 1. Człowiek może unikać grzechu i czynić dobrze, lecz nie bez Boskiej pomocy, jak o tym pisze Ewangelia⁸): „beze mnie nic uczynić nie możecie”. Potrzeba pomocy Boskiej do tego, by ktoś był powściągliwy, wcale więc nie oznacza, by niepowściągliwość nie była grzechem, ponieważ, jak mówi Filozof⁹), „co możemy dzięki pomocy przyjaciół, w pewnym znaczeniu możemy sami”.

Ad 2. U niepowściągliwego sąd rozumu rzeczywiście doznaje skrępowania. To jednakże nie jest spowodowane koniecznością zwalnającą z grzechu, lecz niedbalstwem ze strony człowieka, który niewystarczająco silnie przykładą się do opierania się żądom tą częścią rozumu, jaką ma. (110)

Ad 3. Zarzut ten odnosi się do niepowściągliwości w znaczeniu nie właściwym, lecz przez podobieństwo.

Artykuł 3.

CZY NIEPOWŚCIĄGLIWI BARDZIEJ GRZESZY NIŻ NIEUMIARKOWANY ?

1. Wydaje się, że tak, bo im bardziej ktoś postępuje sprzecznie z świadomością, tym bardziej grzeszy. Wyraża to Pismo św. w słowach I): „sługa, który poznał wolę pana swego, a nie przygotował i nie uczynił wedle woli jego, wielką chłostę otrzyma”. Lecz niepowściągliwy bardziej niż nieumiarkowany postępuje przeciw sumieniu, ponieważ, jak powiedziano w księgach Etyki³), niepowściągliwy wiedząc, jak niegodziwe są rzeczy, których pożąda, pomimo tego pożąda ich, idąc za popędem pasji; natomiast nieumiarkowany sądzi, że to, czego pożąda, jest dobre.

2. Im jakiś grzech jest cięższy, tym trudniej się z niego wyleczyć; tak np. o grzechach przeciw Duchowi świętemu, które są najcięższe, powiedziano, że nie będą odpuszczone. Otóż grzech niepowściągliwości jest bardziej nieuleczalny niż grzech nieumiarkowania. Leczy się bowiem z grzechu drogą upomnień i pouczeń, natomiast wobec niepowściągliwego jest to bezskuteczne, bo niepowściągliwy wie, że źle postępuje, a jednak źle czyni. Natomiast nieumiarkowanemu wydaje się, że postępuje dobrze, a więc upomnienia mogą mu pomóc.

3. Ciężej grzeszy człowiek grzeszący chętniej. Lecz niepowściągliwy grzeszy chętniej niż nieumiarkowany, ponieważ niepowściągliwy ma gwałtowne pasje i pożądania, które nie zawsze ma nieumiarkowany.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że zatwardziałość powiększa każdy grzech. Mówi Augustyn³), że „niepokuta-zatwardziałość jest grzechem przeciwko Duchowi świętemu”. Lecz, jak mówi Filozof⁴), „nieumiarkowany nie jest skłonny do nawrócenia się (non est poenitivus), lecz trwa w tym, na co się zdecydował; natomiast całe nastawienie niepowściągliwego jest przepelnione żalem (omnis est poenitivus)”. Z tego wynika, że nieumiarkowany grzeszy ciężiej niż niepowściągliwy.

Odpowiedź: Według Augustyna⁵), grzech zależy głównie od woli, bo „wołą się grzeszy i wolą uczciwie się żyje”⁶). Dlatego im większa jest skłonność woli do grzechu, tym cięższy jest grzech. U nieumiarkowanego wola skłania się do grzechu własną decyzją, a pochodzi to z jej nawyku wynikłego z przyzwyczajenia. U niepowściągliwego natomiast wola skłania się do grzechu pod naciskiem jakiejś namiętności. A ponieważ namiętność szybko przemija, natomiast nawyk jest czymś trudnym do usunięcia, dlatego niepowściągliwy żałuje za swój czyn zaraz po uspokojeniu się namiętności. Z nieumiarkowanym jest inaczej. On nawet cieszy się gdy zgrzeszy, a to dlatego, że dana czynność grzeszna jest dla niego czymś naturalnym, co pochodzi z nawyku. O takich wyraża się Pismo św.⁷), że „weselą się źle uczyniwszy, i radują się w rzeczach najgorszych”. Z tego wynika, że

nieumiarkowany jest o wiele gorszy niż niepowściągliwy, co zresztą stwierdza sam Filozof⁸).

Ad 1. Nieświadomość Intelaktu niekiedy wyprzedza i powoduje skłonność ku dążeniu; w takim wypadku, im większa jest nieświadomość, tym bardziej zmniejsza grzech, a nawet całkowicie uniewinnia w zależności od tego, w jakim stopniu zależy od niej niedobrowolność czynu. Niekiedy wszakże nieświadomość intelektu jest następstwem skłonności do dążenia. Im większa jest taka nieświadomość, tym grzech jest cięższy, bo ujawnia się tu, że skłonność dążeniowa jest większa. Nieświadomość zaś, tak niepowściągliwego jak nieumiarkowanego, pochodzi stąd, że dążność skłania się ku czemuś albo pod naciskiem namiętności, co zachodzi u niepowściągliwego, albo z powodu nawyku, co zachodzi u nieumiarkowanego. Te przyczyny sprawiają większą nieświadomość u nieumiarkowanego niż u niepowściągliwego. U niepowściągliwego nieświadomość ta trwa tylko tak długo, jak długo trwa namiętność, podobnie jak powrotna febra zależy od krążenia krwi. Natomiast nieświadomość nieumiarkowanego trwa stale na skutek nawyku, który jest trudny do uleczenia; porównuje się ją dlatego do gruźlicy, lub, jak to czyni Filozof⁹), do chorób długotrwałych. Nieświadomość nieumiarkowanego jest też większa także co do tego, czego jest nieświadomy. Nieświadomość niepowściągliwego dotyczy tylko jakiegoś szczegółu, który wybiera; mianowicie sądzi on, że to należy wybrać. Nieświadomość zaś nieumiarkowanego dotyczy samego celu, bo sądzi on, że podążanie za nieokiełznaną żądzą jest rzeczą dobrą. (111) Dlatego Filozof mówi⁴), że „niepowściągliwy jest lepszy niż nieumiarkowany, ponieważ zachował on to, co jest najważniejsze”, mianowicie należyta ocenę celu.

Ad 2. Dla wyleczenia niepowściągliwego nie wystarczy samo poznanie (znajomość), lecz wymagana jest wewnętrzna pomoc łaski, która uśmierza żądze, a należy też zastosować środki zewnętrzne jak upomnienie i pouczenie; to powoduje, że ktoś zaczyna stawiać opór żądom, a w wyniku tego żądze słabną, jak o tym powiedziano wyżej¹⁰). Te same sposoby są pomocne w uleczeniu nieumiarkowanego. Jednakże uleczenie z nieumiarkowania jest trudniejsze, a to z dwu powodów. Pierwszym powodem jest wadliwość rozumu w sądzie o celu ostatecznym, a sąd ten jest ważny, jak w dowodzeniu zasada wyjściowa. Trudniej bowiem jest doprowadzić do prawdy kogoś, kto błądzi co do zasad; w dziedzinie zaś postępowania tego, kto błądzi w pojmowaniu celu. Drugim powodem jest nawyk skłonności dążnościowej u nieumiarkowanego, a nawyki są trudne do usunięcia; skłonność zaś niepowściągliwego pochodzi z namiętności, którą łatwiej jest powściągnąć.

Ad 3. Powiększająca grzech chęć woli jest większa u nieumiarkowanego niż u niepowściągliwego, o czym dopiero co była mowa. Natomiast lubieżność zmysłowej siły dążnościowej jest niekiedy większa u niepowściągliwego, który nie grzeszyłby, gdyby nie silna żądza. Natomiast nieumiarkowany grzeszy nawet przy lekkim pożądaniu, a niekiedy nawet wzbudza w sobie pożądanie. Dlatego Filozof wyraża się⁴), że „bardziej gardzimy nieumiarkowanym, ponieważ on zdąża do rozkoszy nawet bez żądzy, lub przy słabej żądzy. Cóżby dopiero czynił, gdyby miał żądze młodzieńczą?”

Artykuł 4.

CZY NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ W GNIEWIE JEST CZYMS GORSZYM NIŻ NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ W POŻĄDANIU?

Wydaje się, że niepowściągliwy w gniewie jest gorszy niż niepowściągliwy w pożądaniu.

1. Im trudniej jest opierać się namiętności, tym złejsza jest niepowściągliwość. Mówi o tym Filozof): „nie dziwimy się, lecz wybaczymy takiemu, który uległ rozkoszom lub smutkom bardzo mocnym i przemożnym”. Lecz, jak wyraził się Heraklit, „trudniej jest walczyć przeciw pożądaniom niż przeciw gniewowi”²⁾). Wobec tego złejsza jest niepowściągliwość w pożądaniu niż w gniewie.

2. Jeśli namiętność jest tak gwałtowna, że odbiera całkowicie rozsądek, człowiek nie jest winny grzechu, jak to widzimy u tego, kogo namiętność doprowadziła do szału. Lecz u niepowściągliwego w gniewie zostało więcej rozsądku niż u niepowściągliwego w pożądaniu; człowiek rozgniewany bowiem jako tako słucha rozumu, natomiast, jak to wynika z tego, co powiedział Filozof³⁾), nie można tego powiedzieć o pożądanym. Stąd wynika, że niepowściągliwy w gniewie jest gorszy niż niepowściągliwy w pożądaniu.

3. Ten grzech jest cięższy, który jest bardziej niebezpieczny. Otóż niepowściągliwość w gniewie jest niebezpieczniejsza, bo doprowadza człowieka do cięższego grzechu, mianowicie do zabójstwa, które jest cięższym grzechem niż cudzołóstwo, do którego prowadzi niepowściągliwość w pożądaniu.

Przeciwnego zdania jest jednak Filozof, który uważa³⁾), że mniej hańbi się niepowściągliwy w gniewie niż niepowściągliwy w pożądaniu.

Odpowiedź: Na grzech niepowściągliwości można patrzeć w dwojaki sposób. Po pierwsze, ze strony zwyciężającej rozum namiętności; tutaj niepowściągliwość w żądzy jest bardziej hańbiąca niż niepowściągliwość w gniewie, jako że poruszenia żądzy są czymś bardziej nieładnym niż poruszenia gniewu, a to z czterech powodów poruszonych przez Filozofa³⁾): 1) Ponieważ poruszenie gniewu uczestniczy jako tako w rozumie, o tyle mianowicie, że rozgniewany dąży do naprawienia wyrządzonej sobie krzywdy, na ca rozum mniej więcej wskazuje, choć nie całkowicie, bo rozgniewany nie zachowuje wskazanego przez rozum sposobu; natomiast poruszenia żądzy są całkowicie zmysłowe i nie według rozumu. 2) Ponieważ poruszenie gniewu bardziej jest wynikiem organicznego układu ciała, mianowicie żółci, która powoduje wybuchowość. Kto zatem ma organiczne usposobienie gniewliwe, jest skorszy do gniewu, niż ten do pożądania, kto ma organiczną skłonność do pożądania. To organiczne usposobienie u gniewliwych jest tak silne, że ma swój wpływ na dziedziczność: częściej bowiem potomstwo gniewliwego rodzi się ze skłonnością do gniewu niż potomstwo pożądanego ze skłonnością do pożądaności. To zaś, co pochodzi z wrodzonej dyspozycji ciała, uważane jest za bardziej wybaczone. 3) Ponieważ gniew działa otwarcie, natomiast żądza wkrada się podstępnie i woli działać w ukryciu. 4) Ponieważ czynności pożądanego są przyjemne, natomiast rozgniewany działa niejako zmuszony do tego przez uprzedni czynnik zasmucający.

Można jednakże patrzeć na grzech niepowściągliwości od strony zła, w które człowiek wpada w wyniku nie kierowania się rozumem. Tutaj niepowściągliwość w gniewie

jest w większości wypadków czymś cięższym, ponieważ prowadzi człowieka do czynów szkodliwych dla innych ludzi.

Ad 1. Trudniej jest ciągle walczyć broniąc siebie przed przyjemnościami niż przeciw gniewowi, a to dlatego, bo pożądanie trwa dłużej; natomiast w danej chwili trudniej jest opanować gniew, który jest gwałtowniejszy w ataku.

Ad 2. Żądza jest bezrozumna nie dlatego, że całkowicie odbiera rozsądek, lecz dlatego, bo nie pochodzi z sądu rozumu; z tego też powodu jest czymś brzydszym.

Ad 3. Zarzut ten wychodzi z tego, czego niepowściągliwy dopuszcza się, czyli dotyczy skutków niepowściągliwości.

ZAGADNIENIE 157.

O ŁASKAWOŚCI I ŁAGODNOŚCI

Z kolei zająć się należy łaskawością i łagodnością oraz przeciwnymi występками. Co do pierwszego szukać będziemy odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy łaskawość i łagodność są tym samym? 2. Czy każda z nich jest cnotą?

3. Czy są one składnikami umiarkowania?

4. Jaki jest ich stosunek do innych cnót?

Artykuł 1.

CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ CAŁKOWICIE TYM SAMYM ? (112)

Wydaje się, że tak, ponieważ, po pierwsze, łagodność według Filozofa¹) jest tym, co łagodzi gniew. Gniew zaś jest „dążnością do odwetu”²). Ponieważ zaś łaskawość, według Seneki³), jest „wrozumiałością (lenitas) przełożonego w karaniu podwładnych”, a kara jest odwetem, wydaje się więc, że łaskawość i łagodność to to samo.

2. Cyncero mówi⁴), że „łaskawość jest cnotą, dzięki której duch lekkomyślnie podniecony w nienawiści ku komuś, dobrotliwie zatrzymuje się”. Z tego wynikałoby, że łaskawość łagodzi nienawiść. Lecz przyczyną nienawiści, jak mówi Augustyn⁵), jest gniew, który jest przedmiotem łaskawości i łagodności.

3. Jeden i ten sam występki nie sprzeciwia się odrębnym cnotom. Lecz okrucieństwo jest jednym występkiem, przeciwstawiającym się zarówno łaskawości jak uprzejmości.

Temu jednak sprzeciwia się następujące rozumowanie: według definicji Seneki³), „łaskawość jest to wrozumiałość przełożonego w karaniu podwładnych”. Natomiast łagodność dotyczy nie tylko stosunku przełożonych do podwładnych, lecz każdego człowieka do każdego człowieka. Z tego wniosek, że łagodność nie jest całkowicie tym samym co łaskawość.

Odpowiedź: Według Etyki⁶), cnota moralna dotyczy namiętności i czynów. Otóż namiętności są czymś wewnętrznym i są albo początkiem albo też przeszkodą dla czynów zewnętrznych. Dlatego cnoty rządzące namiętnościami w pewien sposób

współdziałają z cnotami rządzącymi czynami dla osiągnięcia tego samego skutku, chociaż są odrębnego gatunku. Tak np. sprawiedliwość ma za właściwą sobie funkcję powstrzymać człowieka od kradzieży, do której człowiek skłania się z powodu nieporządnej miłości czy pożądania pieniędzy, co znowu miarkuje hojność. Dlatego hojność pomaga sprawiedliwości w osiągnięciu jednego skutku, którym jest powstrzymanie od kradzieży. To samo zachodzi w badanym przedmiocie. Namietność gniewu prowadzi człowieka do wymierzenia kary większej niż się należy; natomiast rzeczą łaskawości jest bezpośrednio doprowadzić do zmniejszenia kary, czemu przeszkadza nadmiar gniewu. Dlatego łagodność, przez to, że hamuje atak gniewu, współdziała z łaskawością w osiągnięciu tego samego skutku; obie te cnoty różnią się między sobą, bo gdy łaskawość dotyczy zewnętrznego wymierzania kar, łagodność ma za siebie właściwą funkcję uśmierzać namietność gniewu.

Ad 1. ściśle rzecz biorąc łagodność dotyczy dążności do odwetu, natomiast łaskawość dotyczy samej kary, która jest zewnętrznym środkiem odwetu.

Ad 2. Uczuciowość ludzka ma skłonność do zmniejszania tego, co jest dla człowieka przykre. To, że ktoś miłuje drugiego, powoduje, że nie jest mu przyjemna kara sama w sobie, jaką komuś wymierza; jeśli lubi tę karę, to tylko ze względu na coś Innego, mianowicie ze względu na sprawiedliwość lub poprawę karanego. Dlatego miłość sprawia, że człowiek jest skłonny zmniejszać karę, i to należy do łaskawości; natomiast zmniejszaniu sprzeciwia się nienawiść. Z tego to powodu Cycero mówi, że „duch podniecony w nienawiści”, mianowicie do wymierzenia cięższej kary, „dzięki łaskawości zatrzymuje się”, mianowicie by nie wymierzyć ostrej kary; lecz nie znaczy to, by łaskawość bezpośrednio łagodziła nienawiść, łagodzi bowiem karę.

Ad 3. Przeciwnością łagodności zajmującej się bezpośrednio gniewem jest właściwie wada gniewliwości, która jest gniewem nadmiernym; natomiast okrucieństwo oznacza przesadę w karaniu. Wyraża się o tym Seneka⁷⁾ mówiąc, że „okrutnymi nazywamy tych, którzy mają przyczynę do karania, ale w wymierzaniu kary nie umieją zachować miary”. Ci zaś, którzy znajdują przyjemność w samym karaniu ludzi nawet bez przyczyny, mogą być nazwani srogimi lub dzikimi, na oznaczenie braku uczuć ludzkich, dzięki którym wrodzone jest człowiekowi miłować drugiego człowieka.

Artykuł 2.

CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ CNOTAMI ?

Wydaje się, że ani łaskawość ani łagodność nie są cnotą, ponieważ:

1. żadna cnota nie przeciwstawia się innej cnotie, natomiast obie te cnoty przeciwstawiają się surowości (*severitas*), która jest jakąś cnotą (*guedam virtus*).
2. Cnota przestaje być cnotą przez przesadę lub umniejszenie²). Otóż łaskawość pomniejsza kary, a łagodność gniew, a wobec tego nie są cnotami.
3. Według Mateusza³), łagodność, czyli cichość, jest błogosławieństwem, a Apostoł zalicza ją do owoców⁴); a przecież cnoty są czym innym niż błogosławieństwa i owoce.

Przeciwnego zdania jest Seneka⁵), który mówi, że „wszyscy dobrzy ludzie odznaczyli się łaskawością i łagodnością”. Lecz cnota jest właściwością ludzi dobrych, ponieważ, jak uważa Filozof⁶), „cnota jest to coś, co dobrym czyni jej posiadacza, a jego czyny czyni dobrymi”. Zatem łaskawość i łagodność są cnotami.

Odpowiedź: Istota cnoty, jak to wynika z wywodów Filozofa⁷), polega na podległości dążeń rozumowi. To zaś zachodzi zarówno w łaskawości jak i w łagodności. I tak, zmniejszając kary, łaskawość robi to „ze względu na rozum”, jak to wyraża Seneka⁵); podobnie łagodność łagodzi gniew, zgodnie ze zdrowym rozumem, jak to określa Filozof⁸). Jest zatem rzeczą jasną, że tak łaskawość jak łagodność są cnotami.

Ad 1. Łagodność nie jest przeciwstawnością surowości wprost. Przedmiotem bowiem łagodności jest gniew, natomiast surowość dotyczy zewnętrznego wymierzania kar. Dlatego surowość: wydaje się przeciwstawiać raczej łaskawości, która również, jak powiedziano w poprzednim artykule, dotyczy zewnętrznego karania. Jednakże właściwie nie przeciwstawia się jej, a to dlatego, ponieważ zarówno surowość jak i łaskawość są, zgodnie ze zdrowym rozumem. Surowość bowiem jest niezłomna w wymierzaniu kar, gdy tego zdrowy rozum wymaga; natomiast łaskawość zmniejsza kary również zgodnie z wymogami zdrowego rozumu, mianowicie stosownie do okoliczności, „kiedy i komu należy karę zmniejszyć.

Ad 2. Według Filozofa⁸), „sprawność; utrzymująca równowagę w gniewie nie ma nazwy. Cnota znana jako łagodność oznacza właściwie zmniejszenie gniewu”, dlatego że cnota polega tutaj raczej na umniejszeniu niż na powiększeniu, ponieważ czymś bardziej wrodzonym człowiekowi jest pożądanie odwetu za wyrządzone mu krzywdy niż zaniechanie go, jako że chyba nie ma człowieka, który by, jak to mówi Salustiusz⁹), pomniejszał wyrządzone mu krzywdy. Natomiast łaskawość zmniejsza kary nie przez; wzgląd na wskazania prawego rozumu, lecz ze: względu na ogólnie przyjęte prawo, które jest przedmiotem sprawiedliwości. Jednakże łaskawość łagodzi karę z uwagi na względy zachodzące w danym wypadku; w pewien sposób postanawia ona mianowicie, że człowiek nie powinien być ciężiej karany. Wyraża to Seneka w słowach 10): „Łaskawość daje przede wszystkim to, że ogłasza, iż ci, których zwalnia, powinni być wolni od wszelkich dalszych kar; natomiast przebaczenie jest zwolnieniem z należącej się komuś kary”. (113)

Z tego wynika, że łaskawość ma się do surowości tak, jak epicheia (114) do sprawiedliwości prawnej, której składnikiem jest surowość ze względu na wymierzenie wymaganej prawem kary.

Ad 3. Błogosławieństwa ewangeliczne są aktami cnót, zaś „owoce” są to rozkosze towarzyszące czynom cnotliwym; dlatego nic nie przeszkadza zaliczeniu łagodności do cnót, do błogosławieństw i do owoców. (115)

Artykuł 3.

CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ SKŁADNIKAMI UMIARKOWANIA ?

Wydaje się, że nie są, ponieważ:

1. Jak już powiedziano, łaskawość zmniejsza kary, a to Filozof przypisuje należącej do sprawiedliwości epichei¹). Zatem łaskawość nie jest składnikiem umiarkowania.

2. Umiarkowanie dotyczy pożądań. Natomiast łagodność i łaskawość nie dotyczą pożądań, lecz gniewu i odwetu, a wobec tego nie mogą być uważane za składniki umiarkowania.

3. Mówi Seneka²), że „człowiek, któremu przyjemność sprawiają srogie (116) czyny, może być uważany za pomyłonego”. Srogość zaś jest przeciwstawieniem łaskawości i łagodności. A ponieważ pomylenie jest przeciwstawieniem roz-tropności, zatem wydaje się, że łaskawość i łagodność są raczej składnikami roztropności niż umiarkowania.

Przeciwnego zdania jest Seneka³), który mówi, że „łaskawość jest umiarem ducha mającego władzę pomszczenia”. Również Cyncero⁴) zalicza łaskawość do składników umiarkowania.

Odpowiedź: Składniki każdej cnoty głównej są to cnoty spełniające podobną do niej funkcję w niektórych materiach drugorzędnych; funkcja ta polega na sposobie (modus), od którego zależy wartość danej cnoty i od którego pochodzi jej nazwa. Tak np. ład i miano sprawiedliwości polega na pewnej równości; męstwa — na pewnej mocy ducha; a umiarkowania — na hamowaniu bardzo gwałtownych pożądań przyjemności dotykowych. Łaskawość i łagodność również polegają na hamulcach, bo łaskawość zmniejsza pęd do karaniania, a łagodność łagodzi gniew, jak o tym przed chwilą była mowa⁵). Dlatego, tak łaskawość jak łagodność łączą się z umiarkowaniem jako z cnotą główną i są jej składnikami.

Ad 1. W zmniejszaniu kar należy zwrócić uwagę na dwie możliwości. Jeśli powodem zmniejszenia jest kierowanie się myślą prawodawcy, a nie literą prawa, zachodzi epicheia — słuszność. Jeśli jednak ono wynika z wewnętrznego usposobienia, dzięki któremu człowiek nie używa swej władzy do wymierzania kar, ma miejsce właściwa łaskawość. Dlatego to Seneka mówi³), że „łaskawość jest umiarkowaniem ducha mającego władzę pomszczenia”. To zaś usposobienie ducha pochodzi ze swoistej słodyczy uczuć, dzięki której człowiek ma wstręt do wszystkiego, co może -drugich zasmucić. Dlatego Seneka mówi³), że „łaskawość jest swego rodzaju miękkością (lenitas) ducha”. Natomiast, przeciwnie, twardość (austeritas) ducha zachodzi u człowieka, który nie wzdraga się zasmucać ludzi.

Ad 2. O łączności cnót drugorzędnych z głównymi raczej decyduje sposób cnoty, będący jej treścią, niż materia. Jak dopiero co powiedziano, łagodność i łaskawość zbiegają się z umiarkowaniem sposobem, choć nie zbiegają się pod względem materii. Ad 3. „Pomylenie-insanitas” jest chorobą, wynikłą z zepsucia zdrowia. Zdrowie ciała doznaje zepsucia przez odejście ciała od właściwego gatunkowi ludzkiemu porządku w organizmie. Niezdrowie zaś duszy oznacza odejście duszy od właściwej człowiekowi równowagi. Może to zajść albo w rozumie, gdy człowiek traci możliwość posługiwania się rozumem; albo w sile dążnościowej, np. gdy człowiek zatraci uczucie właściwe człowiekowi, dzięki któremu, jak mówi Etyka⁶), człowiek z natury ustosunkowuje się po przyjacielsku do wszystkich ludzi. Otóż „pomylenie” jako niezdrowie, polegające na niemożności posłużenia się rozumem, jest przeciwstawieniem roztropności. Natomiast rozkoszowanie się karami spadającymi na ludzi jest pomyleniem w wyniku chorobliwego zaniku uczuć ludzkich, z których pochodzi łaskawość.

Artykuł 4.

CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ NAJWIĘKSZYMI CNOTAMI ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Wartość cnoty polega głównie na tym, że skierowuje ona człowieka do szczęścia, a to polega na poznaniu Boga. Otóż łagodność jak najbardziej skierowuje człowieka do poznania Boga. Powiedziane jest bowiem w Liście Jakuba¹): „przyjmujcie z łagodnością słowo w was wszczepione”, oraz u Eklezjastyka²): „Bądź cierpliwy (mansuetus) ku słuchaniu słowa Bożego”. A w Liście do Demofila Dionizy pisze ³): „Przez swoją wielką łagodność Mojżesz stał się godny tego, że mu się Bóg objawił”.
2. Cnota jest tym większa, im jest przyjemniejsza Bogu i ludziom. Lecz łagodność ma wielkie wzięcie u Boga. Mówi bowiem Eklezjastyk⁴), że „co Mu się podoba, to wiara i cichość (mansuetudo)”. Dlatego Chrystus zaprasza nas szczególnie do naśladowania jego łagodności w słowach ⁵): „uczcie się ode mnie, żem cichy i pokornego serca”. Zaś Hilary pisze⁶), że „Chrystus przebywa w nas poprzez łagodność naszego umysłu”. Jest też łagodność bardzo przyjemna dla ludzi. Dlatego Eklezjastyk radzi⁷): „Synu, dzieła' swe spełniaj w cichości (in mansuetudine), a będziesz miłowan ponad pochwałę ludzką”. Z tego to powodu napisano w Księdze Przypowieści⁸), że „łaskawością umacnia się stolica króla”.
3. Augustyn pisze⁹), że „cichymi są ci, którzy są ustepliwi wobec niegodziwości i nie stawiają oporu złu, lecz zwyciężają zło dobrem”. To zaś należy raczej do miłosierdzia lub pobożności (pietas). Ta zaś wydaje się być największą z cnót, bo w objaśnieniu słów Apostoła¹⁰): „pobożność do wszystkiego jest pożyteczna”, glossa Ambrożego głosi, że „szczyt chrześcijańskiej religii polega na pobożności”.

Ale z drugiej strony cnoty te nie są uważane za główne, lecz dołącza się je do innych jako główniejszych.

Odpowiedź: Pewne cnoty nie są największe absolutnie i we wszystkim, lecz są największe pod pewnym względem i w pewnym rodzaju. Jest niemożliwe, by łaskawość i łagodność były cnotami absolutnie największymi, a to dlatego, ponieważ ich wartość pochodzi stąd, że odciągają od zła o tyle, że zmniejszają gniew i karę. Zaś

osiąganie dobra jest czymś bardziej doskonałym niż uniknięcie zła. Dlatego cnoty, które skierowują do dobra absolutnie (wprost), jak wiara, nadzieja, miłość, a nawet roztropność i sprawiedliwość, są absolutnie cnotami większymi niż łaskawość i łagodność.

Wszakże łaskawość i łagodność zajmują wybitne miejsce w gronie cnót stawiających opór popędom spaczonym. Bo nic nie przeszkadza duchowi ludzkiemu w swobodnym sądzie o prawdzie w takim stopniu, jak właśnie gniew, a to z powodu gwałtowności ataku. Otóż ten gniew uśmierza właśnie łagodność, która z tego powodu bardziej niż inna cnota czyni człowieka panem siebie. Dlatego Eklezjastyk upominan): „Synu, w cichości (mansuetudine) zachowaj duszę swoją”. Jednakże, ponieważ pożądanie przyjemności dotyku jest bardziej poniżające i ciągłej nękające, dlatego umiarkowanie, jak o tym wyżej powiedziano 12), uważa się za cnotę bardziej główną. Natomiast łaskawość, z powodu tego że zmniejsza kary, jest jak najbliższa miłości, a miłość jest największą spośród cnót, bo jej mocą spełniamy dobre dzieła dla bliźnich i usuwamy grożące im zło.

Ad 1. Łagodność przygotowuje człowieka na widzenie Boga w ten sposób, że usuwa przeszkody, a czyni to dwojako. Po pierwsze, jak o tym przed chwilą powiedziano, czyni człowieka panem siebie przez zmniejszenie gniewu. Po drugie sprawia, że człowiek nie sprzeciwia się słowom prawdy, a to sprzeciwianie się zachodzi często na skutek wzburzenia gniewem. Dlatego Augustyn mówi 13): „Być łagodnym znaczy nie sprzeciwiać się Pismu Bożemu, czy to gdy je rozumiemy jako potępiające jakiś nasz grzech, czy też gdy go nie rozumiemy, bo uważamy, że sami lepiej i trafniej znamy prawdę”.

Ad 2. Łagodność i łaskawość czynią człowieka przyjemnym Bogu i ludziom przez to, że dążą do tego samego skutku co i miłość, która jest największą cnotą, a skutkiem tym jest usunięcie zła zagrażającego bliźnim.

Ad 3. Miłosierdzie i pobożność schodzą się z łagodnością i łaskawością w tym, że dążą do tego samego skutku, którym jest uchronienie bliźniego od zła. Różnią się jednak pobudką. Pobożność (pietas) bowiem chroni bliźniego przed złem z szacunku, jaki ma w stosunku do kogoś wyższego, a więc Boga lub rodziców. Natomiast miłosierny usuwa zło grożące bliźniemu, bo z nim współczuje, to znaczy, że zło godzące w bliźniego zasmuca go, jak gdyby godziło w niego samego, o czym była mowa poprzednio 14), źródłem zaś tego jest przyjaźń, która sprawia, że przyjaciele razem cieszą się i smucą się. Łagodność zaś czyni to przez usunięcie pchającego do zemsty gniewu, a łaskawość czyni to samo z miękkości ducha, w tym znaczeniu, że sądzi, iż słuszną jest rzeczą, by ktoś nie był karany zbyt surowo.

ZAGADNIENIE 158.

O GNIEWLIWOŚCI. (117)

Z kolei należy zastanowić się nad wadami przeciwstawnymi. Najpierw nad gniewliwością, która jest przeciwstawieniem łagodności; następnie nad okrucieństwem, które jest przeciwstawieniem łaskawości. Gniewliwość zbadamy

szukając odpowiedzi na osiem pytań: 1. Czy wolno kiedykolwiek gniewać się? 2. Czy gniew jest grzechem? 3. Czy jest grzechem śmiertelnym? 4. Czy jest najcięższym z grzechów? 5. Jakie są postacie gniewu? 6. Czy gniew jest grzechem głównym? 7. Jakie są jego córki? 8. Czy gniewowi odpowiada jakaś wada przeciwstawna?

Artykuł 1.

CZY GNIEWANIE SIĘ JEST DOZWOLONE ?

Wydaje się, że nie wolno gniewać się, ponieważ:

1. Wyjaśniając słowa Mateusza¹) „kto się gniewa na brata swego” itd., Hieronim mówi, że „w niektórych rękopisach dodane są tu słowa: bez przyczyny. Jednakże w rękopisach nie budzących wątpliwości zdanie to jest bezwarunkowe i gniewanie się jest całkowicie zakazane”, zatem nigdy nie wolno gniewać się.
2. Według Dionizego²): „być bez rozumu, oto zło duszy”. Lecz gniew zawsze jest bezrozumny, co stwierdza Filozof w słowach³): „gniew nie w zupełności idzie za rozumem”. Zaś Grzegorz mówi⁴), że „gdy gniew ugodzi w spokojny umysł, wprowadza weń rozdarcie i zamieszanie”. A Kasjan pisze⁵): „Z jakiego bądź powodu wybucha, gniew zaślepia wzrok serca”. Wobec tego gniewanie się zawsze jest czymś złym.
3. Gniew jest popędem do zemsty⁶), mówi glossa⁷) do słów Pisma św.⁸) „Nie miej w nienawiści brata twego w sercu swoim”. Lecz pożądanie zemsty nie wydaje się być czymś dozwolonym, bo to należy zostawić Bogu, według słów Pisma św.⁹): „Mojać jest pomsta.” Zatem widoczne jest, że gniewanie się jest zawsze złe.
4. Cokolwiek nas odwodzi od podobieństwa z Bogiem jest złe. Lecz gniewanie zawsze nas odwodzi od podobieństwa z Bogiem, ponieważ, jak podaje Księga Mądrości¹⁰), „ty, Panie, sądzisz łagodnie”.

Stanowisko przeciwne zajmuje Chryzostom w powiedzeniu¹¹): „Jest winnym, kto gniewa się bez przyczyny; kto gniewa się, bo ma do tego powód, nie jest winny. Gdyby bowiem zabrakło gniewu, ani nauka nie postąpiłaby, ani sądy nie ostałyby się, ani występki nie byłyby powściągnięte”. Zatem gniewanie się nie zawsze jest złem. Odpowiedź: Należy stwierdzić, że ściśle biorąc gniew jest to jedna z namiętności zmysłowej siły dążnościowej, która od niego nosi nazwę siły gniewliwej, jak o tym była mowa wyżej¹²), przy omawianiu namiętności. Tu należy zwrócić uwagę na to, że w namiętnościach duszy może znajdować się zło w dwojaki sposób. Tak więc są namiętności złe w swym rodzaju, a rodzaj ten pochodzi od przedmiotu namiętności. Tak np. zazdrość w swym rodzaju zawiera jakieś zło, bo jest smutkiem z dobra bliźnich, co samo przez się jest niezgodne z rozumem. Dlatego tak pojęta zazdrość według Filozofa¹³) ma smak zła. Tego jednak nie można powiedzieć o gniewie, który jest dążeniem do odwetu, co może być dobre lub złe. Inny znowu sposób, w jaki zachodzi zło w jakiejś namiętności, polega na jego ilości (wielkości), to znaczy, jeśli jest za wielka lub za mała. W ten to sposób zachodzi zło w gniewie. Mianowicie człowiek może gniewać się za dużo lub za mało niezgodnie ze zdrowym rozumem. Jeśli zaś ktoś gniewa się zgodnie z wymogiem zdrowego rozumu, jego gniew jest godny pochwały.

Ad 1. Stoicy uważali gniew i wszystkie inne namiętności za afekty pozarozumowe, i dlatego zarówno gniew jak i wszystkie inne namiętności uważali za złe; była o tym mowa wyżej, przy Sposobności omawiania namiętności¹⁴), Hieronim zaś mówi tu o gniewie przeciw bliźniemu z zamierzeniem dlań zła. Natomiast według perypatetyków, z którymi zgadza się Augustyn¹⁵), gniew i inne namiętności duszy to po prostu ruchy zmysłowej siły dążnościowej, niezależnie od tego, czy są czy nie są kierowane rozumem. Stosownie do tego gniew nie zawsze jest złem.

Ad 2. Dwojako może mieć się gniew do rozumu. Jeśli wyprzedza rozum i odciąga go od jego prawości, gniew ma cechy zła. Jeśli jednak wynika z rozumu, mianowicie jeśli popęd zmysłowy powstaje przeciw występkom zgodnie z porządkiem rozumu, taki gniew jest dobry i nazywa się gniewem z gorliwości. Stąd Grzegorz wyraża się¹⁶): „Należy jak najbardziej czuwać, aby gniew, który jest narzędziem cnoty, nie zapanował nad rozumem; by nie przewodził jako wódz, lecz by jako sługa gotów do posłuszeństwa nigdy nie wychylał się spoza rozumu”. Taki gniew, choć w samym dokonywaniu aktu w pewien sposób przeszkadza sądowi rozumu, to jednak nie unicestwia prawości rozumu. Stąd to Grzegorz mówi¹⁶), że „gniew gorliwy wzburza spojrzenie rozumu, ale gniew występny zaślepia go”. Przerwa w działaniu rozumu przy dokonywaniu tego, nad czym rozum już zastanowił się, wcale nie sprzeciwia się cnotcie, bo przecież zastanawianie się podczas czynności nad tym, co należy czynić, przeszkadza nawet wykonaniu dzieła sztuki.

Ad 3. Pragnienie odwetu (vindicta) (118) celem zaszkodzenia karanemu jest niedozwolone, natomiast godne pochwały jest chcenie odwetu dla ukrócenia występku i zachowania dobra wynikającego ze sprawiedliwości. I do tego może dążyć popęd zmysłowy pod kierownictwem rozumu. Odwet dokonany zgodnie z porządkiem sądu jest dziełem Boga, a władza karząca według Apostoła¹⁷) jest Jego sługą.

Ad 4. Możemy i powinniśmy być do Boga podobni w dążeniu do dobra, ale nie możemy w pełni stać się do Niego podobni sposobem dążenia, ponieważ w Bogu nie ma popędów zmysłowych, właściwych człowiekowi, których ruchy mają podlegać rozumowi. Dlatego mówi Grzegorz¹⁶), że „potęga działalności gniewu przeciw występkom zależy od uległości rozumowi”.

Artykuł 2.

CZY GNIEW JEST GRZEchem ?

Wydaje się, że gniew nie jest grzechem, ponieważ:

1. Grzech jest czymś niezasługującym, natomiast, jak mówią księgi Etyki¹), namiętności nie są ani nie zasługujące ani naganne. Stąd wniosek, że żadna namiętność nie jest grzechem. A ponieważ, jak wyżej powiedziano²), gdy była mowa o namiętnościach, gniew jest namiętnością, wobec tego nie jest grzechem.
2. W każdym grzechu zachodzi zwrócenie się do jakiegoś dobra zamiennego (bonum commutabile). Natomiast przez gniew człowiek zwraca się nie ku jakiemuś dobru zamiennemu, lecz ku złu innego człowieka, a więc nie grzeszy.
3. „Jeśli człowiek nie może czegoś uniknąć, nie grzeszy”, pisze Augustyn³). Otóż człowiek nie może uniknąć gniewu, co wyraża objaśnienie do słów Psalmu⁴) „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie” słowami: „poruszenie gniewu nie zależy od naszej

mocy”. A Filozof to potwierdza mówiąc⁵), że „człowiek rozgniewany działa ze smutkiem”; a ponieważ smutek jest czymś, czego wola nie chce, a więc gniew nie jest grzechem.

4. Grzech jest sprzeczny z naturą, jak mówi Jan Damasceński⁶). Lecz gniew nie jest sprzeczny z naturą człowieka, bo jest czynnością władzy wrodzonej, zwanej instynktem walki. (119) Stąd nawet Hieronim w pewnym liście zauważa⁷), że „gniewać się jest rzeczą ludzką”.

Przeciwnie stanowisko zajmuje jednakże Apostoł⁸): „Wszelka gorzkość i gniew... niech będą odjęte od was”.

Odpowiedź: Jak już powiedziano wyżej⁹), gniew w znaczeniu właściwym jest nazwą namiętności. Otóż namiętność zmysłowych sił dążeńiowych jest dobra o tyle, o ile nią kieruje rozum. Jest zła, jeśli wyklucza porządek rozumowy. Ten zaś porządek rozumowy w gniewie można brać pod uwagę według stosunku gniewu do dwu rzeczy. Po pierwsze do tego, do czego zmierza, a tym jest pomsta (vindicta), odwet. Tutaj, jeśli ktoś zmierza do pomsty zgodnej z porządkiem rozumowym, wtedy dążenie gniewu jest godne pochwały i gniew taki zwie się gniewem gorliwości. Jeśli jednak ktoś zmierza do tego, by pomsta była dokonana w sposób w czymkolwiek niezgodny z porządkiem rozumowym, np. gdy chce ukarać kogoś, kto na karę nie zasłużył, albo dotkliwiej niż zasłużył, lub bez zbadania sprawy, jakiego domaga się procedura prawna, albo nie dla powinnego celu, którym jest zachowanie sprawiedliwości albo naprawienie winy, zachodzi spaczona dążność gniewu, i wtedy taki gniew jest występny.

Ale ten porządek rozumowy w gniewie można też brać pod uwagę z punktu widzenia sposobu gniewania się. Poruszenie gniewu nie powinno być przesadnie zapalczywe. Jeśli gniew, albo wewnątrz człowieka albo w jego upuście na zewnątrz, jest nieumiarkowany, wtedy gniew nie jest bezgrzeszny, chociażby ktoś zmierzał do pomsty słusznej.

Ad 1. Ponieważ namiętność może być albo nie być kierowana rozumem, dlatego, brana niezależnie od kierowania przez rozum, nie jest ani zasługująca ani nie zasługująca, czyn godna pochwały i nagany. Ponieważ jednak namiętność ze swej natury podlega kierownictwu rozumu, z tego punktu widzenia może zasługiwać na nagrodę i pochwałę, jeśli kieruje się rozumem, a na karę i nagane, jeśli się rozumem nie kieruje. Stąd to Filozof wyraża się¹), że „człowieka chwalimy lub ganimy zależnie od sposobu gniewania się”.

Ad 2. Gniewający się zamierza zło bliźniego nie dla zła, lecz dla pomsty, ku której zwraca się jego dążność jako do pewnego dobra zmiennego. (120)

Ad 3. Człowiek jest panem tego co czyni dzięki sądowi rozumu. Dlatego poruszenia wyprzedzające sąd rozumu nie podlegają jego władzy ogólnie biorąc; to znaczy, że mogą powstawać niezależnie od rozumu. Jednakże, gdy poruszenie takie powstanie, rozum jest w mocy unieszkodliwić każdy taki ruch brany z osobna. Powiedzenie, że „poruszenie gniewu nie zależy od mocy człowieka”, należy rozumieć, że nie jest w mocy człowieka sprawić, by żadne poruszenie gniewu w nim nie powstało. Ponieważ jednak poszczególne poruszenia w pewien sposób podlegają władzy człowieka, dlatego, jeśli dane poruszenie jest nieporządne, nie jest wolne od cech grzechowych. Wyrażenie Filozofa, że „rozgniewany działa ze smutkiem”, nie powinno być rozumiane jakoby powodem jego smutku było to, że się gniewa;

powodem tym jest wyrządzona mu krzywda. I ten to smutek powoduje w nim dążenie do pomsty.

Ad 4. Siła gniewliwa w człowieku podlega rozumowi z natury rzeczy, dlatego jej czynność o tyle jest czymś dla człowieka naturalnym, o ile jest według rozumu; jest zaś sprzeczna z ludzką naturą, gdy jest poza rozumem.

Artykuł 3.

CZY KAŻDY GNIEW JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że każdy gniew jest grzechem śmiertelnym, ponieważ:

1. Powiedziane jest w Księdze Joba¹): „Zaiste gniew zabija głupiego”, a jest tu mowa o zabiciu duchowym, co oznacza grzech śmiertelny.

Ad 2. Tylko grzech śmiertelny zasługuje na potępienie wieczne. Lecz gniew zasługuje na wieczne potępienie, bo pisze Mateusz²): „każdy, który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu”. W objaśnieniu zaś tego znajdujemy³), że w tych słowach, mianowicie „sąd, rada i ogień piekielny”, są wyrażone stopnie kary wieczne!, zależnie od sposobu grzeszenia.

3. Co się sprzeciwia miłości jest grzechem śmiertelnym. Otóż, jak to wynika z objaśnienia Hieronima do słów Mateusza⁴): „który się gniewa na brata swego” itd., gdzie mówi, że „to jest przeciw miłości bliźniego”, gniew ze swej istoty jest sprzeczny z miłością.

Coś przeciwnego jednak podaje objaśnienie do słów Psalmu⁵): „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie”, mianowicie: „Gniew jest grzechem lekkim, jeśli nie prowadzi do skutku”.

Odpowiedź: Poruszenie gniewu, jak powiedziano w artykule poprzednim, może być nieporządne i grzeszne dwojako. W pierwszy sposób ze strony przedmiotu pożądanego, jak gdy kto pożąda niesprawiedliwej pomsty. Tutaj z samego swego rodzaju gniew jest grzechem śmiertelnym, bo sprzeciwia się miłości i sprawiedliwości. Może się jednak zdarzyć, że takie pożądanie jest grzechem lekkim z powodu niepełności czynu. Tę zaś niepełność można brać pod uwagę albo ze strony osoby pożądanego, np. gdy atak gniewu wyprzedza sąd rozumu; albo ze strony tego, czego ktoś pożąda, np. gdy ktoś pożąda pomścić się w sposób tak nieznaczny, że można to uważać prawie za nic, tak że czyn, jaki z gniewu wyniknie, nie jest grzechem śmiertelnym. Np. jeśli ktoś lekko pociągnie chłopca za włosy, itp.

Drugi sposób, w jaki zachodzi nieporządek w ruchu gniewu, polega na sposobie gniewania się, np. jeśli ktoś wewnątrz zbyt przesadnie wrze gniewem lub jeśli zbyt daje upust gniewowi na zewnątrz. Tutaj gniew jako taki nie ma cech grzechu śmiertelnego. Może się jednak zdarzyć, że staje się grzechem śmiertelnym, np. gdy ktoś na skutek gwałtownego gniewu przestaje miłować Boga lub bliźniego.

Ad 1. Z przytoczonych słów wcale nie wynika, że każdy gniew jest grzechem śmiertelnym, lecz tylko, że głupich zabija gniew duchowo o tyle, że na skutek nie powściągnięcia gniewu rozumem popadną w jakieś grzechy śmiertelne, np. bluźnierstwo przeciw Bogu, lub krzywdy przeciw bliźniemu.

Ad 2. To zdanie Pana Jezusa o gniewie jest jakby rozszerzeniem prawa „kto by zabił, będzie winien sądu”⁶). Mówił więc tu Pan Jezus o takim poruszeniu gniewu, którym

ktos požąda zabicia. bliźniego albo wyrządzenia mu jakiegokolwiek ciężkiej krzywdy. Takie požądanie, jeśli do niego dojdzie zgoda rozumu, bez wątpienia jest grzechem śmiertelnym.

Ad 3. W wypadku, kiedy gniew jest zaprzeczeniem miłości, staje się grzechem śmiertelnym. Ale, jak dopiero powiedziano, to nie zachodzi zawsze.

Artykuł 4

CZY GNIEW JEST NAJCIEŻSZYM GRZECEM ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. „Nic bardziej odpychającego nad spojzenie oszalałego gniewem, i nic brzydszego niż gniewliwa twarz, a jeszcze bardziej dusza”, mówi Chryzostom1).
2. Im grzech jest szkodliwszy, tym jest gorszy, ponieważ, jak zauważa Augustyn2), „coś jest złe, bo szkodzi”. Otóż gniew jest najszkodliwszy, bo odbiera człowiekowi rozum, dzięki któremu jest on panem siebie samego. Mówi bowiem Chryzostom1), że „nie ma różnicy między gniewem a wariactwem; jest to jakby jakiś chwilowy demon, a nawet coś gorszego niż opętanie przez demona”.
3. Poruszenia wewnętrzne rozsądza się według ich zewnętrznych skutków. Otóż skutkiem gniewu jest zabójstwo, które jest najcięższym grzechem.

Ale z drugiej strony, ponieważ gniew ma się tak do nienawiści jak źdźbło do pnia, gniew nie jest najcięższym grzechem. Píše bowiem Augustyn 3): „Niechże gniew nie wyrasta w nienawiść i nie czyni pnia ze źdźbła”.

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedziano4), nieporządek gniewu pochodzi albo z niewłaściwości požadanego przedmiotu, albo z niewłaściwego sposobu gniewania się. Biorąc pod uwagę to, do czego gniewający się zmierza, gniew wydaje się być najmniejszym z grzechów, bo požąda zła kary dla kogoś, ale przez wzgląd na dobro, którym jest pomsta. Dlatego ze strony požadanego zła grzech gniewu jest podobny do grzechów zmierzających do zła bliźniego, a więc do zazdrości i nienawiści. Jednakże nienawiść zmierza do zła bliźniego dla wyrządzenia mu zła, zaś zazdrość požąda zła bliźniego dla zaspokojenia żądry własnej chwały. Natomiast gniewliwy požąda zła bliźniego jako naleźnej pomsty. Z tego wynika, że nienawiść jest grzechem cięższym niż zazdrość, a zazdrość cięższym niż gniew, jako że gorsze jest požądanie zła jako zła niż jako dobra; i gorzej jest požądać zła dla dobra zewnętrznego, jak cześć lub chwała, niż dla moralnego dobra sprawiedliwości.

Natomiast ze strony dobra, ze względu na które zagniewany požąda zła, gniew jest podobny do grzechu (zwykłej) požadliwości, która dąży do jakiegoś dobra. Tutaj, patrząc na rzecz bezwzględnie, grzech gniewu wydaje się mniejszy niż grzech požadliwości, jako że dobro sprawiedliwości, Którego požąda zagniewany, jest lepsze niż dobro polegające na przyjemności lub użyteczności, którego pragnie požadliwy. Stąd to Filozof wyraża się5): „niepowściągliwy w požadliwości jest brzydszy niż niepowściągliwy w gniewie”.

Jeśli zaś chodzi o nieporządek polegający na sposobie gniewania się, gniew wybija się gwałtownością i szybkością poruszenia. Wyraża to Księga Przypowieści6): „Gniew nie ma miłosierdzia ani nagła zapalczywość, a popędliwość wzruszonego ducha kto będzie mógł znieść?” Stąd też Grzegorz wyraża się7): „Gdy człowieka

rozpali gniew, jego serce bije, ciało trzęsie się, język się płacze, twarz płonie ogniem, oczy stają się zdziczałe i nie poznają znajomych; wrzeszczy nie wiedząc co mówi”.

Ad 1. Chryzostom mówi tu o brzydocie zewnętrznego zachowania się wynikłego z napadu gniewu.

Ad 2. Zarzut ten odnosi się do nieporządku w sposobie, w jaki gniew wyraża się; sposób ten wynika z gwałtownego napadu gniewu, o czym była mowa dopiero co.

Ad 3. Zabójstwo w niemniejszym stopniu pochodzi z nienawiści lub zazdrości niż z gniewu. A jednak gniew jest lżejszym (grzechem), ponieważ ma na uwadze wzgląd sprawiedliwości, jak o tym powiedziano przed chwilą.

Artykuł 5.

CZY FILOZOF TRAFNIE OKREŚLIŁ POSTACIE ZAGNIEWANIA ?

1. Wydaje się, że Filozof nietrafnie określił postacie zagniewania mówiąc¹): „zagniewani albo są porywczy, albo mają uraz, albo są nieubłagani lub twardzi. (121) Ponieważ on sam „mających uraz” określa jako tych, „których gniew z trudnością ustępuje i trwa przez dłuższy czas”, a to zależy od okoliczności czasu. Wydaje się zatem, że zależnie od innych okoliczności, może być więcej postaci gniewu.

2. Filozof mówi tamże, że „nieubłagani lub twardzi” są ci, „których gniew nie ustąpi bez bicia. lub karania”. Lecz, ponieważ to należy do nieustępliwości gniewu, dlatego wydaje się, że twardzi są tacy sami jak urażliwi.

3. Pan Jezus podał trzy stopnie gniewu, mówiąc²): „który się gniewa na brata swego”, „kto by rzekł bratu swemu: głupcze”, oraz „kto by rzekł bratu swemu: szalony”. Te zaś stopnie nie mają nic wspólnego z postaciami podanymi przez Filozofa. Z tego wniosek, że powyższy podział gniewu nie jest właściwy.

Jednakże Grzegorz z Nyssy zajmuje stanowisko od tego odmienne mówiąc³), że trzy są postacie zagniewania: gniew zwany „zapalczywym”, gniew „maniacki”, mający cechy choroby umysłu, oraz zaciekłość. (122) Te trzy postacie udają się pokrywać z postaciami podanymi przez Filozofa. Grzegorz bowiem pod „gniewem zapalczywym” rozumie gniew mający początek i ruch przypisywany przez Filozofa¹) porywczym; przez gniew maniacki rozumie gniew trwały i zadawniony, co Filozof przypisuje mającym uraz; zaciekłość zaś określa jako gniew obliczający czas na, wywarcie zemsty, co Filozof przypisuje nieubłaganym. Podział ten znajdujemy też u Jana Damasceńskiego⁴). Z tego wniosek, że podział dokonany przez Filozofa jest właściwy.

Odpowiedź: Rozróżnienia Filozofa można odnieść albo do gniewu jako namiętności albo do gniewu jako grzechu. O pierwszym była mowa poprzednio przy omawianiu namiętności⁵). Grzegorz z Nyssy i Jan Damasceński zdają się to właśnie mieć na myśli. Tutaj zajmiemy się różnicą tych postaci w odniesieniu do grzechu gniewu, co miał na myśli Filozof.

Nieporządek gniewu można badać ze względu na jego powstanie i ze względu na jego trwanie. Jeśli chodzi o powstanie gniewu, ludzie pobudliwi, „porywczy”, popadają w gniew szybko i z byle jakiego powodu. Jeśli chodzi o trwałość gniewu, chodzi tu o zbytnią jego długotrwałość, co może zająć w dwojaki sposób. Po pierwsze,

ponieważ przyczyna gniewu, a jest nią zadana krzywda, zbyt długo pozostaje w pamięci człowieka, skąd pochodzi długotrwały ich smutek, co znowu powoduje, że są sami dla siebie ciężcy i gorzcy (graves et amari). Po drugie ze strony pomsty, której ktoś szuka z upartą pożądlivością. To odnosi się do ludzi nieubłaganych i twardych, którzy nie porzucają gniewu, dopóki nie wymierzą kary.

Ad 1. W postaciach, o jakich mowa, uwagę zwrócono głównie nie na czas, lecz na łatwość, z jaką człowiek wpada w gniew (pobudliwość), lub trwałość w gniewie.

Ad 2. Obydwaj, zarówno gorzki jak nieubłagany, mają gniew trwający długo, ale u każdego z nich zachodzi z Innego powodu. U gorzkich gniew trwa długo z powodu długotrwałego smutku, który trzymają zamknięty w sobie; a ponieważ nie wybuchają gniewem na zewnątrz, nie mogą skorzystać z perswazji ludzkiej. Sami też nie zdobywają się na porzucenie gniewu; gniew ten w nich wygasa wtedy, gdy po upływie długiego czasu wypali się w nich smutek. Natomiast w nieubłaganych gniew trwa długo na skutek silnego pragnienia pomsty, dlatego u nich czas nie leczy gniewu, który uspakaja się tylko przez wymierzenie kary.

Ad 3. Stopnie gniewu wyliczone przez Pana Jezusa nie dotyczą odrębnych postaci gniewu, lecz odnoszą się do stopniowego rozwoju czynu ludzkiego⁶). Ten proces zaczyna się od poczęcia gniewu w sercu i tego dotyczą słowa:

„który się gniewa na brata swego”. Jego drugi stopień polega na okazaniu gniewu na zewnątrz przez jakieś objawy zewnętrzne, ale jeszcze nie przez skutek. Tego dotyczą słowa: „kto by rzekł bratu swemu: głupcze”. Trzeci stopień zachodzi wtedy, gdy ktoś poczęty wewnątrz grzech doprowadza do skutku. Skutkiem zaś właściwym gniewowi jest zaszkodzenie drugiemu przez pomstę. Najmniejszą zaś szkodą jest zemsta wymierzona tylko słowami, i tego dotyczy wyrażenie: „kto by rzekł bratu swemu: szalony”. Z tego wynika, że drugie dodaje coś do pierwszego, a trzecie do obydwu poprzednich. Dlatego, jeśli pierwsze jest grzechem śmiertelnym w wypadku, o jakim mówi Pan Jezus⁷), to tym więcej dwa inne. Stąd też do każdego są dołączone odpowiednie zapowiedzi dotyczące rodzaju kary. W pierwszym jest sąd. Nie jest to jeszcze skazanie, ponieważ, jak mówi Augustyn⁸), „w sądzie można się jeszcze bronić”. W drugim jest podana „rada”, w której sędziowie naradzają się nad tym, na jaką karę należy skazać. W trzecim zaś podaje „ogień piekielny”, co już jest wyraźnym wyrokiem i skazaniem.

Artykuł 6.

CZY NALEŻY GNIEW ZALICZYĆ DO GRZECHÓW GŁÓWNYCH ?

Wydaje się, że nie powinno się zaliczać gniewu do grzechów głównych, ponieważ:

1. Gniew rodzi się ze smutku, a smutek jest grzechem głównym, zwanym lenistwo.
2. Nienawiść jest cięższym grzechem niż gniew, a więc bardziej niż gniew zasługuje na zaliczenie do grzechów głównych.
3. W objaśnieniu do słów Przypowieści¹): „Człowiek gniewliwy wzbudza zwady”, powiedziano 2) tak: „Gniewliwość jest bramą dla wszelkich występków; jeśli ją

zamkniesz, dasz cnotom pokój wewnętrzny; jeśli ją otworzysz, duch zbroi się do wszelkiej zbrodni”. Otóż żaden grzech główny nie jest źródłem wszystkich grzechów w ogólności, lecz tylko niektórych określonych. Tak więc gniewu nie powinno się włączać w grzechy główne.

Temu sprzeciwia się fakt, że Grzegorz³⁾ zalicza gniew do grzechów głównych. Odpowiedź: Jak wynika z tego co już wyżej powiedziano⁴⁾, grzechem głównym jest ten, z którego rodzą się liczne grzechy. Otóż gniew ma w sobie dwa zarody, z których mogą zrodzić się liczne grzechy. Pierwszym jest jego przedmiot, który ma w sobie cechy pociągające do pożądania go; jak powiedziano wyżej, przedmiotem gniewu jest pomsta godna pożądania przez wzgląd na jej sprawiedliwość i chesność, co dzięki swej powadze daje zachętę. Drugim jest siła popędu, którym gniew wtrąca umysł w dokonywanie wszelkiego rodzaju nieporządných czynów. Jest więc rzeczą jasną, że gniew jest grzechem głównym.

Ad 1. Smutek, z którego pochodzi gniew, w większości wypadków nie jest tym samym co grzech lenistwa, lecz jest uczuciem smutku powstałego z doznanej krzywdy.

Ad 2. Jak wynika z tego, co już powiedziano⁵⁾, do Istoty grzechu głównego należy to, iż ma on za cel coś tak bardzo pożądanego, że z powodu pożądania tego celu ludzie popełniają wiele grzechów. Otóż gniew, który pożąda zła ze względu na dobro, ma cel bardziej pociągający niż nienawiść, która pożąda zła ze względu na zło; dlatego raczej gniew jest grzechem głównym niż nienawiść.

Ad 3. Uważa się gniew za „drzwi grzechów”, ale tym jest gniew tylko ubocznie, mianowicie przez to, że usuwa przeszkodę grzechu przez paraliżowanie sądu rozumu, który to sąd odciąga człowieka od złego. Natomiast bezpośrednio i sam przez się gniew jest przyczyną niektórych grzechów specjalnych, które noszą nazwę „córek gniewu”.

Artykuł 7.

CZY TRAFNIE PRZYPISUJE SIĘ GNIEWOWI SZEŚĆ CÓREK ?

Wydaje się, że nie trafnie przypisuje się gniewowi sześć córek: kłótność, nadętość umysłu, obelżywość, krzykliwość, oburzanie się, bluźnienie. (123)

1. Izydor bowiem uważa 1) bluźnierstwo za córkę pychy, a więc nie powinno się bluźnierstwa uważać za córkę gniewu.

2. Ponieważ, jak mówi Augustyn²⁾, nienawiść rodzi się z gniewu, zatem powinna ona być zaliczona do córek gniewu.

3. Nadętość umysłu wydaje się być tym samym co pycha. Pycha zaś nie jest córką jakiegoś grzechu, lecz matką wszystkich grzechów, jak to podaje Grzegorz³⁾. Zatem nadętość umysłu nie powinna być zaliczana do córek gniewu.

Temu sprzeciwia się jednak fakt, że Grzegorz³⁾ te właśnie córki gniewu wylicza.

Odpowiedź: Na gniew można patrzeć trojako. po pierwsze, jako na pozostający jeszcze w sercu. W tym rozumieniu gniewu rodzą się zeń dwa grzechy. Oburzenie (indignatio) polega na zwróceniu się gniewu przeciw komuś w założeniu, że jest on

niegodny (indignus), by coś takiego przeciw oburzającemu się śmiał uczynić. (124) Nadętość umysłu jest grzechem osobnym; zagniewany przemyśliwa nad sposobami wywarcia zemsty i takimi myślami przepęlnia swój umysł. Wyraża to Job w słowach 4): „Izali mądry... napełni gorącością żołądek swój”.

Po drugie można rozróżnić gniew już objawiający się w języku. Tutaj może z gniewu pochodzić dwojaki nieporządek. Jeden polega na sposobie okazywania gniewu drogą mowy, jak o tym wyżej powiedziano⁵⁾ o takim, który mówi bratu swemu: głupcze. To nazywa się krzykiem, który należy rozumieć jako gadanie nieporządne i bez sensu. Drugi nieporządek polega na wybuchaniu słowami krzywdzącymi, które, jeśli są zwrócone przeciw Bogu, zwą się bluźnierstwem; jeśli przeciw ludziom, obelgą. Można wreszcie, po trzecie, patrzeć na gniew przechodzący już w czyny. Z tak pojętego gniewu rodzą się kłótnie, a pod tym pojęciem mieszczą się wszystkie faktyczne szkody, jakie ktoś na skutek gniewu wyrządza bliźnim.

Ad 1. Bluźnierstwo, które ktoś popełnia z rozmysłu, rzeczywiście pochodzi z pychy człowieka, który podnosi się przeciw Bogu; ponieważ, jak mówi Eklezjastyk⁶⁾: „początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga”, to znaczy, że pierwszy objaw pychy polega na zaprzestaniu czci Bogu⁷⁾, z tego zaś pochodzi bluźnierstwo. Otóż bluźnierstwo, w które ktoś wpada na skutek wzburzenia ducha, pochodzi z gniewu.

Ad 2. Chociaż nienawiść niekiedy pochodzi z gniewu, to jednak rodzi się ona bezpośrednio z jeszcze dalszej przyczyny, a jest nią smutek, podczas gdy miłość rodzi się z przyjemności. Gdy ktoś dozna smutku, niekiedy wpada w gniew, a niekiedy w nienawiść. Dlatego trafniej jest uważać, że nienawiść rodzi się z lenistwa duchowego niż z gniewu.

Ad 3. Nadętość umysłu należy rozumieć nie za pychę, lecz za pewne usiłowanie albo śmiałość człowieka w zamierzaniu zemsty; zaś śmiałość jest wadą przeciwstawną męstwu.

Artykuł 8.

CZY JEST JAKIŚ GRZECH PRZECIWSTAWNY GNIEWLIWOŚCI POCHODZĄCY Z BRAKU GNIEWU ?

Wydaje się, że nie ma żadnego grzechu przeciwstawnego gniewliwości, a wynikającego z braku gniewu, ponieważ:

1. To, przez co człowiek upodabnia się do Boga, nie jest grzeszne. A ponieważ człowiek całkowicie wolny od gniewu jest podobny do Boga, który „sądzi łagodnie”¹⁾, nie wydaje się, by było grzesznym, jeśli ktoś jest całkowicie wolny od gniewu.
2. Brak czegoś, co jest bezużyteczne, nie jest grzechem. A ponieważ, jak dowodzi Seneka²⁾, popęd gniewu jest bezużyteczny, dlatego brak gniewu nie jest czymś grzesznym.
3. Według Dionizego³⁾, „zło człowieka polega na byciu poza rozumem”. Otóż skoro usuniemy wszelki popęd gniewu, nadal pozostanie nietknięty sąd rozumu. Z tego widać, że brak gniewu nie powoduje żadnego grzechu.

Jednakże przeciwnego zdania jest Chryzostom⁴) mówiąc: „Kto ma powód, a nie gniewa się, grzeszy. Nerozumna bowiem cierpliwość sieje występki, karmi niedbalstwo, i do złego zaprasza nie tylko ludzi złych, ale nawet dobrych”.

Odpowiedź: Gniew może oznaczać albo prosty ruch woli ku wymierzeniu kary nie pod naciskiem namiętności (gniewu), lecz na podstawie sądu rozumu. Brak takiego rodzaju gniewu jest bez wątpienia grzechem. W ten sposób pojmuje gniew Chryzostom mówiąc⁴): „Gniewanie się, gdy jest powód, nie jest gniewliwością, lecz sądem, jako że gniewliwość we właściwym znaczeniu jest to wzburzenie namiętności”. Kto bowiem gniewa się, bo ma ku temu (słuszną) przyczynę, jego gniew nie pochodzi z namiętności, i dlatego mówi się o nim, że dokonuje aktu sądu, a nie że gniewa się. Można jednakże brać gniew w znaczeniu ruchu popędu zmysłowego, który łączy się z namiętnością i zmianami w ciele. Taki ruch jest u człowieka koniecznym następstwem prostego ruchu woli, jako że natura ludzka jest taka, że jeżeli nie znajdzie jakaś przeszkoda, popędy niższe powstają z powstaniem wyższych i za nimi idą. Dlatego nie może być całkowicie nieobecnym ruch gniewu w popędzie zmysłowym, chyba że go ktoś stłumi, lub jeśli ruch woli jest bardzo słaby. Z tego wynika, że także brak gniewu jako namiętności jest czymś wadliwym, podobnie jak brak ruchu woli ku wymierzeniu kary zgodnie z sądem rozumu.

Ad; 1. Kto wcale nie gniewa się, gdy trzeba się gniewać, naśladuje wprawdzie Boga wolnością od namiętności, ale nie naśladuje Boga w karaniu w wyniku sądu.

Ad 2. Namiętność gniewu jest użyteczna, podobnie zresztą jak wszystkie inne ruchy popędów zmysłowych, po to, by człowiek szybciej wykonywał to, co nakazuje rozum⁵). W przeciwnym bowiem razie popędy zmysłowe w człowieku byłyby niepotrzebne, a przecież „natura niczego nie czyni bez potrzeby”⁶).

Ad 3. Gdy człowiek czyni coś nieporządnie, sąd rozumu jest przyczyną nie tylko prostego ruchu woli, lecz także, jak przed chwilą powiedziano, namiętności popędu zmysłowego. Dlatego, jak usunięcie skutku jest znakiem usunięcia przyczyny, tak również brak gniewu jest znakiem braku sądu rozumu.

ZAGADNIENIE 159.

O OKRUCIEŃSTWIE

Następnie trzeba rozpatrzyć zagadnienie okrucieństwa, a zrobimy to szukając odpowiedzi na dwa pytania: 1. Czy okrucieństwo jest przeciwstawieniem łaskawości? 2. Jaki jest stosunek okrucieństwa do surowości i dzikości?

Artykuł 1.

CZY OKRUCIEŃSTWO PRZECIWSTRAWIA SIĘ ŁASKAWOŚCI ?

Wydaje się, że okrucieństwo nie jest przeciwstawieniem łaskawości, ponieważ: 1. Seneka pisze¹), że „okrutnikami nazywamy tych, którzy przebijają miarę w karaniu”, a to jest sprzeczne ze sprawiedliwością. Łaskawość zaś nie jest składnikiem sprawiedliwości, lecz umiarkowania.

2. Mówi Jeremiasz²): „okrutny jest i nie zlituje się”, a więc okrucieństwo wydaje się przeciwstawiać miłosierdziu, które, jak wyżej powiedziano³), nie jest tym samym co łaskawość.

3. Jak już powiedziano⁴), łaskawość dotyczy wymierzania kar. Natomiast okrucieństwo dotyczy odmawiania dobrodziejstw, ponieważ mówią Przypowieści⁵): „a który okrutny jest, odpędza i krewnych”.

Jednakże przeciw temu przemawia powiedzenie Seneki¹): „przeciwstawieniem łaskawości jest okrucieństwo, które jest niczym innym jak twardością ducha w domaganiu się kar”.

Odpowiedź: Łacińska nazwa okrucieństwa (*crudelitas*) wydaje się pochodzić od słowa twardość (*cruditas*). Otóż, jak ugotowane i przyrządzone potrawy mają zazwyczaj delikatny smak, tak surowe mają smak odrażający i są twarde. Jak powiedziano wyżej⁶), łaskawość oznacza pewną delikatność lub słodycz ducha, dzięki której człowiek raczej zmniejsza kary. Stąd wniosek, że surowość przeciwstawia się łaskawości wprost.

Ad 1. Jak zmniejszanie kar, jeśli jest zgodne z rozumem, należy do *epichei* — choć sama słodycz uczuć, dzięki której człowiek jest do tego skłonny, należy do łaskawości — tak również przesada w karaniu należy do niesprawiedliwości w tym, co jest czynione zewnątrz, natomiast należy do okrucieństwa ze względu na surowość ducha, na skutek której człowiek jest skłonny do zwiększania kar.

Ad 2. Miłosierdzie i łaskawość podobne są do siebie tym, że wzdragają się i unikają zadawania cierpienia drugim. A jednak zachodzi między nimi różnica. Funkcja bowiem miłosierdzia polega na pomaganiu cierpiącym drogą świadczenia dobrodziejstw⁷), natomiast funkcja łaskawości wyraża się zmniejszaniem nieszczęścia drogą pomniejszania kar. Ponieważ jednak okrucieństwo wpływa na domaganie się nadmiernych kar, sprzeciwia się łaskawości bardziej bezpośrednio niż miłosierdziu. Z uwagi jednak na podobieństwo zachodzące między miłosierdziem a łaskawością, niekiedy używa się nazwy okrucieństwa na oznaczenie niemiłosierdzia.

Ad 3. W zarzucie tym wzięto okrucieństwo w znaczeniu niemiłosierdzia, które polega na nieświadzeniu dobrodziejstw. Można jednak powiedzieć, że samo odmówienie dobrodziejstwa jest swego rodzaju karą.

Artykuł 2.

CZY JEST RÓŻNICA MIĘDZY OKRUCIEŃSTWEM A SROGOŚCIĄ CZYLI DZIKOŚCIĄ ?

Wydaje się, że okrucieństwo nie różni się od srogości czyli dzikości (125), ponieważ:

1. Jednej cnoty może przeciwstawiać się z jednej strony tylko jedna wada. A ponieważ łaskawości przeciwstawia się przez przesadę zarówno srogość jak i okrucieństwo, wobec tego wydaje się, że srogość i okrucieństwo są tym samym.

2. Izydor pisze¹), że „surowy oznacza jakby srogi i prawdziwego (*verus*), ponieważ trzyma się sprawiedliwości bez uczucia”. (125A) Tak więc srogość wydaje się polegać na wykluczeniu odpuszczenia kary w sądach, a tego odpuszczenia domaga

się uczucie. To zaś, jak już powiedziano w poprzednim artykule²), należy do okrucieństwa. Zatem okrucieństwo jest tym samym co srogość.

3. Cnocie przeciwstawia się jakaś wada przesadą, a inna niedociągnięciem, która jest przeciwna zarówno cnocie polegającej na środku, jak i wadzie polegającej na przesadzie. Lecz okrucieństwu i srogości przeciwstawia się ta sama wada polegająca na niedociągnięciu, mianowicie odpuszczenie czyli folgowanie. Mówi bo-wiem Grzegorz³): „Niech będzie miłość, ale nie rozmiękczej; niech będzie rygor, ale nie doprowadzający do rozpacz; niech będzie gorliwość, ale nie nad miarę sroga; niech będzie dobroć (125A) (pietas), ale nie taka, która przebacza więcej niż należy”. Zatem srogość jest tym samym co okrucieństwo.

Stanowisko przeciwne zajmuje jednak Seneka w słowach⁴): „kto gniewa się bez obrazy lub na kogoś, kto go nie skrzywdził, nie jest okrutnikiem, lecz dzikim lub srogim”.

Odpowiedź: Nazwy srogości i dzikości pochodzą od podobieństwa do cech zwierzęcych, które też nazywamy dzikimi. Zwierzęta bowiem szkodzą człowiekowi, by się jego ciałem nakarmić, a nie dla jakiejś sprawiedliwej przyczyny, którą zauważyć może tylko sam rozum. Dlatego w znaczeniu ścisłym mówi się o dzikości i srogości na oznaczenie wymierzania kary przez kogoś nie z uwagi na winę karanego, lecz tylko dla przyjemności pochodzącej z dręczenia ludzi. Z tego wynika, że podpada to pod bestialstwo (zezwierżenie, pastwienie się), bowiem taka przyjemność nie jest ludzka lecz zwierzęca, a pochodzi albo ze złego przyzwyczajenia albo z zepsutej natury, podobnie jak inne tego rodzaju afekty.

Natomiast okrucieństwo bierze pod uwagę winę karanego człowieka, lecz przesadza w sposobie karania. Dlatego okrucieństwo różni się od srogości i dzikości tak, jak złość ludzka różni się od zezwierżenia, o czym jest mowa w księdze Etyki⁵).

Ad 1. Łaskawość jest cnotą ludzką, dlatego przeciwstawia się jej wprost okrucieństwo, będące złością ludzką. Lecz srogość lub dzikość mieści się w zezwierżeniu, dlatego bezpośrednio przeciwstawia się nie łaskawości, lecz cnocie bardzo wybitnej, którą Filozof nazywa⁵) heroiczną albo Boską, a według pojęć chrześcijańskich należy do darów Ducha świętego. Można więc powiedzieć, że srogość przeciwstawia się bezpośrednio darowi pobożności. (125A)

Ad 2. Surowy nie jest nazywany wprost srogim, bo srogość ma charakter wadliwości. Jeśli odnosimy do niego określenie „srogości w prawdzie”, to z powodu pewnego podobieństwa do srogości, która polega na nie zmniejszaniu kar.

Ad 3. Folgowanie w karaniu nie jest wadą, chyba że nie zważa na porządek sprawiedliwości, według którego człowiek winien być ukarany z powodu winy. Okrucieństwo natomiast karze bardziej niż człowiek zasłużył, a srogość w ogóle nie zważa na porządek sprawiedliwości. Stąd wniosek, że folgowanie w karaniu sprzeciwia się bezpośrednio okrucieństwu, a nie srogości.

ZAGADNIENIE 160.

O SKROMNOŚCI.

Z kolei należy rozpatrzyć zagadnienie skromności, najpierw w ogólności, a następnie jej składniki poszczególne. Odnośnie pierwszego szukać należy odpowiedzi na dwa pytania:

1. Czy skromność jest częścią umiarkowania?
2. Co jest materią skromności?

Artykuł 1.

CZY SKROMNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ UMIARKOWANIA?

Wydaje się, że skromność nie jest częścią umiarkowania, ponieważ:

1. Łaciński odpowiednik wyrazu skromność (*modestia*) pochodzi od *modus* czyli miary. (126). Lecz miara potrzebna jest w każdej cnotie, ponieważ cnota ma za cel dobro, a według Augustyna¹) „dobro polega na mierze, postaci i porządku”. Jest więc skromność cnotą powszechną, i jako taka nie może być uważana za część składową umiarkowania.
2. Wartość umiarkowania zda się polegać szczególnie na pewnym ładzie (*moderatio*), od którego pochodzi nazwa skromności (*modestia*). Wobec tego skromność jest tym samym co umiarkowanie a nie jego częścią.
3. Skromność wydaje się dotyczyć upominania bliźnich, zgodnie z tym, co mówi Apostoł²): „słudze Pańskiemu nie trzeba się wadzić, ale uprzejmym być dla wszystkich..., z łagodnością (*cum modestia*) strofującym tych, którzy się sprzeciwiają prawdzie”. Lecz strofowanie winnych jest aktem sprawiedliwości lub miłości, jak o tym wyżej powiedziano. Z tego wniosek, że skromność raczej jest częścią sprawiedliwości niż umiarkowania.

Wszakże Cyncero³) uważa skromność za część umiarkowania.

Odpowiedź: Jak już powiedziano⁴), umiarkowanie zaprowadza ład (*moderationem*) w tym, w czym bardzo trudno go zaprowadzić i utrzymać, mianowicie w żądach przyjemności dotykowych. We wszystkich zaś wypadkach, gdzie jakaś cnota specjalna zajmuje się tym co najtrudniejsze, potrzebna jest jakaś inna cnota zajmująca się czymś mniej trudnym, jako że należy, aby życie ludzkie we wszystkim było porządkowane cnotami. Jak o tym już powiedziano⁵), wielmożność dotyczy wielkich wydatków pieniężnych, ale obok niej konieczna jest cnota hojności, która zajmuje się małymi wydatkami. Stąd też konieczne jest, aby była jakaś cnota wprowadzająca ład w siłach, których uładzenie nie jest bardzo trudne. I ta cnota nosi nazwę skromności i łączy się z umiarkowaniem jako z cnotą naczelną.

Ad 1. Nazwę ogólną nadaje się czasami rzeczom najniższym, jak np. nazwę aniołów stosuje się do najniższego stopnia aniołów. Tak samo też miarę (ład), która ma być zachowana we wszystkich cnotach w ogólności, przydziela się specjalnie cnotie, która wprowadza ład (*modum*) w rzeczach najmniejszych.

Ad 2. Niektóre rzeczy wymagają miarkowania z racji siły napięcia; tak np. wino podaje się w sposób wymierzony. Lecz ponieważ we wszystkim musi być zaprowadzony ład i miara, umiarkowanie zajmuje się namiętnościami bardzo gwałtownymi, a skromność namiętnościami o mniejszym napięciu.

Ad 3. W przytoczonych słowach Apostoł traktuje skromność w znaczeniu ogólnym, mianowicie jako cnotę potrzebną dla funkcji wszystkich cnót.

Artykuł 2.

CZY SKROMNOŚĆ DOTYCZY TYLKO CZYNNOŚCI ZEWNĘTRZNYCH ?

Wydaje się, że skromność dotyczy tylko czynności zewnętrznych, ponieważ:

1. Wewnętrzne poruszenia nie mogą być znane dla drugich, natomiast Apostoł poleca 1): „Skromność wasza niech będzie znana wszystkim ludziom”.
2. Cnoty dotyczące namiętności różnią się od cnoty sprawiedliwości, która dotyczy działań. Lecz skromność jest cnotą pojedynczą. Jeśli więc dotyczy czynności zewnętrznych, nie będzie dotyczyła namiętności wewnętrznych.
3. Ta sama cnota pojedyncza nie może dotyczyć popędów, które są właściwym polem działania cnót obyczajowych oraz tego, co dotyczy poznania, które należy właściwie do cnót intelektualnych, i tego, co dotyczy sił gniewu i pożądania. Jeśli więc skromność jest cnotą pojedynczą, nie może objąć tego wszystkiego.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że we wszystkim tu wymienionym musi być zachowywana miara (modus), od której skromność bierze swą nazwę. Wobec tego skromność dotyczy tego wszystkiego.

Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule poprzednim, skromność różni się od umiarkowania tym, że umiarkowanie wprowadza ład w tym, co najtrudniej okiełznać, natomiast skromność wprowadza ład w tym, z czym kłopot jest mniejszy. O funkcji skromności wyrażali pisarze różne zdania. Pisarze ci jednak przydzielali jej rolę w materiałach pomniejszych, a odbierali jej wszystko, w czym zachodzi jakiś specjalny wzgląd dobra lub specjalna trudność we wprowadzaniu ład. Jedno było dla wszystkich całkowicie jasne, że okiełznywanie popędu do przyjemności dotyku jest szczególnie trudne i dlatego wszyscy wydzielali umiarkowanie od skromności. Oprócz tego Cyцерo²⁾ zauważał jakieś szczególne dobro w łagodzeniu kar, i z tego powodu oddzielił łaskawość od skromności, wyznaczając jej rolę we wszystkich rzeczach zwykłych, w których należało zastosować miarę. Tych zaś jest cztery. Jednym jest pęd ducha do wyższości, w czym zaprowadza ład pokora. Drugim jest pragnienie tego, co dotyczy poznania, i tu ład zaprowadza pilność (studiositas), która przeciwstawia się ciekawości. Trzecim jest to, co dotyczy ruchów i czynności ciała, by były dokonywane godziwie i cześnie³⁾ tak w tym, co jest czynione na serio, jak i w tym, co robi się dla zabawy. Wreszcie czwartym jest to, co dotyczy wyglądu zewnętrznego, a więc ubierania się itp.

Inni jednak pisarze niektórym z tych przydzielali pewne cnoty specjalne. I tak Andronik wymieniał łagodność, prostotę, pokorę i inne, o których powiedziano wyżej⁴⁾. Arystoteles mówił o eutrapelii, której przedmiotem jest przyjemność pochodząca z zabaw, o czym też była mowa wyżej⁵⁾. Wszystkie jednak zawierają się

w skromności w rozumieniu Cycerona. I w ten sposób skromność dotyczy nie tylko zewnętrznych. czynności, ale także wewnętrznych.

Ad 1. Apostoł mówi tu o skromności tyczącej czynności zewnętrznych. A jednak doprowadzanie do ładu czynności wewnętrznych może. ujawniać się pewnymi zewnętrznymi znakami.

Ad 2. Skromność obejmuje różnorodne cnoty, jakie różni autorzy wymieniają. Stąd nie przeszkadza, by skromność zajmowała się dziedzinami, do których porządkowania potrzebne są różne cnoty. Jednakże części skromności. nie różnią się między sobą w tym stopniu, w jakim różni się sprawiedliwość, która dotyczy działań, od umiarkowania, którego przedmiotem są namiętności. Jest tak dlatego, bo w czynnościach i namiętnościach, w których nie zachodzi jakaś wybitna trudność ze strony materii, lecz tylko ze strony zaprowadzania ładu w nich, jest potrzebna jedna tylko cnota, dostosowana do zaprowadzania ładu w każdej trudnej czynności. Z tego wynika odpowiedź na trzeci zarzut.

ZAGADNIENIE 161.

O POSTACIACH SKROMNOŚCI, A NAJPIERW O POKORZE

Teraz należy rozpatrzeć postacie skromności, a najpierw pokorę i przeciwstawną jej pychę, następnie pilność i przeciwstawną jej ciekawość, po trzecie skromność w słowach i czynach, po czwarte skromność w zewnętrznych objawach, ubiorze itd.

Zagadnienie pokory rozpatrzmy szukając odpowiedzi na sześć pytań: 1. Czy pokora jest cnotą? 2. Czy jej siedzibą są popędy, czy też sąd rozumu? 3. Czy z uwagi na pokorę człowiek winien poddawać się wszystkim? 4. Czy pokora jest częścią skromności, czy też umiarkowania? 5. Jaki Jest stosunek pokory do innych cnót? 6. Jakie są jej stopnie?

Artykuł 1.

CZY POKORA JEST CNOTĄ ? (127)

Wydawałoby się, że pokora nie jest cnotą, ponieważ:

1. Cnota wnosi jakieś dobro, natomiast pokora zdaje się wnosić wzgląd zła, tj. kary, bo mówi Psalmista¹): „Ugięli (humiliaverunt) w pęta nogi jego”.
2. Cnota i występki przeciwstawiają się sobie wzajemnie. Lecz pokora ma w pewnych wypadkach znamię występku, jak np. w słowach Eklezjastyka²): „jest taki, który się złośliwie korzy”.
3. Żadna cnota nie przeciwstawia się innej cnotie. Lecz pokora wydaje się przeciwstawiać dążącej do czegoś wielkiego cnotie wielkoduszności, bo pokora od wielkości ucieka.
4. „Cnota jest usposobieniem doskonałego”, jak pisze Filozof³). (127A) Lecz pokora wydaje się być czymś właściwym niedoskonałym. Stąd Bogu nie odpowiada upokarzanie się, ponieważ nikomu nie może podlegać.

5. Każda cnota moralna dotyczy czynności i namiętności, jak powiedziano w Etyce⁴). Otóż Filozof nie wymienia pokory między cnotami dotyczącymi namiętności; nie zawiera się też pokora w sprawiedliwości, która dotyczy czynności.

Stanowisko przeciwne zajmuje Orygenes, który, w objaśnieniu słów Łukasza⁵): „Wejrzał na niskość (humilitatem) służebnicy swojej”, mówi, że „trafnie w Piśmie św. jedna z cnót zwie się pokorą, jako że Zbawiciel powiedział: „Uczcie się ode mnie, iżem jest cichy i pokornego serca”.

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej przy omawianiu namiętności⁶), dobro do osiągnięcia trudne ma w sobie coś, czym wzbudza dążenie ku sobie, a tym jest sama treść dobra; ma jednak także coś, czym od siebie odpycha, a tym jest sama trudność osiągania go. Treścią dobra budzi ruch nadziei, trudnością ruch zniechęcenia. (128) powiedziano zaś przedtem⁷), że do impulsywnych ruchów popędu należy zastosować moralną cnotę zaprowadzającą ład i hamującą; zaś do ruchów w popędach polegających na cofaniu się i słabnięciu należy zastosować moralną cnotę umacniającą i podniecającą. Stąd do popędu do dobra trudnego potrzebna jest podwójna cnota. Zadaniem pierwszej jest nakładanie miary i powściągnięcia ducha, by nie dążył wzwyż bez umiaru; tę funkcję spełnia pokora. Zadaniem drugiej jest umacnianie ducha przeciw zniechęceniu i podniecanie go, by dążył do rzeczy wielkich zgodnie z prawym rozumem; tym zajmuje się wielkoduszność. Tak więc pokora jest cnotą.

Ad 1. Pisze Izydor⁸): „Mówi się o kimś 'pokorny' w znaczeniu, że jest jakby schylony ku ziemi”, a to znaczy skłania się do rzeczy niziutkich. To zaś może zajść dwojako. Albo z przyczyn zewnętrznych, gdy np. ktoś kogoś poniży, i wtedy upokorzenie jest karą. Ale może też być wynikiem przyczyn wewnętrznych, co może zajść albo dobrze, np. gdy ktoś w pewien sposób się poniża z uwagi na swoje braki, jak to miało miejsce w wypadku Abrahama, który mówił do Boga⁹): „będę mówił do Pana mego, aczem proch i popiół”. W ten sposób pokora jest cnotą. Można to jednak uczynić w zły sposób, np. gdy człowiek zatraci świadomość własnej godności i stoczy się do poziomu bezrozumnych zwierząt i stanie do nich podobnym.

Ad, 2. Jak przed chwilą powiedziano, pokora jako cnota w swej treści polega na pewnego rodzaju chwalebny zniżeniu się do rzeczy najmniejszych. To zaś zachodzi albo tylko zewnętrznie i pozornie, i wtedy pokora jest fałszywa, o której Augustyn w pewnym liście wyraża się¹⁰), że jest właściwie wielką pychą, ponieważ w ten sposób dąży do wyższości w chwale. Jeśli zaś zachodzi wewnętrznie, pokora jest właściwą cnotą, ponieważ cnota nie polega na objawach zewnętrznych, lecz głównie na wewnętrznym wyborze umysłu, jak to wynika z tego, co o tym mówi Filozof¹¹).

Ad 3. Pokora powściąga popęd, by nie dążył do rzeczy wielkich wbrew prawemu rozumowi. Natomiast wielkoduszność popycha ducha do tego, co wielkie zgodnie z prawym rozumem, Z tego wynika, że wielkoduszność nie jest przeciwstawieniem pokory, ale że obie te cnoty schodzą się w tym, że każda z nich jest w zgodzie z prawym rozumem.

Ad 4. Dwojako określa się coś jako doskonałe. Albo absolutnie, jeśli w czymś nie ma żadnych braków ani w jego naturze, ani z uwagi na coś innego. Tak doskonałym jest Bóg, w którym pokora nie ma miejsca, jeśli chodzi o naturę boską, a może mlec miejsce tylko według natury przybranej. Może też coś być doskonałe pod pewnym względem, a więc ze względu na swą naturę, stan, czas. W ten sposób doskonałym jest człowiek cnotliwy, chociaż jego doskonałość w porównaniu z Bogiem jest

ograniczona, zgodnie ze słowami Izajasza¹²): „Wszystkie narody jakby nie były, tak są przed Nim”, patrząc na to w ten sposób, każdemu człowiekowi wypada być pokornym.

Ad 5. Filozof omawia tu cnoty odnoszące się do życia społeczno-politycznego, w którym podległość jednego człowieka drugiemu reguluje prawo i zawiera się w cnocie sprawiedliwości prawnej. Natomiast pokora jako cnota specjalna w sposób specjalny dotyczy podległości człowieka Bogu, dla którego upokarzając się, poddaje się ludziom.

Artykuł 2.

CZY POKORA JEST W DAŻENIACH ?

Wydaje się, że pokora nie jest w dążeniach, lecz raczej w sądzie rozumu, ponieważ:

1. Pokora jest przeciwstawnością pychy. Otóż pycha jak najbardziej dotyczy tego, co należy do poznania. Mówi bowiem Grzegorz¹), że „pycha, gdy uzewnętrzni się w ciele, najpierw uwidacznia się w oczach”. Dlatego też powiedziane jest w Psalmie²): „Panie, nie wyniosło się serce moje, ani się wywyższyły oczy moje”. Zaś oczy ze wszystkich zmysłów najwięcej służą poznaniu. Stąd wydaje się, że pokora dotyczy głównie poznania, którym ktoś nisko o sobie myśli.

2. Augustyn wyraża się³), że „pokora jest sumą prawie całej obyczajności chrześcijańskiej”. Zatem nic z tego, co jest w chrześcijańskiej obyczajności nie sprzeciwia się pokorze. Lecz obyczajność chrześcijańska zachęca nas do dążenia do rzeczy wyższych, według słów Apostoła⁴): „Pragnijcie lepszych darów”. Zatem nie należy do pokory hamowanie dążeń do rzeczy trudnych, lecz raczej ich ocena.

3. Do tej samej cnoty należy poskramianie nadmiernego ruchu i umacnianie ducha przeciw zbyt niemu wycofywaniu się. Tak np. to samo męstwo zarówno poskramia śmiałość, jak i utwierdza ducha przeciw lękowi. Otóż wielkoduszność utwierdza ducha przeciw trudnościom stojącym na drodze w osiągnięciu rzeczy wielkich. Jeśliby więc pokora poskramiała pęd do rzeczy wielkich, znaczyłoby to, że nie jest cnotą odrębną od wielkoduszności, co jest oczywiście fałszem. Zatem pokora nie odnosi się do pędu ku rzeczom wielkim, lecz raczej odnosi się do ich oceny.

4. Andronik⁵) wyznacza pokorze funkcję w sprawach zewnętrznego ubioru. Mówi bowiem, że pokora polega na „ubiorze nie za kosztownym i zbyt kunsztownie zrobionym”. Zatem nie odnosi się pokora do ruchów popędu.

Temu sprzeciwia się jednak to, co powiedział Augustyn⁶): „pokornym jest ten, kto wybrał ostatnie miejsce w domu Pańskim, raczej niż mieszkanie w namiotach grzeszników”. Lecz, ponieważ wybór należy do siły dążeniowej (woli), dlatego pokora dotyczy raczej dążeń niż osądu.

Odpowiedź: W poprzednim artykule powiedziano, że właściwa funkcja pokory polega na hamowaniu siebie samego, by nie zdążyć ku temu co przewyższa nasze możliwości. Do tego zaś jest konieczne i potrzebne zdanie sobie sprawy (cognitio) z własnych sił w stosunku do tego, co siły te przerasta. Dlatego poznanie własnych braków należy do pokory, jako do pewnej reguły kierowniczej dążeń. Istotnie jednak

podmiotem pokory są dążenia. Dlatego należy stwierdzić, że właściwą funkcją pokory jest kierowanie ruchami dążeniowymi i zaprowadzanie w nich ładu.

Ad 1. Jeśli podnoszenie oczu oznacza wykluczenie szacunku i bo jaźni, jest ono jakimś znakiem pychy. Ludzie bowiem mający bo jaźń i wstydlivość zwykli są mieć oczy spuszczone, wyrażając tym, że nie śmiały porównywać się z innymi. Nie znaczy to jednak, by w swej istocie pokora polegała na poznaniu.

Ad 2. Dążenie do czegoś wielkiego kładąc zaufanie tylko we własne siły sprzeciwia się pokorze. Nie jest natomiast przeciwne pokorze dążenie do czegoś wielkiego z ufnością w pomoc Bożą; zwłaszcza, że im bardziej ktoś poddaje się Bogu drogą pokory, tym bardziej do Boga się podnosi. Stąd Augustyn mówi⁶⁾: „Co Innego jest podnosić się ku Bogu, a co innego przeciw Bogu. Kto bowiem poniża się wobec Niego, On go podnosi; kto zaś podnosi się przeciw Niemu, jest odeń odrzucony”.

Ad 3. Męstwo poskramia śmiałość i utwierdza ducha przeciw lękowi z tego samego powodu, a powodem tym dla obojga jest obowiązek stawiania wyżej dobra moralnego (129) od niebezpieczeństwa śmierci. Natomiast pokora poskramia przerost nadziei z innego powodu niż wielkoduszność, gdy utwierdza ducha przeciw zniechęceniu. Powodem bowiem utwierdzenia ducha przeciw zniechęceniu jest osiągnięcie dobra własnego, jako że zniechęcając się człowiek czyni się niegodnym dobra, które jest zdolny osiągnąć. Natomiast specjalnym powodem poskramiania przerostu nadziei jest szacunek wobec Boga, a szacunek ten domaga się, by człowiek nie przypisywał sobie więcej niż to mu zostało przez Boga wyznaczone. Stąd pokora wnosi głównie uzależnienie się człowieka od Boga. Z tego to powodu Augustyn⁷⁾ przydzielił pokorę, którą rozumiał jako „ubóstwo ducha”, darowi bojaźni, dzięki któremu człowiek szanuje Boga.

Stąd również pochodzi, że męstwo ma się inaczej w stosunku do śmiałości, niż ma się pokora do nadziei. Bo męstwo raczej posługuje się śmiałością niż ją poskramia; dlatego przerost śmiałości jest bardziej podobny do męstwa niż jej brak. Natomiast pokora więcej poskramia nadzieję czy zaufanie w siebie, niż jej używa; dlatego nadmiar jej bardziej się jej przeciwstawia niż brak.

Ad 4. Przesada w zewnętrznych wydatkach i zabiegach jest zazwyczaj wynikiem chępliwości, i tę poskramia pokora, a przez to drugorzędnie polega też na czymś zewnętrznym, będącym objawem ruchu dążeń wewnętrznych.

Artykuł 3.

CZY NA SKUTEK POKORY CZŁOWIEK MA STAWIAĆ SIEBIE NIŻEJ W STOSUNKU DO WSZYSTKICH LUDZI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Jak już powiedziano¹⁾, pokora polega głównie na uzależnianiu się człowieka od Boga. Lecz tego, co się należy Bogu, nie należy dawać ludziom, jak to widać we wszystkich aktach absolutnej służebności (latria).
2. Mówi Augustyn²⁾: „pokora jest prawdą, a nie fałszem”. Lecz gdyby ludzie najwyższego stanu stawiali się niżej ludzi stanu niższego, nie obyłyby się bez fałszu.

3. Nikomu nie wolno czynić czegoś, co by szkodziło drugim. Lecz gdyby ktoś z pokory uzależnił się od drugiego, w pewnych wypadkach zaszkodziłoby to temu, komu się poddał, bo albo by to wzbilo go w pychę albo wzbudziło pogardę do tak podległego. Dlatego Augustyn wyraża się³): „Aby przesadna pokora nie zniszczyła autorytetu rządzącego”.

Przeciwnie jednak wyraża się Apostoła⁴): „w pokorze jeden drugiego mając za wyższego od siebie”.

Odpowiedź: Można w człowieku brać pod uwagę to, co jest w nim z Boga i to, co jest w nim ludzkiego. Ludzkim jest wszystko, co należy do dziedziny braków i zła, Boskim zaś wszystko, co należy do dziedziny zbawienia i doskonałości, według słów Ozeasza⁵): „Twoje zatracenie, Izraelu; tylko we mnie ratunek twój”. Pokora, jakżeśmy wyżej powiedzieli⁶), dotyczy uszanowania sprawiającego, że człowiek poddaje się Bogu. Stąd wynika, że każdy człowiek to, co w nim jest własnego, winien podporządkowywać temu, co jest Boskiego w każdym bliźnim. Bynajmniej jednak pokora nie wymaga, aby człowiek to, co jest w nim z Boga, podporządkowywał temu, co, jak sądzi, jest z Boga w bliźnim. Albowiem ci, co coś od Boga otrzymują, są tego świadomi, wedle słów Apostoła⁷): „abyśmy wiedzieli, co nam od Boga jest dane”. Dlatego bez uszczerbku pokory mogą oni dary, które sami otrzymali, przedkładać nad te, które widzą u Innych. Stąd i Apostoł mówi o tajemnicy Chrystusowej, „która za innych czasów nie była oznajmiona synom ludzkim, jako teraz objawiona jest świętym jego apostołom”⁸).

Podobnie pokora nie wymaga, aby człowiek to, co ma z siebie, poddawał temu, co jest ludzkiego w bliźnim; inaczej bowiem każdy człowiek musiałby uważać się za bardziej grzesznego od każdego Innego; tymczasem zaś Apostoł bez uszczerbku dla pokory mówi⁹): „My z urodzenia żydzi, a nie z pogan grzesznicy”. Może jednak ktoś widzieć w Innym jakieś dobro, którego jemu brak, albo też w sobie jakieś zło, którego inny nie posiada i z tej racji może mu się z pokory poddawać.

Ad 1. powinniśmy szanować nie tylko Boga w nim samym, ale także powinniśmy w każdym człowieku uszanować to, co jest w nim Boskie, wszakże nie w sposób, w jaki szanujemy Boga. Dlatego powinniśmy z racji pokory poddawać się wszystkim bliźnim dla Boga, zgodnie ze wskazaniem Piotra¹⁰): „Bądźcie tedy podda-ni wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga”. Wszakże podległość absolutną (latria) powinniśmy okazywać tylko Bogu.

Ad 2. Nie możemy popaść w fałsz, jeśli to co Boskie w bliźnim stawiamy wyżej niż to co ludzkie w nas. Stąd, w objaśnieniu do słów Apostoła¹¹): „w pokorze jeden drugiego mając za wyższego od siebie” powiedziano¹²): „Ale nasza ocena tego nie powinna być fikcją, lecz winniśmy z całą prawdziwością uważać, że może być w bliźnim coś, o czym my nie wiemy, a czym on nas przewyższa, chociażby dobro nasze, dzięki któremu wydaje się nam, że my jego przewyższamy, nie było zakryte”.

Ad 3. Jak każda inna cnota, tak i pokora ma swą siedzibę głównie we wnętrzu duszy. Może więc człowiek wewnętrznym aktem duszy poddawać się drugim bez dania sposobności szkodenia Im. I to właśnie wyraża Augustyn mówiąc³): „Niech przełożony uniży się do stóp waszych. bojaźnią przed Bogiem”. Natomiast w zewnętrznym praktykowaniu pokory, podobnie jak każdej innej cnoty, należy kierować się należnym umiarem (moderatio), by nie zaszkodzić drugim. Jeśli jednak

ktos czyni co i jak nalezy, a ludzie biora z tego okazje do grzechu, wine ponosi nie ten kto pokornie postepuje, bo chociaz ktos sie zgorszył, pokorny nie dal zgorszenia.

Artykuł 4.

CZY POKORA JEST CZĘŚCIĄ SKROMNOŚCI LUB UMIARKOWANIA?

Wydaje się, że pokora nie jest częścią skromności lub umiarkowania, ponieważ:

1. Pokora wprowadza uszanowanie powodujące podległość Bogu, jak powiedziano w artykule poprzednim. A ponieważ Boga za przedmiot mają cnoty teologiczne, przeto pokorę należy uważać raczej za cnotę teologiczną niż za składnik umiarkowania czy skromności.
2. Umiarkowanie ma siedzibę w pożądlivosti, natomiast pokora wydaje się być w gniewliwosci. podobnie jak przeciwstawna jej pycha, której przedmiot jest trudny. Nie może więc pokora być częścią umiarkowania lub skromności.
3. Jak wynika z tego, co wyżej powiedziano¹), pokora i wielkoduszność dotyczą tego samego. Lecz wielkoduszność nie jest częścią umiarkowania lecz raczej męstwa, jak tego dowiedziono wyżej². Wobec tego nie wydaje się, by pokora była częścią umiarkowania lub skromności.

Z drugiej jednak strony mówi Orygenes³): „Jeśli chcesz słyszeć nazwę tej cnoty i jak ją nawet filozofowie nazywają, to rozumiej, że jest ona pokorą, którą szanuje Bóg, a filozofowie uważają ją za metrèotes, tj. za miarę lub ład”. A ponieważ to oczywiście należy do skromności lub umiarkowania, zatem pokora jest ich częścią. Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁴), w przydzielaniu cnotom jakiejś części należy kierować się głównie podobieństwem co do sposobu cnoty. Sposobem właściwym umiarkowaniu, będącym jego główną wartością, jest poskramianie lub tłumienie (repressio) naporu jakiejś namiętności. Dlatego wszystkie cnoty poskramiające lub tłumiące napór jakichś uczuć oraz kierujące czynnościami są uważane za części umiarkowania. Otóż, jak łagodność przytłumia ruch gniewu, tak pokora przytłumia ruch nadziei, która jest ruchem ducha dążącego do rzeczy wielkich. Dlatego zarówno łagodność jak pokora są częściami umiarkowania.

Dlatego nawet Filozof⁶) wyraża się o kimś, kto dąży do rzeczy małych, bo na to go tylko stać, że nie jest wielkodusznym, lecz umiarkowanym, a my byśmy go nazwali pokornym. Między Innymi częściami umiarkowania, z powodu podanego wyżej⁶) pokora zawiera się w skromności w znaczeniu przyjętym przez Cyncerona⁷), jako że pokora jest nie czym innym jak pewnym ładem ducha. Wyraża się o tym Piotr, mówiąc⁸): „w nieskazitelności spokojnego i skromnego ducha”.

Ad 1. Cnoty teologiczne, których przedmiotem jest cel ostateczny, będący podstawą dążeń, są przyczyną wszystkich innych cnót. Stąd wniosek, że chociaż pokora ma za przyczynę szacunek dla Boga, to jednak nie przeszkadza, by była częścią skromności lub umiarkowania.

Ad 2. Przydziela się części cnotom głównym na podstawie zbieżności nie w podmiocie lub materii, lecz w formalnym sposobie (in modo formali), jak to powiedziano wyżej⁹). Dlatego, chociaż pokora jest w sile gniewu jako w podmiocie, to jednak z racji sposobu uważa się ją za część skromności i umiarkowania.

Ad 3. Chociaż wielkoduszność i pokora obiegają się w materii, to jednak różnią się sposobem, z racji którego wielkoduszność jest częścią męstwa, zaś pokora częścią umiarkowania.

Artykuł 5.

CZY POKORA JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT ?

Wydaje się, że pokora jest największą cnotą, ponieważ:

1. W wyjaśnieniu opowieści o faryzeuszu i celniku¹⁾ Chryzostom mówi²⁾: „pokora pomieszana z występkami biegnie tak szybko, że wymija sprawiedliwość złączoną z pychą. Jeśli ją jednak złączysz ze sprawiedliwością, zajdzie bardzo wysoko: bo znajdzie się wśród Aniołów przy tronie Boga”. Z tego wynika, że pokora znaczy więcej niż sprawiedliwość. A ponieważ sprawiedliwość jest najświętsza ze wszystkich cnót, i, jak wynika z tego co powiedział Filozof³⁾, zawiera w sobie wszystkie cnoty, wobec tego pokora jest największą cnotą.
2. Mówi Augustyn⁴⁾: „zamyślasz skonstruować gmach wielkości? Pomyśl więc najpierw o pokorze jako podwalinie”. Z tego widać, że pokora jest fundamentem wszystkich cnót, a wobec tego jest największą wśród nich.
3. Im większa cnota, tym większa nagroda. Otóż pokorze należy się największa nagroda, jako że „kto się uniża, wywyższony będzie”⁵⁾.
4. Mówi Augustyn⁶⁾: „Całe życie Chrystusa na ziemi jako człowieka, którego naturę raczył przybrać, było regułą życia”. Lecz Chrystus zalecił naśladowanie w szczególności swej pokory, mówiąc⁷⁾: „uczcie się ode mnie. Ziemie cichy i pokornego serca”. Zaś Grzegorz wyraża się⁸⁾, że „przyczyną, która sprawiła nasze zbawienie jest pokora”.

Z drugiej jednak strony jest faktem, że ponad wszystkimi cnotami jest miłość, jak wyraził Apostoł⁹⁾: „ponad wszystko miejcie miłość”. Zatem pokora nie jest największą z cnót.

Odpowiedź: Dobroć cnoty ludzkiej polega na porządku wskazanym przez rozum, a porządek ten ustala się w pierwszym rzędzie z uwagi na cel. Dlatego najważniejsze są cnoty teologiczne (Boskie), bo ich przedmiotem jest cel ostateczny. W drugim rzędzie zaś porządek ten ustala się z uwagi na uporządkowanie środków prowadzących do danego celu. Otóż to uporządkowanie w swej istocie jest w porządkującym rozumie, a pochodnie w sile dążeńiowej, uporządkowanej przez rozum. Tego uporządkowania w całości dążeń dokonuje sprawiedliwość, zwłaszcza prawna. Natomiast pokora sprawia w człowieku dobre poddanie się wszelkiemu porządkowi w każdej materii, zaś wszystkie inne cnoty w materii określonej. Dlatego, zaraz po cnotach teologicznych (Boskich) i Intelktualnych, które dotyczą samego rozumu, i po sprawiedliwości, zwłaszcza prawnej, najważniejszą w porównaniu. z resztą innych cnót jest pokora. (130)

Ad 1. pokora nie jest wyższa niż sprawiedliwość, chyba że sprawiedliwość jest złączona z pychą; wtedy bowiem przestaje być cnotą, gdy pokora, przeciwnie, powoduje odpuśczenie grzechu, jak to było w wypadku celnika, który dzięki pokorze „odszedł do domu swego usprawiedliwiony”¹⁰⁾. Dlatego Chryzostom wyraża się o tym: „Daj mi dwa dwukonne wozy, jeden zaprzęgnięty w pychę i sprawiedliwość,

drugi w grzech i pokorę, a zobaczysz, że biorący górę nad sprawiedliwością grzech zwycięży nie własnymi siłami, lecz pokorą; drugą zaś parę zobaczysz pokonaną nie dlatego, że sprawiedliwość jest słaba, lecz dzięki ciężarowi i rozmiarowi pychy”.

Ad 2. Jak uporządkowany zespół cnót dzięki pewnemu podobieństwu przyrównujemy do budynku, tak też to, co w nabywaniu cnót jest pierwsze, przyrównuje się do podwalin, od których położenia zaczyna się budowę. Jest prawdą, że cnoty pochodzą z wiania przez Boga. Stąd to, co jest pierwsze w nabywaniu cnót, może być brane dwojako. Albo jako coś, co usuwa przeszkody. Z tego punktu widzenia pierwszą jest pokora, jako ta, która usuwa pychę, której „Bóg się sprzeciwia”, i czyni człowieka podatnym na przyjęcie: wpływu łaski Bożej. Dlatego mówi Pismo św.11): „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje”. Stosownie do tego określa się pokorę jako podwalinę gmachu duchowego. Może jednak coś, być pierwsze w sferze cnót bezpośrednio, dzięki czemu zaczyna się wznoszenie ku Bogu. Początkiem zwrotu ku Bogu jest wiara, zgodnie z Pismem św.12): „przystępujący do Boga winien wierzyć”. Z tego punktu widzenia wiara jest podwaliną w znaczeniu wyższym niż pokora.

Ad 3. Rzeczy niebieskie obiecano są gardzącym ziemskimi; i tak gardzącym bogactwami tej ziemi obiecano są skarby nieba13): „Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi..., ale skarbcie sobie skarby w niebie”. I podobnie obiecano są pociechy niebieskie ludziom, którzy wzgardzili radościami ziemi14): „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni”. Dlatego Augustyn mówi15): „Nie myśl, że kto się uniża, zawsze będzie leżał; powiedziano bowiem, że będzie wywyższony. I nie wyobrażaj sobie, że wywyższenie to odbędzie się na oczach ludzkich w sposób cielesny.”

Ad 4. Chrystus polecił nam przede wszystkim pokorę dlatego, ponieważ pokora najskuteczniej usuwa z nas przeszkodę do zbawienia, polegającego na dążeniu do rzeczy niebieskich i duchowych, czemu przeszkadza dążenie do wielkości w rzeczach tej ziemi. Dlatego, celem usunięcia z nas przeszkody do zbawienia, pan nasz przykładem pokory wykazał, że należy gardzić zewnętrzną wielkością. Tak więc pokora jest swego rodzaju przysposobieniem do nieskrepowanego niczym dążenia do dóbr duchowych i Bożych. Zatem, jak doskonałość jest czymś ważniejszym niż tylko przysposobienie do niej, tak też miłość i inne cnoty bezpośrednio powodujące zdążanie człowieka do Boga są ważniejsze niż pokora.

Artykuł 6.

CZY REGUŁA ŚW. BENEDYKTA TRAFNIE ROZRÓŻNIA W POKORZE DWANAŚCIE STOPNI? (131)

1. Wydaje się, że nie. Stopnie pokory wymienione w Regule św. Benedykta są następujące. 1. Zawsze wykazywać pokorę serca i ciała. spuszczonego ku ziemi oczyma. 2. Mówić mało, rozumnie, ściszym głosem. 3. Nie łatwo i nie często wybuchać śmiechem. 4. Milczeć, a głos zabierać dopiero na pytanie. 5. Dostosować się do tego, czego wymaga przyjęta w klasztorze reguła. 6. Wierzyć i wyznawać, że

się jest gorszym od wszystkich. 7. Wierzyć i wyznawać, że się jest niegodnym niczego i użytecznym do niczego. 8. Wyznawać własne grzechy. 9. Uzbroid się w cierpliwość, gdy trzeba być posłusznym w okolicznościach trudnych i nieprzyjemnych. 10. posłusznie ulegać przełożonemu. 11. Nie mieć przyjemności w spełnianiu własnej woli. 12. Bać się Boga i mieć w pamięci wszystko, co nakazał.

Otóż wyliczone są tu rzeczy należące do innych cnót, jak posłuszeństwo i cierpliwość, a niektóre trącą fałszywym mniemaniem, co nie godzi się z cnotą, np. by ktoś wyznawał, że jest podlejszy niż wszyscy i by ktoś wierzył i wyznawał, że jest niegodny i nieprzydatny do czegokolwiek. Wobec tego nie należało tego zaliczać do stopni pokory.

2. Jak inne cnoty, pokora wychodzi z wnętrza i przechodzi na zewnątrz. Otóż podane tu stopnie na pierwszym miejscu wymieniają to, co dotyczy czynności zewnętrznych.

3. Anzelm¹⁾ wymienia następujące siedem stopni pokory: 1. Uznawać się godnym wzgardy. 2. Boleć nad tym. 3. Wyznawać to. 4. Przekonywać o tym innym z chęcią, by w to wierzyli. 5. Cierpliwie wytrzymać, gdy to o nas mówią. 6. Cierpliwie znosić pogardliwe odnoszenie się do nas. 7. Chcieć być tak traktowanym. — Wobec tego wielka ilość stopni podanych w Regule jest zbyt liczna.

4. W objaśnieniu do Mateusza czytamy²⁾: „Doskonała pokora ma trzy stopnie. Pierwszy polega na poddaniu się wyższym od nas i na nie wywyższaniu się nad równych nam, i to wystarcza. Drugi polega na poddaniu się równym nam i na nie wywyższaniu się nad niższych; ten stopień zwie się pokorą obfitą. Trzeci polega na poddaniu się komuś od nas niższemu; i to jest pełnia doskonałości. Zatem stopnie podane wyżej są zbyt liczne.

5. Augustyn mówi³⁾: „Miara czyjejs pokory zależy od miary jego wielkości, pycha bowiem najbardziej zagraża ludziom wysoko postawionym”. A ponieważ wielkości ludzkiej nie można określić wyraźnymi stopniami, dlatego wyraźnymi stopniami nie można też określać pokory.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁴⁾, w swej istocie pokora dotyczy dążeń, bo jej funkcją jest powściągnięcie pędu ducha, by do wielkości nie dążył nieporządnie; jednakże norma pokory leży w poznaniu, bo człowiek nie powinien przeceniać się. Dla obu zaś źródłem i korzeniem jest poszanowanie dla Boga. Z pokornego usposobienia wewnętrznego wychodzą pewne zewnętrzne znaki w słowach, czynach i ruchach, w których ujawnia się to, co kryje się wewnątrz; podobnie dzieje się i w innych cnotach. Jak mówi Pismo św.⁵⁾, „Z wejrzenia poznać męża, a ze spotkania oblicza poznać roztropnego”. Dlatego w stopniach Reguły podano to, co jest korzeniem pokory. Mianowicie wyrażono w 12 stopniu pokory: „człowiek ma się bać Boga i mieć w pamięci wszystko co Bóg nakazał”.

Podaje też Reguła stopnie odnoszące się do dążeń, by mianowicie człowiek nie dążył do własnego wywyższenia nieporządnie. To zaś osiąga się trojako. Po pierwsze, gdy człowiek nie kieruje się własną wolą, i tego dotyczy stopień 11. po drugie, jeśli człowiek reguluje swą wolę zdaniem przełożonego, i tego dotyczy stopień 10. Po trzecie, jeśli od tego nie odstępkuje pod wpływem trudności i nieprzyjemności, i tego dotyczy stopień 9.

Trzy stopnie dotyczą oceny i uznania własnych braków człowieka. Stopień 8 domaga się uznania i wyznawania własnych braków. Stopień 7 domaga się, by z uwagi na własne braki człowiek uważał się za nieprzydatnego do tego co wyższe.

Stopień 6 domaga się, by zgodnie z tym człowiek innych stawiał wyżej od siebie. Reszta stopni dotyczy objawów zewnętrznych. S stopień dotyczy postępowania, domagając się, by człowiek nie odstępował od ogólnie przyjętego sposobu postępowania. Dwa stopnie dotyczą .słów: 4 domaga się, by człowiek nie zabierał głosu przed czasem; 2, by nie przesadzał w sposobie mówienia. Dwa ostatnie stopnie dotyczą ruchów wewnętrznych: 1 powściąga podnoszenie oczu, a trzeci powściąga wybuchy śmiechu i inne odruchy niewłaściwej wesołości.

Ad 1. Ktoś może bez fałszu wierzyć i mówić, że jest gorszy od wszystkich, biorąc pod uwagę znane sobie ukryte własne braki oraz dary Boże ukryte w innych ludziach. Mówi o tym Augustyn 6): „Myślcie o drugich, że ze względu na ukryte wartości, są od was wyżsi, pomimo że zewnętrznie jesteście od nich lepsi”, podobnie może ktoś bez fałszu wyznawać i wierzyć, że jest do niczego nieprzydatny i niczego niegodny ze względu na własne tylko zdolności, aby całą swą zdolność odnieść Bogu, zgodnie z tym co powiedział Apostoł7): „Nie jak obyśmy zdolni byli pomyśleć co sami z siebie, jako z siebie, ale zdolność nasza z Boga jest”. I nic nie stoi na prze-szkodzie, by przypisać pokorze pewne funkcje spełniane przez Inne cnoty, ponieważ jak jeden występki rodzi się z drugiego, tak naturalnym porządkiem rzeczy czynności jednej cnoty pochodzą z czynności innej cnoty.

Ad 2. Człowiek osiąga pokorę dwoma drogami. Pierwszorzędnie i głównie otrzymuje ją jako dar łaski; tutaj to co wewnętrzne wyprzedza oznaki zewnętrzne. Ale zdobywa ją również własnym wysiłkiem. Tutaj porządek jest odwrotny: najpierw człowiek powściąga ruchy zewnętrzne, by przez to dojść do wyrwania tkwiącego wewnątrz korzenia. Podane tu stopnie pokory są dostosowane do tego drugiego porządku.

Ad 3. Stopnie pokory podane przez Anzelma można sprowadzić do mniemania, okazywania i chcenia własnej nieprzydatności. Jego pierwszy stopień dotyczy znajomości własnych braków. Jego drugi stopień usuwa niewłaściwe przywiązanie do tychże braków. Jego trzeci i czwarty stopień dotyczy okazywania braków osobis-tych o tyle, że wymagają, by człowiek nie tylko wyjawiał swe braki, ale też chciał, by drudzy byli o nich przeświadczeni. Dalsze trzy stopnie dotyczą dążeń, sprawiając, że człowiek stara się nie o wyższość zewnętrzną, lecz o zewnętrzne poniżenie, albo poniżenie to słowami i postępowaniem cierpliwie znosi. Wyraża to Grzegorz8): „nie jest czymś wielkim być pokornym wobec tych, którzy odnoszą się do nas z szacunkiem, bo na to zdobywają się nawet ludzie światowi; lecz powinniśmy zachowywać się pokornie wobec tych, którzy zadają nam ból”; tego dotyczy 5 i 6 stopień Anzelma. Natomiast 7 stopień dotyczy chętnego przyjęcia poniżenia zewnętrznego. Tak zatem 7 stopni Anzelma mieści się w 6 i 7 stopniu Reguły św. Benedykta.

Ad 4. Podane tu stopnie nie odnoszą się do samej rzeczy, tj. do natury pokory, lecz do stopni zachodzących między ludźmi, którzy są albo więksi lub mniejsi, albo równi.

Ad 5. Zarzut ten dotyczy stopni pokory nie w jej naturze, do czego odnoszą się omawiane przez nas stopnie, lecz w zależności od różnych stanów ludzkich.

ZAGADNIENIE 162.

PYCHA

Zagadnienie to omówimy w dwu rozdziałach:

1. O pysze w ogólności. 2. O grzechu pierwszego człowieka, którym była pycha. Co do pierwszego szukać będziemy odpowiedzi na osiem pytań: 1. Czy pycha jest grzechem? 2. Czy jest występkiem osobnym? 3. Co jest jej podmiotem? 4. Jakie są jej postacie? 5. Czy jest grzechem śmiertelnym? 6. Czy jest najcięższym grzechem? 7. Jaki jest jej stosunek do innych grzechów? 8. Czy należy ją uważać za grzech główny?

Artykuł 1.

CZY PYCHA JEST GRZECEM ?

Wydaje się, że pycha nie jest grzechem, ponieważ:

1. Grzech nie był czymś, co Bóg obiecał. Bóg bowiem obiecuje coś co zamierza uczynić; a Bóg nie czyni grzechu. Otóż pycha znajduje się między rzeczami obiecanymi przez Boga, bo powiedziane jest u Izajasza1): „uczynię cię chlubą (superbiam) wieków i weselem od pokolenia do pokolenia”.

2. Dążenie do upodobnienia się do Boga nie jest grzechem. Do tego bowiem dąży ze swej natury każde stworzenie, i to jest czymś najlepszym w każdej rzeczy; szczególnie zaś harmonizuje to ze stworzeniem rozumnym stworzonym na obraz i podobieństwo Boże. Otóż powiedziano o tym2), że „pycha jest miłością własnej wyższości, dzięki której człowiek staje się podobnym do Boga, który jest najwyższy”. Mówi też Augustyn3): „Pycha udaje wysokość, bo tylko Ty jeden jesteś Bogiem wszystko przewyższającym”.

3. Grzech jest przeciwstawieniem nie tylko cnoty, lecz także przeciwnego sobie występku, jak to stwierdza Filozof4). Otóż nie ma występku przeciwstawnego pysze.

Z drugiej jednak strony napisane jest w Piśmie św.5): „Pysze nigdy w myśli twojej ani w słowie twoim panować nie dopuszczaj”.

Odpowiedź: Nazwa pychy (superbia) w języku łacińskim pochodzi stąd, że ktoś wola swoją, dąży wyżej (supra) tego, czym jest. Dlatego Izydora mówi6): „człowiek jest pyszny, bo chce być uważany za wyższego niż w rzeczywistości jest”. Kto bowiem chce pchać się, by się postawić wyżej ponad to czym jest, jest pysznym. Lecz normalny rozum domaga się, by wola każdego człowieka dążyła do tego, na co ją stać. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że pycha wnosi coś sprzecznego z normalnym rozumem, a na tym właśnie polega treść grzechu, ponieważ według Dionizego7), „zło duszy jest byciem poza rozumem”. Stąd oczywisty wniosek, że pycha jest grzechem.

Ad 1. Pycha może mieć podwójne znaczenie. Może oznaczać wykroczenie ponad to co wskazuje rozum, i w tym znaczeniu pycha jest grzechem. Może jednak oznaczać także każde wzniesienie się ponad zwykłą miarę; tutaj każde takie wzniesienie się może być nazywane pychą. Taką to „pychę” obiecał Bóg, jako pewnego rodzaju dobro niezwyklej wielkości. Stąd też Hieronim w objaśnieniu słów Izajasza8): „wy zaś kapłani” powiada, że „jest pycha dobra i zła” lub „jest pycha wadliwa, której Bóg się

sprzeciwia, i pycha oznaczająca chwałę, którą Bóg daje”. Można jednak powiedzieć, że pycha wspomniana w cytowanym zdaniu Izajasza oznacza obfityść rzeczy materialnych, z których człowiek może się pysznić. (132)

Ad 2. W rzeczach, do których człowiek dąży instynktem natury, rząd należy do rozumu; jeśli tu ktoś, przesadą lub niedociągnięciem, odchodzi od normy wskazanej przez rozum, jego dążenie będzie występne, jak to np. zachodzi w instynktownym pragnieniu pokarmu. Pycha dąży do wyższości przesadzając normę rozumu. Mówi o tym Augustyn⁹): „pycha jest dążeniem do wyższości nieporządnej”. Stąd zaś pochodzi to, co Augustyn wyraża¹⁰) w słowach: „pycha naśladuje Boga w odwróconym porządku: bo nienawidzi równości z innymi ludźmi, swymi towarzyszami, pod Bogiem; natomiast chce narzucić towarzyszom swą władzę w miejsce Boga”.

Ad 3. Pycha przeciwstawia się bezpośrednio cnotie pokory, która w pewien sposób dotyczy tego samego co wielkoduszość, jak już powiedziano¹¹), stąd też występnek przeciwstawny pysze przez niedociągnięcie jest zbliżony do małoduszności, która swym niedociągnięciem jest przeciwstawieniem wielkoduszości. Bo jak funkcją wielkoduszości jest popędzać ducha do rzeczy wielkich przeciw zniechęceniu, tak funkcją pokory jest odwozić ducha od nieporządnego dążenia do rzeczy wielkich przeciw zarozumiałości. Małoduszność zaś, brana jako wycofywanie się od dążenia do rzeczy wielkich, jest bezpośrednio przeciwstawieniem przez niedociągnięcie wielkoduszości. Jeśli jednakże sprawia zajęcie się ducha rzeczami podlejszymi niż to wypada dla człowieka, małoduszność jest przeciwstawieniem pokory przez niedociągnięcie; w obu bowiem wypadkach pochodzi z małości ducha.

Podobnie jest z pychą. Może ona przez przesadę być przeciwstawieniem wielkoduszości i pokory, ale w każdym wypadku pod innym względem. Jest przeciwstawieniem pokory, bo odrzuca podległość; wielkoduszości zaś, bo sięga po rzeczy wielkie nieporządnie. Ponieważ jednak wnosi pewną wyższość, pycha dlatego bardziej bezpośrednio przeciwstawia się pokorze; podobnie zresztą jak małoduszność, wnosząca małość w dążącego ku wielkim rzeczom ducha, bardziej bezpośrednio przeciwstawia się wielkoduszości.

Artykuł 2.

CZY PYCHA JEST GRZEchem OSOBNYM ?

Nie wydaje się, by pycha była grzechem osobnym, ponieważ:

1. Mówi Augustyn¹), że „nie masz grzechu, w którym by nie było pychy”. A Prosper mówi²): „bez pychy żaden grzech nie był, nie jest i nie będzie możliwy”. Stąd wniosek, że pycha jest grzechem ogólnym.

2. Słowa pisma św.³): „aby odwieść 'człowieka od tego, co czyni, i wybawić go od pychy”, wyjaśnia się⁴), że „być pysznym wobec Stworzyciela znaczy przekraczać Jego przykazania grzeszeniem”. A ponieważ według Ambrożego⁵) „każdy grzech jest przekroczeniem prawa Bożego i nieposłuszeństwem wobec poleceń niebieskich”, dlatego każdy grzech jest pychą.

3. Każdy grzech sprzeciwia się jakiejś osobnej cnotie. Natomiast pycha przeciwstawia się wszystkim cnotom. Mówi bowiem Grzegorz⁶), że „pycha nie zadawała się zniszczeniem jedne} cnoty; podnosi się bowiem przeciw wszystkim siłom duszy, i jest

jakby wszystko przenikająca i trująca choroba, która niszczy całe ciało”. A Izydor wyraża się⁷⁾ o pysze, że „doprowadza do ruiny wszystkie cnoty”. Stąd wniosek, że pycha •nie jest grzechem osobnym.

4. Każdy osobny grzech ma osobną materię, natomiast pycha ma materię ogólną. Mówi bowiem Grzegorz⁸⁾, że „jeden człowiek pyszni się swoim złotem, drugi swą wymową; jeden najniższymi rzeczami ziemi, inny najwyższymi i niebieskimi cnotami”. Stąd wniosek, że pycha nie jest grzechem osobnym, lecz ogólnym.

Z drugiej jednak strony Augustyn mówi⁹⁾: „Niech bada dokładnie, a znajdzie, że według prawa Bożego pycha jest grzechem bardzo wyraźnie odmiennym od innych występków”. Wobec tego pycha nie jest grzechem ogólnym, lecz osobnym.

Odpowiedź: Na grzech pychy można patrzeć dwojako. Po pierwsze, czym sama właściwie jest, a to pochodzi z właściwego jej przedmiotu. Tak widziana, pycha jest grzechem odrębnym, ponieważ ma osobny przedmiot, będąc nieporządnym dążeniem do własnego wywyższenia, jak o tym powiedziano w artykule poprzednim¹⁰⁾. Po drugie, z punktu widzenia jej wpływu na inne grzechy; tutaj ma ona charakter ogólny, bo mogą się z niej rodzić wszystkie grzechy, może się to zaś dziać w dwojaki sposób. Jedne grzechy rodzą się bezpośrednio z niej, jako że inne grzechy są popełniane dla osiągnięcia celu zamierzonego przez pychę, a celem tym jest własne wyniesienie, czemu może służyć wszystko, do czego człowiek nieporządnie dąży. Inne grzechy rodzą się z pychy pośrednio i jakby ubocznie, bo pycha usuwa ich przeszkody; człowiek bowiem pyszny gardzi prawem Bożym zakazującym grzeszenia. Wyraża to Jeremiasz¹¹⁾: „Złamałaś jarzmo moje, rozerwałaś więzy moje i mówiłaś: Nie będę służyła”.

Należy jednak zauważyć, że to wcale nie znaczy, iż wszystkie występki zawsze rodzą się z pychy; znaczy to tylko, że mogą się z niej zrodzić. Chociaż bowiem człowiek może przekroczyć wszystkie przykazania prawa z pobudek właściwej pysze pogardy dla nich jakimś grzechem, to jednak nie zawsze przekracza przykazania Boskie z pobudek pogardy, bo czasem grzeszy z powodu nieznamości przykazań, a niekiedy ze słabości natury. Wyraża to Augustyn⁹⁾: „wiele jest czynów zdrożnych nie popełnionych z pychy”.

Ad 1. Augustyn przytoczył te słowa w książce „O naturze i łasce”⁹⁾ nie jako jego własne, lecz jako słowa osoby drugiej, z którą dyskutuje. Stąd też następnie odrzuca je dowodząc, że nie zawsze grzech pochodzi z pychy. Można jednak odpowiedzieć jeszcze inaczej, a mianowicie przytoczone w zarzucie zdania należy odnieść do zewnętrznego skutku pychy, a tym jest przekroczenie przykazań zachodzące w każdym, grzechu; nie należy ich zaś odnosić do wewnętrznego aktu pychy, polegającego na pogardzie dla przykazania. Grzech bowiem nie zawsze popełnia się z pogardy dla przykazania, lecz także, jak przed chwilą powiedziano, niekiedy z nieświadomości, niekiedy ze słabości, itd.

Ad 2. Ludzie popełniają niekiedy grzechy faktyczne, ale bez zamierzenia, np, grzech ojcostwa przez pomyłkę, bo nie zamierzał zabić ojca. Zatem przekroczenie przykazania Boskiego zawsze jest w skutku, choć nie zawsze zamierzonym, pysznieniem się przeciw Bogu.

Ad 3. Grzech może zniszczyć cnotę w dwojaki sposób. Albo godząc bezpośrednio w daną cnotę, i w ten sposób pycha niszczy tylko pokorę, a nie wszystkie cnoty; każdy grzech osobnego gatunku swym przeciwnym działaniem niszczy przeciwstawną sobie

cnotę. Inny sposób, w jaki grzech niszczy cnotę, polega na nadużyciu cnót. W ten właśnie sposób pycha psuje każdą cnotę przez to, że pyszni się z posiadanej cnoty, podobnie jak z czegokolwiek innego, co przyczynia się do wywyższenia. Z tego jednak nie wynika, że pycha jest grzechem ogólnym.

Ad 4. Chociaż pycha ma za przedmiot wiele materii, to jednak we wszystkich zachodzi ten sam wzgląd. Jest bowiem pycha nieporządną miłością własnego wywyższenia, a środkami do wywyższenia mogą być dla niej liczne rzeczy.

Artykuł 3.

CZY PODMIOTEM PYCHY JEST SIŁA GNIEWLIWA (IRASCIBILIS) ?

Wydaje się, że pycha nie ma siedziby w sile gniewliwej, ponieważ:

1. Grzegorz mówi1): „Nadętość umysłu przeszkadza prawdzie, bo rozcięcie zaciemnia”. Otóż znajomość prawdy należy nie do siły gniewliwej, lecz do zdolności poznawczej.
2. Mówi tenże Grzegorz2), że „pyszni patrzą na postępowanie innych nie po to, żeby pokornie postawić się poniżej nich, lecz po to, by pysznie wynieść się nad nich”. Z tego wynika, że pycha jest wynikiem niewłaściwego patrzenia na rzeczy. A ponieważ patrzenie nie należy do sił gniewliwych, ale raczej do poznawczych, dla-tego pycha ma swą siedzibę raczej w zdolności poznawczej.
3. Pycha szuka wywyższenia nie tylko w rzeczach zmysłowych, lecz także w duchowych i umysłowych; sama zaś polega na pogardzie Boga, co wyraża pismo św.3): „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga”. Otóż siła gniewliwa, będąc częścią zmysłowych sił dążeńiowych, nie jest w stanie sięgnąć Boga i rzeczy umysłowych.
4. „Pycha Jest miłością własnej wyższości”4). Lecz miłość ma swą siedzibę w sile zwykłego pożądania, a nie w sile gniewliwej.

Z drugiej jednak strony Grzegorz5) przeciwstawia pysze dar bo jaźni. A ponieważ bo jaźń należy do siły gniewliwej, wobec tego pycha w tej właśnie sile ma swą siedzibę.

Odpowiedź: podmiot każdej cnoty lub wady znajdziemy znając ich właściwy przedmiot, ponieważ przedmiot sprawności lub czynności jest ten sam co i władzy, która jest podmiotem dla obojga. Otóż własnym przedmiotem pychy jest coś trudnego, jako że pycha jest dążeniem do własnego wywyższenia, o czym była mowa w dwu poprzednich artykułach. Z tego zaś wynika, że pycha w pewien sposób przynależy do siły gniewliwej. Jednakże pojęcie siły gniewliwej ma dwa znaczenia. W znaczeniu ścisłym siła ta jest częścią zmysłowej siły dążeńiowej, podobnie jak gniew ściśle brany jest namiętnością dążeń zmysłowych. Ale można też brać pojęcie siły gniewliwej w znaczeniu rozszerzonym, przenosząc ją do intelektualnej siły dążeńiowej, której niekiedy” przypisuje się gniew. W ten sposób przypisuje się gniew Bogu i Aniołom, choć nie jako namiętność, lecz jako wyrok osądzającej sprawiedliwości. Jednakże, nawet brana w znaczeniu rozszerzonym, siła gniewliwa nie jest władzą oddzielną od władzy pożądań zwykłych (concupiscibilis), o czym była mowa wyżej6). Zatem, jeśli rzecz trudna jako przedmiot pychy jest rzeczą czysto

zmysłową, do którego może dążyć siła zmysłowa, pycha musiałaby mieć swą siedzibę w sile gniewliwej jako części zmysłowej siły dążeń. Ponieważ jednak trudność, którą ma na oku pycha, zachodzi zarówno w rzeczach zmysłowych jak i duchowych, musimy przyznać, że podmiotem (siedzibą) pychy jest nie tylko siła gniewliwa w znaczeniu ścisłym jako część zmysłowej siły dążeń, ale także w jej rozszerzonym rozumieniu jako zachodzącej również w duchowej władzy dążeń. Dlatego to i demony są pyszne.

Ad 1. Znajomość prawdy jest dwojaka. Jedna jest czysto spekulatywna, i tę pycha uniemożliwia pośrednio drogą pozbawienia jej przyczyny. Pyszny bowiem nie poddaje swego umysłu Bogu, by od Niego otrzymać znajomość prawdy, według Mateusza⁷): „rzeczy te zakryłeś przed mądrymi i roztropnymi”, t.j. pysznymi, którym się zdaje, że są mądrymi i roztropnymi, „a objawiłeś je małuczkiem”, t.j. pokornym. Nie chce też uczyć się od ludzi, a przecież jest napisane⁸): „jeśli nakłonisz ucha”, t.j. słuchając z pokorą, „pojdziesz naukę”. Druga znajomość prawdy jest afektywna i tę znajomość pycha uniemożliwia bezpośrednio, ponieważ, znajdując pełną przyjemność we własnej wyższości, wyższość prawdy jest dla pysznych nudna. Dobrze to wyraża Grzegorz¹): „pyszni, nawet gdy do ich umysłu dojdzie jakaś tajemnica prawdy, nie mogą odczuć jej słodyczy; wiedzą o prawdzie, ale nie znają jej smaku”. Stąd Pismo św. mówi⁹): „gdzie Jest pokora, tam i mądrość”.

Ad 2. Jak wyżej powiedziano¹⁰), pokora trzyma się reguły wskazanej przez zdrowy rozum, dzięki czemu człowiek ma poprawną znajomość siebie. Natomiast pycha na tę regułę nie zważa, lecz pyszny ocenia się o wiele wyżej niż jest wart. Pochodzi to z nieuporządkowanego dążenia do własnej wyższości, ponieważ człowiek łatwo wierzy w to, czego bardzo mocno pragnie. W wyniku tego jego dążenie sięga o wiele wyżej niż go na to stać. Dlatego, cokolwiek przyczynia się do oceny wyższej niż rzeczywistość jest, prowadzi człowieka do pychy. Jednym z tych jest dostrzeganie w ludziach wad, podobnie jak o ludziach czyniących przeciwnie pisze Grzegorz¹): „ludzie święci dostrzegają w drugich cnoty i stawiają ich wyżej od siebie samych”. Z tego wcale nie wynika, że siedzibą pychy są władze poznawcze, lecz że jedna z jej przyczyn jest w rozumie.

Ad 3. Pycha jest nie tylko w sile gniewliwej jako części dążeń zmysłowych, lecz, jak przed chwilą powiedziano, w rozszerzonym znaczeniu tej siły.

Ad 4. Według Augustyna¹¹), „miłość wyprzedza wszystkie uczucia ducha ludzkiego i jest ich przyczyną”; można więc do miłości sprowadzić każdy inny afekt. W tym to znaczeniu mówi się o pysze, że jest „miłością własnej wyższości”, jako że miłość ta powoduje w człowieku nieuzasadniony zamiar przewyższenia innych, co właśnie czyni pycha.

Artykuł 4.

CZY TRAFNIE GRZEGORZ WYMIENIA CZTERY POSTACIE PYCHY ?

1. Wydaje się, że oznaczone przez Grzegorza cztery postacie pychy nie są odpowiednie. Pisze on¹): „Nadęcie pysznych przejawia się w czterech postaciach. Bo albo sądzą, że dobro, jakie jest w nich, sami sprawili; albo, jeśli wierzą, że im zostało dane z góry, uważają, że na nie sami zasłużyli; albo chępią się posiadaniem czegoś,

czego nie mają; albo pogardzając drugimi chcą pokazać, że tylko oni coś mają”. Pycha bowiem jest występkiem odmiennym od niewiary, podobnie jak pokora jest cnotą odrębną od wiary. Lecz to, że ktoś sądzi, iż dobro, jakie ma, nie pochodzi od Boga albo że własnym wysiłkiem zasłużył sobie na dar łaski, wynika z niewiary, a wobec tego nie powinno być uważane za postać pychy.

2. Ta sama rzecz nie może być uważana za gatunek (postać) różnorodnych rodzajów. Lecz, jak powiedziano wyżej²), chępliwość jest postacią kłamstwa, a wobec tego nie należy jej uważać za postać pychy.

3. Pominięto tu występki, które wydają się być wyrazem pychy. I tak według Hieronima³) „nic tak nie wskazuje na pychę, jak okazanie się niewdzięcznym”. Zaś Augustyn mówi⁴): „wymawianie się z popełnionego grzechu jest wyrazem pychy”. Również zarozumiałość, przez którą ktoś dąży do osiągnięcia czegoś, co przewyższa jego zdolności, wydaje się jak najbardziej należeć do pychy. Stąd wniosek, że powyższy podział nie obejmuje wszystkich postaci pychy.

4. Są też inne podziały pychy. I tak Anzelm przeprowadza podział rodzajów pychy następująco⁵): „pycha woli, pycha w mowie i pycha w działaniu”. Bernard zaś rozróżnia dwanaście stopni pychy⁶): „ciekawość, lekkomyślność, bezpodstawną wesołość, chępliwość, niesforność, niespołeczność (singularitas), arogancja, zarozumiałość, bronienie własnych grzechów, udawane przyznawanie się, warcholstwo, nierobienie sobie wiele z grzechu, nawyk do grzeszenia”.

Wyodrębnienia te nie są uwzględnione w podziale Grzegorza, który wobec tego nie jest zupełny.

Z drugiej jednak strony powaga Grzegorza jest tu wystarczająca.

Odpowiedź: Jak już zauważono⁷), pycha oznacza nieporządne dążenie do wyższości; dążenie nie według zdrowego rozumu. Trzeba tu zauważyć, że każda wyższość jest wynikiem jakiegoś posiadanego dobra. Na dobro to można patrzeć trojako. Po pierwsze w nim samym. Jest rzeczą jasną, że im posiadane dobro jest większe, tym większą człowiek stąd osiąga wyższość. Dlatego, gdy ktoś przypisuje sobie większe dobro niż posiada, jest oczywiste, że jego dążenie zmierza do własnej wyższości ponad należną mu miarę. Tutaj zachodzi trzecia postać pychy, mianowicie chępliwość, czyli chlubienie się z czegoś, czego nie ma.

Po drugie na dobro to można patrzeć od strony Jego przyczyny, bo przecież czymś wyższym jest mlec dobro od siebie samego niż dobro nam dane. Zatem gdy ktoś dobro, które otrzymał od kogoś, uważa za miane dzięki sobie samemu, jego dążność zmierza do własnego wyniesienia ponad właściwą mu miarę. Człowiek może być przyczyną własnego dobra w dwojaki sposób: albo je zrobił sam albo je otrzymał za swe zasługi. Stosownie do tego mamy dwie pierwsze postaci pychy. Mianowicie, gdy ktoś to co otrzymał od Boga uważa za miane od siebie samego lub że to mu się należało, bo sobie zasłużył.

Po trzecie, od strony sposobu posiadania tego dobra. Im bowiem ktoś jakieś dobro posiada w sposób wyższy niż inni, tym przez to jego wyższość jest większa. Tutaj też może ktoś nieporządnie zdążyć do swej wyższości i popaść w czwartą postać pychy, a polega to na tym, że z pominięciem innych chce być widziany jako jedyny.

Ad 1. Prawdziwy sąd może być zepsuty dwojako. Albo co do wszystkiego, i w ten sposób prawdziwy sąd w sprawach wiary doznaje zepsucia przez niewiarę. Albo w wyborze czegoś szczegółowego, w czym nie popada się w niewiarę. Tak np.

popołniając grzech nieczysty, człowiek jest wtedy zdania, że jest to dla niego dobre, nie popełnia jednakże w tym grzechu niewiary, w który popadłby gdyby uważał, że grzech nieczysty w ogóle jest czymś dobrym. I to właśnie zachodzi w naszym wypadku. Byłoby bowiem niewiarą utrzymywać zasadę, że jest jakieś dobro nie od Boga lub że ludzie otrzymują łaskę od Boga za swe zasługi. Natomiast w znaczeniu ścisłym nie jest niewiarą, lecz pychą, gdy ktoś nieporządnie dążąc do własnego wywyższenia chwali się posiadaniem dobrem, jakby je miał ze siebie lub na nie sam zasłużył.

Ad 2. Chełpliwość jest postacią kłamstwa, jeśli ją bierzemy w jej wyrazie zewnętrznym, tj. gdy ktoś fałszywie przypisuje sobie to, czego nie ma. Brana jednak jako wewnętrzna, arogancja serca, jest według Grzegorza postacią pychy.

Ad 3. Niewdzięcznym jest ten, kto przypisuje sobie to, co ma od drugich; dlatego dwie pierwsze postaci pychy są niewdzięcznością. Wymawianie się z popełnionego grzechu należy do trzeciej postaci, jako że w tym ktoś przypisuje sobie niewinność, której mu brak. Zarozumiałe dążenie do czegoś, co przewyższa zdolności, wydaje się należeć głównie do czwartej postaci, polegającej na pragnieniu, by być uważanym za przewyższającego innych.

Ad 4. To, co twierdzi Anzelm, wyraża wzrost każdego grzechu, który zaczyna się w sercu, następnie wyraża się w słowach, a wreszcie dokonuje się w czynie.

Dwanaście stopni pychy, wymienione przez Bernarda to przeciwstawienie dwunastu stopni pokory Reguły św. Benedykta⁸). Bo pierwszemu stopniowi pokory:

„spuszczonymi ku ziemi oczyma zawsze okazywać pokorę serca i ciała”

przeciwstawia się ciekawość, polegająca na nieporządnie ciekawym rzucaniu oczami na wszystkie strony. Drugiemu stopniowi pokory: „by ktoś mówił mało a rozumnie i nie hałaśliwie” przeciwstawia się lekkomyślność, (levitas mentis), polegająca na pysze mowy. Trzeciemu stopniowi pokory: „nie być łatwym i skorym do śmiechu”

przeciwstawia się „bezpodstawna wesołość” (inepta laetitia). Czwartemu stopniowi pokory: „milcz, a mów tylko gdy cię pytają” przeciwstawia się chełpliwość. Piątemu stopniowi pokory: „postępować zgodnie z ogólnie przyjętą normą klasztoru”

przeciwstawia się niesforność, polegająca na tym, że ktoś chce okazać się świętszym niż inni. (133) Szóstemu stopniowi pokory: „wierzyć i okazywać, że się jest poniżej innych”

przeciwstawia się arogancja, polegająca na tym, że ktoś stawia się wyżej nad innych. Siódmemu stopniowi pokory: „wyznawać i wierzyć, że się jest użytecznym do niczego i godnym niczego” przeciwstawia się zarozumiałość, polegająca na uważaniu się za zdolnego do czegoś wielkiego. Ósmemu stopniowi pokory: „wyznawać swe grzechy”

przeciwstawia się „obrona popełnionych grzechów” Dziewiątemu stopniowi pokory: „uzbrajać się w cierpliwość w trudnościach i przeciwnościach” przeciwstawia się „udawane przyznawanie się”

przeciwstawia się „obudnie przyznaje się do wykroczeń celem uniknięcia kary. Działem stopniowi pokory, którym jest posłuszeństwo, przeciwstawia się warcholstwo (rebellio). Jedenastemu stopniowi pokory: „by człowiek nie szukał przyjemności w czynieniu tego co chce”

przeciwstawia się swawola, polegająca na tym, że człowiek ma specjalną przyjemność w czynieniu tego, co mu się chce. Ostatniemu wreszcie stopniowi pokory, którym jest.

bo jaźń Boża, przeciwstawia się nawyk grzeszenia, w którym zawiera się pogarda Boga.

W tych dwunastu stopniach pychy zawarte są pycha poprzedza lub co z niej wynika, podobnie jak to powiedziano wyżej o pokorze⁸).

Artykuł 5.

CZY PYCHA JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że pycha nie jest grzechem śmiertelnym, ponieważ:

1. Słowa Psalmu 1): „Panie, Boże mój, jeśli to uczynił”, są objaśnione²): „mianowicie grzech powszechny, którym jest pycha”. Gdyby więc pycha była grzechem śmiertelnym, każdy nie tylko postaci pychy, ale także wszystko, co inny grzech też byłby śmiertelnym.
2. Każdy grzech jest sprzeczny z miłością. Natomiast pycha nie wydaje się być sprzeczna ani z miłością Boga ani bliźniego, ponieważ wyższość, do której pyszny nieporządnie zdąża, nie zawsze jest sprzeczna z czią Boga lub z pożytkiem bliźniego.
3. Grzech śmiertelny jest sprzeczny z cnotą, natomiast pycha nie jest sprzeczna z cnotą, lecz raczej z niej pochodzi, ponieważ, jak mówi Grzegorz³): „niekiedy człowiek nadyma się z posiadania najwyższych cnót niebieskich”.

Jednakże z drugiej strony Grzegorz mówi³): „oczywistym znakiem potępieńców jest pycha? i przeciwnie, pokora jest znakiem wybranych”. Z tego wniosek, że pycha nie jest grzechem lekkim, lecz śmiertelnym.

Odpowiedź: Pycha jest przeciwstawnością pokory, pokora zaś w rzeczy samej polega na uległości człowieka Bogu⁴). Stąd, z drugiej strony, pycha w rzeczy samej polega na braku tej uległości, dlatego że człowiek wynosi się ponad to, co mu zostało wyznaczone regułą i miarą Bożą. „sprzecznie z tym, co powiedział Aposto⁵): „Nie będziemy też chlubić się zbyt, ale według prawidła miary, jaką nam Bóg odmierzył”. Dlatego Eklezjastyk mówi⁶): „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga”, w tym znaczeniu, że korzeniem pychy jest nie uleganie człowieka Bogu i jego prawidłom. Jest zaś rzeczą oczywistą, że w samym pojęciu nieuległości Bogu mieści się grzech śmiertelny, który polega na odwróceniu się od Boga. Stąd wniosek, że w swoim rodzaju pycha jest grzechem śmiertelnym. Jednakże, jak w Innych grzechach, które w swym rodzaju są śmiertelne (np. w porubstwie i cudzołóstwie), pewne poruszenia są grzechami lekkimi a to z powodu ich niepełności, bo albo wyprzedzają sąd rozumu albo brak w nich zgody rozumu, tak też w pysze mogą pewne poruszenia być grzechem lekkim, gdy zajdzie brak zgody rozumu.

Ad 1. Jak powiedziano w drugim artykule, pycha jest grzechem ogólnym nie ze swej Istoty, lecz przez swój wpływ, jako że z niej mogą wyjść wszystkie grzechy. Nie wynika więc, że każdy grzech jest śmiertelny, chyba że dany grzech rodzi się z pełnej pychy, która jak powiedzieliśmy jest grzechem śmiertelnym.

Ad 2. Pycha jest zawsze sprzeczna z miłością Boga o tyle, że pyszny nie poddaje się prawidłom Bożym, jak powinien. Niekiedy jest sprzeczna także z miłością bliźniego, wtedy mianowicie, gdy w sposób nieporządny wywyższa się nad bliźniego lub wymyka się z podlegania mu. To równocześnie jest zlekceważeniem prawidła Bożego, które wprowadza wśród ludzi porządek, według którego jedni powinni podlegać drugim.

Ad 3. Pycha rodzi się z cnoty, ale nie z niej samej, lecz ubocznie. Tak mianowicie, gdy ktoś używa cnoty do wywyższania się. Zaś nic nie przeszkadza, by jakaś rzecz sprzeczna z drugą była jednak jej przyczyną⁷). Są przecież ludzie, którzy pyszną się swą pokorą.

Artykuł 6.

CZY PYCHA JEST NAJCIEŹSZYM GRZEchem ?

Nie wydaje się, by pycha była najcięższym z grzechów.

1. Im trudniej ustrzec się przed jakimś grzechem, tym grzech ten wydaje się być mniejszym. Otóż pycha jest grzechem bardzo trudnym do uniknięcia. Mówi bowiem Augustyn¹): „inne grzechy działają w złych czynach powodując je, natomiast pycha zasadniczo czyha na dobre czyny, by je zniszczyć”. Zatem pycha nie jest najcięższym grzechem.

2. Według Filozofa²), większe zło przeciwstawia się większemu dobru. Lecz pokora, której przeciwstawia się pycha, nie jest największą spośród cnot³). Wobec tego również występki przeciwstawiające się większym cnotom, jak niewiara, rozpacz, nienawiść do Boga, zabójstwo itp., są cięższymi grzechami niż pycha.

3. Nie karze się większego zła mniejszym złem. Lecz w pewnych wypadkach pycha jest karana innymi grzechami, jak to wynika z listu do Rzymian⁴), gdzie powiedziano, że filozofowie, dla wyniosłości ich serca zostali oddani „bezrozumnym myślom, aby czynili to, co nie przystoi”.

Przeciwnie zdanie znajdujemy jednakże w objaśnieniu do słów Psalmu⁵): „pyszni bardzo niesprawiedliwie czynili”, a mianowicie: „największym grzechem człowieka jest pycha”.

Odpowiedź: Dwie rzeczy zauważyć należy w, grzechu, mianowicie zwrot ku dobru zmiennemu, i to jest stroną materialną grzechu, oraz odwrócenie się od dobra niezmiennego, co decyduje o formalnej i dopełniającej treści grzechu. Otóż. ze strony zwrotu nie ma powodu, by pycha była największym grzechem, ponieważ wyższość,, do której pycha nieporządnie zdąża, nie jest jako taka zbyt sprzeczna z dobrem cnoty. Natomiast od strony odwrócenia pycha jest czymś najcięższym, ponieważ w innych grzechach człowiek odwraca się od Boga z powodu nieświadomości, albo z powodu słabości natury, lub też z powodu pragnienia jakiegoś innego dobra, gdy pycha odwraca się od Boga wprost, dlatego, że nie chce poddać się Bogu i jego rządowi. Dlatego Boecjusz⁶) wyraża się: „podczas gdy wszystkie inne występki uciekają od Boga, jedna tylko pycha przeciwstawia Mu się”. Z tego też specjalnie powodu powiedziane jest⁷): „Bóg pysznym się sprzeciwia”. Dlatego odwrócenie się od Boga i Jego przykazań, będące w innych grzechach czymś wtórnym, w pysze stanowi samą rzecz, jako że pycha w swej istocie jest pogardą Boga. A ponieważ to, co jest czymś samo przez się, jest zawsze czymś większym niż to, co jest skądinąd, dlatego pycha jest najcięższym grzechem w samym swym rodzaju, ponieważ wybija się odwróceniem (awersją), które formalnie stanowi grzech.

Ad 1. Trudność uniknięcia jakiegoś grzechu ma dwa powody. Jednym jest gwałtowność ataku; tak np. gniew atakuje gwałtownie siłą uderzenia, choć jeszcze trudniej jest oprzeć się zwykłej pożądlivości (concupiscentia), a to z powodu jej

naturalności⁸). I ten powód trudności w uniknięciu grzechu zmniejsza ciężar grzechu, ponieważ, jak mówi Augustyn⁹), człowiek grzeszy tym ciężiej, im mniejszemu naciskowi pokusy uległ. Innym powodem trudności uniknięcia grzechu jest jego skrytość. I z tego właśnie powodu trudno jest uniknąć pychy, ponieważ jak powiedziano w artykule poprzednim¹⁰), nawet dobro daje sposobność do pychy. Dlatego Augustyn wyraził się o niej znacząco, że „czyha w zasadzce na dobre uczynki”. Zaś Psalmista mówi¹¹): „na drodze, którą chodziłem, pyszni ukryli sidło na mnie”. Dlatego poruszenie pychy skradającej się ukrycie i jeszcze nie zauważone i osądzone rozumem nie ma charakteru wielkiej przewiny. Skoro jednak rozum uświadomi sobie jej istnienie, jest łatwa do uniknięcia, jako że można ją zwyciężyć uświadomieniem sobie już to własnej słabości, na co wskazuje Pismo św.¹²): „Czemuż się pyszni ziemia i popiół?”, już to wielkości Boga, o czym Pismo św. mówi¹³): „Czemu się nadyma przeciw Bogu duch twój?”; już to uprzytomnieniem sobie taniości dóbr, z których człowiek się pyszni, zgodnie z Pismem św.¹⁴): „Wszelkie ciało trawa; a wszelka chwała jego jako kwiat polny” oraz¹⁵): „jako szmat miesięcznej niewiasty wszystkie sprawiedliwości nasze”.

Ad 2. Przeciwność występku i cnoty ustala się według przedmiotu, branego od strony zwrotu ku niemu. Z tego punktu widzenia nie ma w pysze nic na dowód, by była największym T, grzechów, podobnie jak pokora największą z cnot. Jest jednak najcięższym grzechem biorąc pod uwagę stronę odwrócenia się, bo tym nadaje wielkość innym grzechom. I tak grzech niewiary staje się cięższym, jeśli pochodzi z pysznej pogardy, niżby była pochodząc tylko z niewiedomości lub ułomności. To samo należy powiedzieć o rozpacz i t.p.

Ad 3. Rozumowanie prowadzące do niemożliwego do przyjęcia wniosku niekiedy przekonuje człowieka tym, że prowadzi do bardziej oczywistego absurdu. Tak to, celem złamania pychy ludzkiej Bóg karze niektórych ludzi dopuszczeniem na nich upadku w grzechy cielesne, które, chociaż są mniejsze, to jednak zawierają w sobie bardziej bijącą w oczy brzydotę. Wyraża to Izydor¹⁶): „Pycha jest gorsza niż jakikolwiek inny występki, już to dlatego, że jest właściwa ludziom czołowym, już to dlatego, że rodzi się nawet z czynów prawych i cnotliwych i dlatego jej wina jest mniej widoczna. Natomiast rozpusta cielesna dlatego przez wszystkich jest zauważona, ponieważ jej brzydota uderza zaraz i wszystkich. Jednakże z pozwolenia Bożego jest nie tak ciężka jak pycha. Bo kto jest w pętach pychy, a, z tego sprawy sobie nie zdaje, wpada w rozpustę cielesną, by nią upokorzony powstał z poniżenia”. Wskazuje to także na ciężar grzechu pychy. Jak bowiem mądry lekarz celem wyleczenia chorego z cięższej choroby pozwala mu popaść w chorobę mniejszą, tak ciężkość grzechu pychy staje się oczywistsza przez to, że dla jej usunięcia Bóg dopuszcza upadek ludzi w inne grzechy.

Artykuł 7.

CZY PYCHA JEST PIERWSZA SPOŚRÓD GRZECHÓW ?

Wydaje się, że pycha nie jest pierwszą między grzechami, ponieważ:

1. Pierwszeństwo czegoś oznacza, że wszystko z niego wynika. Otóż pycha nie towarzyszy wszystkim grzechom i nie jest początkiem wszystkich. Mówi bowiem Augustyn¹⁾, że „jest wiele „wykroczeń nie spowodowanych pychą”.
2. Mówi Pismo św.²⁾, że „początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga”, wobec tego odstępstwo od Boga wyprzedza pychę.
3. Następstwo grzechów wydaje się wynikać z następstwa cnót. A ponieważ nie pokora, lecz wiara jest pierwsza spośród cnót, wobec tego pycha nie ma pierwszeństwa wśród grzechów.
4. Píše Apostoł³⁾: „ludzie źli i zwodziciele brnąć będą w zło”. Z tego zaś wynikałoby, że początkiem zła w człowieku nie jest jakiś grzech największy. A ponieważ pycha jest największym z grzechów, wobec tego nie jest pierwszym z grzechów.
5. To co jest pozorne i udawane jest czymś późniejszym niż to co rzeczywiste. Lecz Filozof mówi⁴⁾, że „pyszałek udaje męstwo i śmiałość”. Wobec tego występek zuchwalstwa wyprzedza występki pychy.

Jednakże Pismo św.⁵⁾ zajmuje stanowisko przeciwne w słowach: „pycha jest początkiem każdego grzechu”.

Odpowiedź: We wszystkim pierwsze jest to, co istotne. Otóż powiedziano w artykule poprzednim, że odwrócenie od Boga, będące formalnym dopełnieniem grzechu, w pysze zachodzi istotnie, a w Innych grzechach pochodnie (wtórnie). Stąd pochodzi, że, jak powiedziano wyżej przy omawianiu przyczyn grzechów⁶⁾, pycha ze swej treści jest pierwszym grzechem i początkiem wszystkich grzechów, a to ze strony odwrócenia się od Boga, które w grzechu jest rzeczą główną.

Ad 1. Twierdzenie, że pycha jest początkiem każdego grzechu, nie oznacza, że każdy poszczególny grzech rodzi się z pychy, lecz oznacza, że każdy rodzaj grzechu ze swej natury może być spowodowany pychą.

Ad 2. Odstępstwo od Boga jest początkiem pychy ludzkiej, nie w znaczeniu grzechu odrębnego od pychy, lecz jako pierwszy jej składnik. Albowiem, jak powiedziano w artykule piątym, pycha dotyczy głównie uległości Bogu, którą odrzuca; zaś w wyniku tego odrzuca uległość ludziom dla Boga.

Ad 3. Następstwo cnót i występków wcale nie musi być to samo. Występek bowiem psuje cnotę, a co rodzi się pierwsze, ulega zniszczeniu ostatnie. Dlatego o ile wiara jest pierwsza z cnót, o tyle niewiara jest ostatnia w serii grzechów, bo w pewnych wypadkach człowiek dochodzi do niewiary w następstwie innych grzechów. Stąd w objaśnieniu do słów Psalmisty⁷⁾: „Zburzcie, oburzcie aż do gruntu w niej” powiedziane jest, że „dodając grzech do grzechu, człowiek wpadnie w niewiarę”. Zaś Apostoł mówi⁸⁾: „niektórzy zatracając czyste sumienie ulegli też rozbiciu w wierze”.

Ad 4. Pychę uważa się za najcięższy grzech stąd, że to, co stanowi o ciężkości grzechu jest w jej istocie. Dlatego też pycha powoduje wzrost ciężkości w innych grzechach. Mogą oczywiście jakieś lekkie grzechy poprzedzać pychę; są one popełniane z niewiedomości lub ułomności. Jednakże wśród grzechów cięższych pierwsze miejsce

zajmuje pycha, jako przyczyna wzrostu ciężkości innych grzechów. A ponieważ to, co jest pierwsze jako przyczyna grzechów, jest ostatnie w odstępowaniu od nich, dlatego w objaśnieniu do słów Psalmu9): „będę oczyszczeń od grzechu największego” jest powiedziane: „mianowicie od grzechu pychy, która jest ostatnia u tych, co wracają do Boga, a pierwsza u odchodzących od Boga”.

Ad 5. Filozof łączy pychę z udawanym męstwem, nie jakoby pycha tylko na tym polecała, lecz w znaczeniu, że człowiek myśli, iż pokazując się mężnym czy zuchwałym, prędzej zyska u ludzi uznanie swej wyższości.

Artykuł 8.

CZY PYCHA JEST GRZECEM GŁÓWNYM ?

1. Wydaje się że tak, ponieważ Izydor¹⁾ i Kassian²⁾ wymieniają pychę wśród grzechów głównych.

2. Pycha wydaje się być tym samym co próżność, bo obie szukają wyższości. A ponieważ próżność jest zaliczona do grzechów głównych, wobec tego to samo należy zrobić z pychą.

3. Mówi Augustyn³⁾, że „pycha rodzi zazdrość i zawsze występuje w jej towarzystwie”. A ponieważ zazdrość jest grzechem głównym⁴⁾, wobec tego tym więcej pycha.

Wszakże Grzegorz⁵⁾ nie wymienia pychy między grzechami głównymi.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano⁶⁾, na pychę można patrzeć dwojako: albo w niej samej, jako pewien grzech specjalny; albo z uwagi na jej powszechny wpływ na wszystkie grzechy. Otóż grzechami głównymi nazywamy pewne grzechy specjalne, z których powstaje wiele rodzajów grzechów. Dlatego niektórzy uczeni, biorąc pychę jako grzech specjalny, zaliczyli ją do grzechów głównych.

Natomiast Grzegorz wziął pod uwagę powszechny wpływ wywierany przez pychę na wszystkie występki i nie zaliczył jej do innych grzechów głównych, lecz uznał ją za matkę i królową wszystkich występków, mówiąc 5): „Królowa występków pycha, skoro zwyciężyła i opanowała serce, zaraz oddaje je dla zniszczenia siedmiu głównym występkom jakby jakimś swoim podwładnym dowódcą, z których wyrasta mnóstwo innych występków”.

Ad 1. Odpowiedź jest jasna.

Ad 2. Pycha nie jest tym samym co próżność, lecz jej przyczyną. Bo pycha jest wykolejonym dążeniem do wyższości, natomiast próżność dąży do okazania wyższości.

Ad 3. Fakt, że zazdrość, będąca grzechem głównym, rodzi się z pychy, nie daje podstaw do wniosku, że pycha jest grzechem głównym, lecz tylko że jest czymś bardziej naczelnym niż grzechy główne.

ZAGADNIENIE 163.

O GRZECHU PIERWSZEGO CZŁOWIEKA

Zastanówmy się teraz nad problemem grzechu pierwszego człowieka, którym była pycha, badając 1) Jego grzech. 2) Karę za ten grzech. 3) Pokusę, która doprowadziła go do grzechu.

Pierwsze zbadamy szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy pycha była pierwszym grzechem pierwszego człowieka? 2. Co pierwszy człowiek zamierzał osiągnąć tym grzechem? 3. Czy jego grzech był cięższy niż wszystkie Inne grzechy? 4. Kto więcej zgrzeszył, mężczyzna czy kobieta?

Artykuł 1.

CZY PIERWSZY GRZECH PIERWSZEGO CZŁOWIEKA BYŁ PYCHĄ ?

Wydaje się, że pycha nie była pierwszym grzechem pierwszego człowieka, ponieważ:

1. Mówi Apostoł¹), że „przez nieposłuszeństwo jednego człowieka grzesznikami stało się wielu”. A ponieważ pierwszy grzech pierwszego człowieka jest tym, przez co wszyscy ludzie stali się grzesznymi w grzechu pierworodnym, zatem nie pycha, lecz nieposłuszeństwo było pierwszym grzechem pierwszego człowieka.

2. Objasniając słowa Ewangelii²): „rzeki mu szatan”. Ambroży powiada³), że diabeł kusił Chrystusa w tym samym porządku, w jakim zwyciężył pierwszego człowieka. A ponieważ Chrystus najpierw był kuszony do łakomstwa, bo napisane jest⁴): „jeśli jesteś Synem Bożym, rzec, aby te kamienie chlebem się stały”, zatem pierwszym grzechem pierwszego człowieka było łakomstwo, a nie pycha.

3. Człowiek zgrzeszył za namową diabła. Lecz czyniąc to diabeł obiecał człowiekowi wiedzę, co wynika z Księgi Rodzaju⁵). Zatem powodem pierwszego nieporządku dokonanego przez człowieka było dążenie do wiedzy, a więc ciekawość, która wobec tego była pierwszym grzechem, a nie pycha.

4. Słowa Apostoła⁶): „niewiasta bowiem była zwiedziona i dopuściła się przestępstwa”, objaśnia Augustyn⁷) w tych słowach: „Apostoł słusznie nazywa to uwiedzeniem, ponieważ to, co im doradzano było fałszem, ale przedstawionym im jako prawda, mianowicie, że Bóg zakazał im dotykać tego drzewa dlatego, bo wiedział, że jeśli się go dotkną, bada jako bogowie; jak gdyby ten, który uczynił ich ludźmi, z zazdrości pożałował im boskości”. A ponieważ wiara w coś takiego jest 'wyrazem niewierności, wobec tego pierwszym grzechem człowieka była niewiara, a nie pycha.

Z drugiej jednak strony mówi Eklezjastyk⁸): „pycha jest początkiem każdego grzechu”. Lecz początkiem wszystkich grzechów jest grzech pierwszego człowieka, zgodnie z Apostołem⁹): „przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat”.

Wobec tego pierwszym grzechem ludzkim była pycha.

Odpowiedź: Na jeden grzech może składać się wiele ruchów a z nich w tym znajduje się znamię pierwszego grzechu, w którym najpierw zajdzie nieporządek. Jest zaś rzeczą jasną, że nieporządek zachodzi pierwiej w wewnętrznym poruszeniu duszy niż

w zewnętrznej czynności ciała. Ponieważ, jak mówi Augustyn¹⁰) „nie traci się świętości ciała, jak długo świętość ta jest w duszy”; spośród zaś ruchów wewnętrznych dążenie ku celowi jest pierwsze niż dążenie ku środkom do celu, dlatego pierwszy grzech człowieka zaszedł tam, gdzie mógł zajść pierwszy nieporządny ruch dążeniowy do celu. A ponieważ harmonia w człowieku w stanie niewinności była taka, że ciało w niczym nie buntowało się przeciw duchowi, dlatego pierwszy nieporządek dążeniowych władz człowieka nie mógł wyniknąć z jego dążenia do jakiegoś dobra zmysłowego, do którego zmierza pożądliwość cielesna wbrew porządkowi rozumu.

Zatem pierwszy nieporządek dążności ludzkiej powstał z nieporządnego dążenia do jakiegoś dobra duchowego. Dążność ta nie byłaby nieporządna, gdyby zdążył on do tego dobra zgodnie z wyznaczoną sobie przez Boga regułą. Stąd wynika, że pierwszy grzech ludzki polegał na dążeniu ku jakiemuś dobru duchowemu ponad właściwą mu miarę, a to właśnie stanowi pychę. Stąd wniosek oczywisty, że pierwszym grzechem pierwszego człowieka była pycha.

Ad 1. Człowiek nie zamierzał nieposłuszeństwa dla niego samego, gdy był nieposłusznym wobec przykazania Boskiego; to bowiem mogło „zajść tylko założywszy uprzedni nieporządek woli. Wynika zatem, że chciał go z powodu czegoś innego. Otóż tym pierwszym, co nieporządnie zamierzał, była własna wyższość, w wyniku czego przyczyną jego nieposłuszeństwa była pycha. I to właśnie wyraża Augustyn¹¹), że „nadęty pychą, człowiek ulegając namowom węża, wzgardził przykazaniami Boga”.

Ad 2. Trzeba przyznać, że w grzechu pierwszych rodziców współdziałało także łakomstwo¹²): „Ujrzała tedy niewiasta, że dobre było drzewo ku jedzeniu, i piękne dla oczu, i na wejrzenie rozkoszne; i wzięła z owocu jego, i jadła”. Jednakże dobroć i piękność pokarmu jako takie nie były pierwszą pobudką do grzechu, bo była nią raczej namowa węża, który mówił: „otworzą się oczy wasze i będziecie jako bogowie”; i tego właśnie pożądaną niewiasta wpadła w pychę. Stąd wniosek, że grzech łakomstwa był wynikiem grzechu pychy.

Ad 3. Dążenie do wiedzy u pierwszych rodziców wynikało z nieporządnego dążenia do wyższości. Dlatego wąż zaczął: „będziecie lako bogowie”, a następnie dodał: „wiedząc dobre i złe”.

Ad 4. Augustyn pisze⁷): „niewiasta nie wierzyłaby słowom węża, że Bóg zabronił im czegoś dobrego i pożytecznego, gdyby w jej umyśle nie było już miłości dla własnej władzy i pewnego pysznego o sobie rozumienia”. Tego jednak nie należy rozumieć, jakoby pycha wyprzedziła namowę węża, lecz że zaraz po namowie węża jej umysł nadał się, w wyniku czego uwierzyła, że to, co wąż mówił jest prawdą.

Artykuł 2.

CZY PYCHA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA POLEGAŁA NA DAŻENIU DO PODOBIENSTWA DO BOGA ?

Wydaje się, że pycha pierwszego człowieka nie polegała na tym, że zapragnął być podobnym do Boga, ponieważ:

1. Nikt nie grzeszy dążeniem do tego, co mu się zgodnie z naturą należy. A ponieważ, według słów Boga1): „Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze”, podobieństwo z Bogiem należy się człowiekowi zgodnie z jego naturą, wobec tego nie zgrzeszył dążąc do upodobnienia się do Boga.

2. Wydaje się, że pierwszy człowiek dążył do upodobnienia się z Bogiem tym, by posiadał znajomość dobrego i złego; to bowiem podsuwał mu wąż: „będziecie jako bogowie, wiedząc dobre i złe”. Otóż, ponieważ według Filozofa2), „wszyscy ludzie z natury pragną wiedzy”, dążenie do wiedzy jest człowiekowi wrodzone, dlatego nie zgrzeszył dążąc do upodobnienia się z Bogiem.

3. Żaden mądry człowiek nie wybiera tego co niemożliwe. Otóż pierwszy człowiek był obdarzony mądrością, według Eklezjastyka3): „nauką rozumu napełnił ich”. A ponieważ każdy grzech polega na dążeniu z namysłem, co oznacza wybór, wydaje się, że pierwszy człowiek nie zgrzeszył dążeniem do czegoś niemożliwego. Lecz upodobnienie się człowieka z Bogiem Jest niemożliwe, bo Pismo św. mówi4): „Któż podobien tobie między mocarzami, panie?” Zatem pierwszy człowiek nie zgrzeszył dążeniem do upodobnienia z Bogiem.

Jednakże z drugiej strony, w objaśnieniu słów Psalmu5): „czegom nie wydarł, wtedy oddawałem” mówi Augustyn 6): „Adam i Ewa chcieli siłą zabrać boskość, i stracili szczęście”.

Odpowiedź: podobieństwo Jest dwojakie. Jedno polega na zupełnej równości7), i tego podobieństwa do Boga pierwsi rodzice nie zamierzali, bo takie podobieństwo jest nie do pojęcia, zwłaszcza dla osoby mądrej.

Drugie jest podobieństwo naśladownictwa, w zakresie dostępnym dla stworzenia w stosunku do Boga, o ile nabiera coś z Jego podobieństwa w sposób dostępny dla człowieka. Mówi bowiem Dionizy8): „Te same rzeczy są podobne i niepodobne do Boga; są podobne naśladownictwem w stopniu, w jakim to jest możliwe; są niepodobne, bo skutek jest mniejszy od swej przyczyny”. Zaś każde dobro w stworzeniu jest pewnym podobieństwem przez uczestnictwo pierwszego dobra. Dlatego z samego faktu, że człowiek dążył do jakiegoś dobra duchowego ponad swą miarę9), wynika, że dążył do podobieństwa Boskiego nieporządnie.

Należy jednak zauważyć, że przedmiotem własnym dążeń jest rzecz nie posiadana. Otóż dobro duchowe, którym rozumne stworzenie uczestniczy w podobieństwie Boskim, może być widziane trojako. Po pierwsze co do istoty natury. Takie podobieństwo od momentu stworzenia było udzielone zarówno człowiekowi, o czym mówi Pismo św.10): „stworzył Bóg człowieka na wyobrażenie swoje”, jak i Aniołowi, o czym mówi Pismo św.11): „Tyś pieczęć podobieństwa”. Po drugie co do znajomości. To podobieństwo otrzymał Anioł w chwili stworzenia. Dlatego zaraz po słowach dopiero co przytoczonych „Tyś pieczęć podobieństwa” jest dodane: „pełen mądrości”. Natomiast pierwszy człowiek tego podobieństwa nie otrzymał razem ze

swym stworzeniem w zakresie aktualnym, lecz tylko samą zdolność. Po trzecie co do mocy działania. Tego podobieństwa w stanie aktualnym nie otrzymał przy stworzeniu ani Anioł ani człowiek; obaj bowiem musieli jeszcze dokonać pewnych rzeczy, by dojść do szczęścia.

Dlatego, zmierzając do podobieństwa Boskiego nieporządnie, ani diabeł ani pierwszy człowiek nie zgrzeszyli dążeniem do podobieństwa natury. Lecz pierwszy człowiek zgrzeszył głównie dążeniem do podobieństwa z Bogiem w zakresie znajomości dobra i zła, co im podsuwał wąż. Chodziło mu o to, by człowiek siłami własnej natury decydował, które czyny mają być dobre i złe dla niego; oraz także, by sam ze siebie naprzód wiedział, co dobrego lub złego może go spotkać. Drugorzędnie zaś zgrzeszył zdążaniem do podobieństwa z Bogiem co do samodzielnej mocy działania, a chodziło mu o to, by osiągnął szczęście działaniem siłami własnej natury. Stąd Augustyn wyraża się¹²), że „umysł niewiasty był przeniknięty pragnieniem własnej władzy”. Natomiast diabeł zgrzeszył dążeniem do podobieństwa z Bogiem w zakresie władzy. Augustyn wyraża się o tym¹³), że „chciał polegać na własnej raczej niż na Boskiej mocy”. Niemniej jednak w pewnym zakresie oboje zdążali do dorównania Bogu, tym mianowicie, że chcieli polegać na sobie z odrzuceniem porządku naznaczonego przez prawo Boskie.

Ad 1. Zarzut ten mówi o podobieństwie naturą, a, jak powiedziano, człowiek nie zgrzeszył dążeniem do tego podobieństwa.

Ad 2. Chcieć upodobnić się do Boga w zakresie wiedzy nie jest grzechem, biorąc rzecz absolutnie; lecz chcieć tego podobieństwa nieporządnie, tj. ponad właściwą sobie miarę, jest grzechem, Dlatego, objaśniając słowa psalmisty¹⁴): „Boże, któż podobien Tobie?” mówi Augustyn ¹⁵): „Kto chce być zupełnie od nikogo niezależny jak Bóg (134), chce podobieństwa do Boga w sposób przewrotny. Tak czynił diabeł, który nie chciał być pod Nim, i tak czyni człowiek, który odmawia, by na sposób sługi być związanym Jego nakazami”.

Ad 3. Zarzut ten dotyczy podobieństwa równości.

Artykuł 3.

CZY GRZECH PIERWSZYCH RODZICÓW BYŁ CIĘŻSZY NIŻ INNE GRZECHY?

1. Wydaje się, że grzech pierwszych rodziców był cięższy niż inne grzechy. Mówi bowiem Augustyn¹): „Wielka była nieprawość w grzechu, tam gdzie łatwo było nie zgrzeszyć”. Lecz pierwszym rodzicom było bardzo łatwo nie zgrzeszyć, bo byli wewnętrznie wolni od wszystkiego, co by ich pchało do grzechu. Wobec tego grzech ich był większy niż inne grzechy.

2. Taka jest kara, jaka była wina. Lecz kara za grzech pierwszych rodziców była najcięższa, ponieważ przezeń „śmierć zesłała na ten świat”, jak mówi Apostoł²).

3. Co jest w jakimś rodzaju pierwsze, jest największe³). A ponieważ grzech pierwszych rodziców był pierwszym wśród grzechów popełnionych przez człowieka, dlatego był największy.

Stanowisko przeciwne zajmuje Orygenes mówiąc⁴): „Sądzę, że człowiek stojący na najwyższym stopniu doskonałości nie może jej stracić, lub upaść nagle, lecz

musi spadać powoli i stopniowo”. A ponieważ pierwsi rodzice mieli najwyższy stopień doskonałości, dlatego ich pierwszy grzech nie był najcięższym ze wszystkich grzechów.

Odpowiedź: W grzechu zachodzi dwojaka ciężkość. Jedna wynika z samego gatunku grzechu, np. grzech cudzołóstwa uważany jest za cięższy niż proste porubstwo. Druga zaś ciężkość grzechu wynika z okoliczności miejsca, osoby lub czasu. Ciężkość pierwsza jest bardziej istotna i ważniejsza dla grzechu. Dlatego raczej według niej, a nie według drugiej, osądzamy, czy grzech jest cięższy niż inne. Należy zatem stwierdzić, że z punktu widzenia gatunku grzechu, grzech pierwszego człowieka nie był cięższy niż wszystkie inne grzechy. Chociaż bowiem pycha swym rodzajem przewyższa niejako inne grzechy, to jednak pycha polegająca na zaprzeczeniu Boga lub bluźnieniu Bogu jest większa niż pycha nieporządnego dążenia do upodobnienia się do Boga, która była pychą pierwszych rodziców, o czym była mowa w artykule poprzednim.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę stan osób, które popełniły grzech, ciężar tego grzechu był największy, a to z powodu ich stanu. Stąd wniosek, że grzech ten był wprawdzie największym względnie, ale nie wprost (bezwzględnie).

Ad 1. Zarzut ten dotyczy ciężaru grzechu. ze względu na okoliczność osoby grzeszącej.

Ad 2. Wielkość kary będącej następstwem pierwszego grzechu odpowiada wielkości grzechu nie ze względu na jego rodzaj, lecz dlatego, że był pierwszym grzechem, ponieważ zniszczył oryginalną niewinność ludzką, a z jej brakiem cała natura ludzka uległa wypaczeniu.

Ad 3. Że to co pierwsze musi być największe, zachodzi tylko w rzeczach, w których następstwo porządkowe wynika z natury rzeczy. Takie następstwo nie zachodzi w grzechu, ponieważ następstwo grzechów po sobie jest przypadłościowe. Dlatego nie ma podstawy do twierdzenia, że pierwszy grzech był największy.

Artykuł 4.

CZY GRZECH ADAMA BYŁ CIĘŻSZY NIŻ GRZECH EWY ?

1. Wydaje się, że grzech Adama był cięższy niż grzech Ewy, bo według Apostoła¹): „nie Adam był zwiedziony. Niewiasta bowiem była zwiedziona i dopuściła się przestępstwa”. Z tego wynikałoby, że grzech niewiasty był wynikiem niewiedzy, zaś grzech mężczyzny był popełniony przy wiedzy pewnej, a taki grzech jest cięższy. Mówi bowiem Ewangelista²): „ów sługa, który znał wolę pana swego, i nie uczynił według woli jego, srodze ukarany będzie, a ten, który nie wiedział, a popełnił co karygodnego, mniej będzie karany”.

2. Mówi Augustyn²): „Jeśli mąż jest głową, powinien prowadzić lepsze życie i wyprzedzać we wszystkich dobrych czynach szczególnie swoją żonę, by brała z niego przykład”. Otóż kto winien żyć lepiej, grzeszy ciężiej, gdy popełni grzech.

3. Grzech przeciwko Duchowi świętemu jest chyba najcięższym grzechem. Otóż widoczne jest, że Adam zgrzeszył przeciw Duchowi świętemu, ponieważ zgrzeszył z myślą, że Bóg jest miłosierny⁴), a to oznacza grzech zarozumiałości.

Z drugiej jednak strony, ponieważ kara ma być dostosowana do winy, a niewiasta była ukarana bardziej srogo niż mężczyzna, jak to widać z Księgi Rodzaju⁵), wobec tego ciężej zgrzeszyła niż jej mąż.

Odpowiedź: Jak powiedziano w poprzednim artykule, ciężar grzechu zależy raczej od jego gatunku niż okoliczności. Stosownie do tego, jeśli weźmiemy pod uwagę stan obu osób, tj. niewiasty i męża, grzech męża jest cięższy z uwagi na jego większą doskonałość w porównaniu z niewiastą.

Biorąc jednak pod uwagę sam rodzaj grzechu, grzech obojga był równy, bo oboje zgrzeszyli pychą. Wyraża to Augustyn mówiąc⁶), że „wymawiając się od grzechu, niewiasta zdradza nierówność w płci, ale równość w pysze”.

Natomiast z uwagi na gatunek pychy, niewiasta zgrzeszyła ciężej z trzech powodów. Po pierwsze, ponieważ jej nadęcie było większe niż męża; niewiasta bowiem uwierzyła w to, co jej wmawiał wąż, mianowicie, że Bóg zakazał jeść z drzewa, by nie doszli do podobieństwa z Nim. I tak, chcąc zjedzeniem z zakazanego drzewa osiągnąć upodobnienie do Boga, jej pycha podniosła się aż do tego, że chciała to osiągnąć na przekór woli Bożej. Mąż zaś nie wierzył, że to prawda i dlatego nie chciał osiągnąć podobieństwa do Boga na przekór Jego woli. Swą pychę okazał tym, że chciał je osiągnąć własnymi siłami. Po drugie, ponieważ niewiasta nie tylko sama zgrzeszyła, ale także podsunęła grzech mężowi; dlatego zgrzeszyła przeciw Bogu i przeciw bliźniemu. Po trzecie, grzech męża został zmniejszony przez to, że, jak mówi Augustyn⁷), na ten „grzech mąż zgodził się pod wpływem uczuć przyjacielskiej ustępliwości; dzieje się to często w wypadkach, gdy raczej Boga się obraża, byle tylko nie zmienić przyjaciela we wroga. Jednakże sprawiedliwy wyrok sądu Bożego wskazał, że tak nie powinien być uczynić”. Z tego wynika, że grzech niewiasty był cięższy niż grzech męża.

Ad 1. Uwiedzenie niewiasty wynikało z poprzedzającego nadęcia, które znowu spowodowało w niej nieświadomość. Taka zaś nieświadomość nie zwalnia z grzechu, lecz go powiększa, bo będąc nieświadomą, nadeła się jeszcze większą pychą.

Ad 2. Zarzut ten dotyczy okoliczności stanu osoby na podstawie której grzech męża był cięższy względnie.

Ad 3. Myśl Adama o miłosierdziu Bożym nie sięgnęła aż do wzgardy dla Boskiej sprawiedliwości, na czym polega grzech przeciwko Duchowi świętemu. Lecz, jak mówi Augustyn⁸): „nie doświadczywszy jeszcze surowości Boga wierzy}, że grzech ten był lekkim”, to jest łatwym do odpuszczenia⁹).

ZAGADNIENIE 164.

O KARACH ZA GRZECH PIERWSZEGO CZŁOWIEKA

Zagadnienie to zbadamy w dwu artykułach:

1. O śmierci jako karze powszechnej. 2. O innych karach szczegółowych, o których mówi Księga Rodzaju.

Artykuł 1.

CZY ŚMIERĆ JEST KARĄ ZA GRZECH PIERWSZYCH RODZICÓW ?

1. Wydaje się, że śmierć nie jest karą za grzech pierwszych rodziców. Co bowiem jest dla człowieka naturalne, nie może być uważane za karę za grzech, ponieważ grzech nie udoskonala natury, lecz ją uwadliwia. Śmierć jest czymś dla człowieka naturalnym, co wynika z faktu, że ciało ludzkie składa się z elementów sprzecznych, a także z tego, że śmiertelność należy do definicji człowieka.

2. Śmierć i inne braki cielesne znajdują się w człowieku i w innych zwierzętach. Wyraża to Pismo św. w słowach¹⁾: „jednaki jest koniec Człowieka i bydła, i równy stan obojga”. A ponieważ śmierć zwierząt nie jest karą za grzech, zatem nie jest i dla człowieka.

3. Grzech pierwszych rodziców był grzechem indywidualnych jednostek, gdy śmierć towarzyszy całej naturze ludzkiej.

4. Wszyscy ludzie jednak pochodzą od pierwszych rodziców. Gdyby więc śmierć była karą za grzech pierwszych rodziców, wszyscy ludzie mieliby śmierć jednakową. Tak jednak nie jest, ponieważ niektórzy ludzie umierają wcześniej i dłużej.

5. Zło kary, jak powiedziano wyżej²⁾, jest od Boga, natomiast śmierć nie wydaje się być od Boga, bo Pismo św. mówi³⁾: „Bóg śmierci nie uczynił”.

6. Kary nie są zasługujące, ponieważ zasługi należą do rzeczy dobrych, kary zaś do złych. Lecz ponieważ śmierć jest czasem zasługująca, np. męczeńska, wobec tego nie jest karą.

7. Kara jest bolesna, natomiast, jak się wydaje, śmierć nie może być bolesna, ponieważ człowiek jej nie czuje, gdy umrze, a nie może jej czuć, gdy jej nie ma. Wobec tego śmierć nie jest karą za grzech.

8. Gdyby śmierć była karą za grzech, nastąpiłaby zaraz po jego popełnieniu. Tak zaś nie stało się, ponieważ, jak to wynika z Księgi Rodzaju⁴⁾, pierwsi rodzice długo jeszcze żyli po grzechu.

Jednakże Apostoł mówi⁵⁾: „przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat, a przez grzech śmierć”.

Odpowiedź: Jeśliby ktoś został pozbawiony jakiegoś danego mu dobra za swe winy, pozbawienie tego dobra jest karą za tę winę. Jak powiedziano wyżej⁶⁾, Bóg obdarzył człowieka w momencie stwarzania go dobrem polegającym na tym, że jak długo jego umysł będzie Bogu podległy, niższe władze jego duszy będą podległe rozumowemu umysłowi, a ciało będzie podległe duszy. Ponieważ jednak umysł człowieka odstąpił od uległości Bogu przez grzech, w rezultacie również jego niższe władze nie podlegają całkowicie rozumowi. Z tego wynikł taki bunt żądź (appetitus) cielesnych przeciw rozumowi, że także ciało nie w zupełności podlega duszy. Z tego zaś wynikła śmierć i inne niedomagania cielesne, życie bowiem i zdrowie ciała zależy od jego uległości duszy, jako coś, co może być doskonalone temu, co je doskonalą. Stąd odwrotnie, śmierć, choroby i wszelkie niedomagania cielesne są wynikiem braku podległości ciała duszy. Z tego wynika, że jak bunt dążeń cielesnych przeciw duszy, tak również śmierć i wszystkie dolegliwości cielesne są karą za grzech pierwszych rodziców.

Ad 1. „Naturalne” jest, czego przyczyną jest to, co w naturze najbardziej podstawowe, a jest tym bezpośrednio forma i materia. Formą człowieka jest rozumna dusza, która

ze swej Istoty jest nieśmiertelna. Stąd wynika, że ze strony formy śmierć nie jest czymś dla człowieka naturalnym. Materią człowieka jest ciało. Jego właściwością jest skład z elementów sprzecznych, z czego wynika konieczna zniszczalność. Pod tym względem śmierć jest dla człowieka czymś naturalnym. Ten stan natury ludzkiego ciała jest koniecznym następstwem materii, ponieważ trzeba było, by ciało było organem dotyku, a w konsekwencji środkiem wpośród przedmiotów dotykalnych. Tym zaś ciało może być tylko dzięki składowi z elementów sprzecznych, jak to określił Filozof⁷). Ten stan nie zależy od dostosowania się materii do formy, bo gdyby to było możliwe, wtedy z uwagi na niezniszczalność formy, raczej jej materia powinna być niezniszczalna. Na przykład: jeśli siekiera jest z żelaza, forma i jej czynność może domagać się, by siekiera była na tyle twarda, by mogła ciąć. Jednakże to, że siekiera może ulec rdzy, pochodzi z materii, z której jest zrobiona, co nie zależy od woli robiącego. Bo gdyby robiący mógł, zrobiłby siekierę z metalu odpornego na rdzę. Bóg zaś, twórca natury ludzkiej, będąc wszechmocnym, ze swej dobroci zwolnił świeżo stworzonego człowieka z konieczności umierania, będącej następstwem takiej materii. Jednakże dobrodziejstwo to cofnął wobec grzechu pierwszych rodziców. Wniosek: śmierć jest czymś naturalnym z powodu stanu materii i ma charakter kary z powodu utraty daru Bożego zachowującego człowieka od śmierci⁸).

Ad 2. Podobieństwo człowieka ze zwierzętami odnosi się do stanu materii, a więc do ciała złożonego z elementów sprzecznych, ale nie do formy. Dusza bowiem człowieka jest nieśmiertelna, natomiast dusze zwierząt są śmiertelne.

Ad 3. Pierwsi rodzice byli z woli Bożej nie tylko osobnikami, ale także początkiem natury ludzkiej, która z nich miała przejść na wszystkich ludzi razem z darem Bożym zachowującym od śmierci. Dlatego przez ich grzech cała ludzka natura była w ich potomstwie pozbawiona tego daru i podlega śmierci.

Ad 4. Każde niedomaganie jest dwójako wynikiem występku. Jedne niedomagania są nałożone przez sędziego jako kara; takie niedomaganie należy się na równi wszystkim, do których w równym stopniu grzech należy. Drugi rodzaj niedomagań wynika ubocznie z kary, np. jeśli ktoś oślepiony za występki w wyniku tego upada. idąc. Takie niedomaganie nie dorównuje występki, ani też nie jest zamierzone przez sędziego, który nie może przewidzieć skutków przypadkowych. Otóż karą wyznaczoną za pierwszy grzech i równą mu było odebranie daru Bożego, utrzymującego harmonię w naturze ludzkiej i jej Integralność. Niedomaganiem zaś wynikłymi z odebrania tego daru są śmierć i inne kary obecnego życia. Dlatego te kary nie musiały być równe w ludziach, których pierwszy grzech dotyka w równym stopniu. Tak jest, ponieważ Bóg zna wszystkie przyszłe wypadki: więc mocą rozporządzenia Boskiej opatrności owe kary są różnorakie u różnych ludzi. Tak zaś nie jest dzięki jakimś zasługom dobrym lub złym poprzedzającym teraźniejsze życie, jak to utrzymywał Orygenes⁹), ponieważ nie zgadza się to z tym, co powiedział Apostoł¹⁰): „gdy jeszcze... nie czynili tego, co dobre lub złe”, oraz jest sprzeczne z tym, czego dowiedziono poprzednio¹¹), że dusza nie była stworzona przed ciałem. Lecz albo za karę grzechów rodziców, jako że dziecko jest czymś należącym do ojca, i stąd często rodzice są karani w dzieciach; albo też jako środek chroniący zbawienie ludzi podlegających wspomnianym karom, by mianowicie z uwagi na nie wystrzegali się grzechu, albo też by nie pysznili się cnotą, oraz by zdobywali nagrodę cierpliwością.

Ad 5. Na śmierć można patrzeć dwojako. Albo jako na jakieś złe ludzkiej natury; pod tym względem nie jest ona od Boga, lecz jest defektem, jaki spadł na człowieka za jego winy. Albo też jako na mającą pewien wzgląd dobra, przez to mianowicie, że jest pod pewnym względem sprawiedliwą karą. I pod tym względem jest od Boga. Stąd Augustyn wyraża się¹²), że „Bóg nie jest sprawcą śmierci, chyba że o tyle, iż śmierć jest karą”.

Ad 6. Mówi Augustyn¹³): „jak źli źle używają rzeczy nie tylko złych, ale nawet dobrych, tak sprawiedliwi dobrze używają nie tylko tego co dobre, ale nawet tego co złe. Stąd pochodzi, że źli ludzie robią zły użytek z prawa, chociaż prawo jest dobre, a dobrzy dobrze umierają, chociaż śmierć jest złem”. Tak więc śmierć staje się zasługująca dla świętych dlatego, że robią z niej dobry użytek.

Ad 7. śmierć można pojmować dwojako. Jako pozbawienie życia, i wtedy nie można jej czuć, bo jest pozbawieniem czucia i życia; tak widziana, śmierć nie jest karą dla zmysłów, lecz karą utraty (damnationis). Można też widzieć śmierć jako oznaczającą zniszczenie, prowadzące do pozbawienia życia. Zaś o zniszczeniu, tak samo jak i o rodzeniu, można mówić dwojako. Po pierwsze jako o kresie zmian; tutaj sam moment utraty życia nazywa się śmiercią. Tak widziana, śmierć nie jest bolesna dla zmysłów. Jeśli jednak zniszczenie obejmuje także zmiany przedśmiertne, a przecież mówimy, że ktoś umiera, widząc, iż zmierza ku śmierci — podobnie jak mówimy, że ktoś się rodzi, gdy zaczął się proces rodzenia — wtedy śmierć może być bolesna.

Ad 8. Jak mówi Augustyn¹⁴) (135): „Ta śmierć zaszła w tym dniu, w którym zostało uczynione to, co Bóg. zakazał, ponieważ od tego dnia pierwsi rodzice zaciągnęli w swym śmiertelnym ciele jakoś śmiertelną i śmiercionośną”. Lub, jak mówi innym razem¹⁵): „choć pierwi rodzice żyli jeszcze potem wiele lat, to jednak zaczęli umierać w dniu, w którym usłyszeli wyrok śmierci, mocą którego mieli drogą starzenia zginąć”.

Artykuł 2.

CZY POSZCZEGÓLNE KARY PIERWSZYCH RODZICÓW SĄ TRAFNIE WYMIENIONE W PIŚMIE ŚW.?

1. Wydaje się, że nie, bo nie należało wymieniać jako kary za grzech tego, co zachodziłoby nawet bez grzechu. Lecz ból połogowy, jak się zdaje, towarzyszyłby połogom nawet gdyby nie było grzechu pierwotnego, ponieważ ból ten jest spowodowany takim układem organicznym, że płód nie może narodzić się bez bólu rodzącej. Podobnie ma się rzecz z podległością niewiasty wobec męża, która wynika z większej doskonałości męskiej i z braku pewnych uzdolnień u kobiety. Poza tym taka jest natura ziemi, że wydaje także „ciernie i osty”, a wydawałaby je, nawet gdyby nie było grzechu. Rzeczy tych nie należało więc wymieniać jako kary za pierwszy grzech.

2. Nie wydaje się, by było karą coś, co stanowi o czyjejs godności. A ponieważ „pomnożenie poczęć” zwiększa godność kobiety, dlatego nie należało tego wymieniać jako jej karę.

3. Jak powiedziano, kara za grzech pierwszych rodziców przechodzi na wszystkich ludzi. A ponieważ nie wszystkich niewiast poczęcia zostały pomnożone i nie wszyscy

mężczyźni „w pocie czoła' pożywają chleb", przeto nie są to odpowiednie kary za pierwszy grzech.

4. Miejsce raju zostało uczynione dla ludzi. A ponieważ w porządku rzeczy nic nie powinno być bez celu, wobec tego wykluczenie człowieka z raju nie było karą właściwą.

5. Miejsce raju było niedostępne ze swej natury. Wobec tego niepotrzebnie zostały postawione dodatkowe przeszkody, by człowiekowi uniemożliwić powrót, mianowicie Cherubinów „z mieczem płomiennym i obrotnym”.

6. Na człowieka została nałożona konieczność śmierci zaraz po grzechu, tak że nie mógłby już wrócić do nieśmiertelności, gdyby skorzystał z drzewa żywota. Wobec tego zakaz używania tego drzewa, „żeby nie jadł z drzewa żywota, a był żyw na wieki”, był niepotrzebny¹).

7. Szydzenie z nieszczęśliwego jak najbardziej nie zgadza się z miłosierdziem i łaskawością, które Pismo św. przypisuje Bogu w najwyższym stopniu, a Psalmista mówi²): „a litości Jego nad wszystkie uczynki Jego!” Dlatego jest rzeczą niewłaściwą przypisywać Bogu, że szydził z pierwszych rodziców doprowadzonych do nędzy przez grzech: „Oto Adam stał się jako jeden z nas, wiedzący dobre i złe”³).

8. Odzież należy do konieczności życia człowieka tak samo jak pokarm⁴): „mając żywność i czym się przyodzierać na tym poprzestawajmy”. Dlatego, jeśli pierwszym rodzicom został przydzielony pokarm jeszcze przed grzechem, tak samo należało im przydzielić odzienie. Wobec tego powiedzenie po grzechu, że Bóg uczynił dla nich odzienie ze skóry jest czymś niewłaściwym.

9. Zastosowana wobec kogoś kara za jego grzech winna swym złem przeważać korzyść, jaką, ktoś ma z grzechu, w przeciwnym bowiem razie kara nie odstraszalaby go od grzechu. Lecz pierwsi rodzice dzięki grzechowi zdobyli to, że „otworzyły się oczy” ich⁵). To zaś jest tak wielkim dobrem, że przeważa wszystkie zła kar wynikłych z grzechu. Wobec tego kary wynikłe z grzechu pierwszych rodziców są opisane niewłaściwie.

Jednakże z drugiej strony kary te zostały naznaczone przez Boga, który „wszystko pod miarą i liczbą i wagą urządził”⁶).

Odpowiedź: Jak w poprzednim artykule dowiedziono, za swój grzech zostali pierwsi rodzice pozbawieni daru Bożego, który zachowywał w nich integralność ludzkiej natury, a na skutek odebrania im tego daru ludzka natura popadła w nędze karne. Dlatego kara ich była podwójna. Po pierwsze, zostali pozbawieni tego, co się należało ich stanowi nieskazitelności, mianowicie miejsca raju ziemskiego. Wskazują na to słowa Pisma św.⁷): „I wypuścił go Pan Bóg z raju rozkoszy”. A ponieważ nie mógł własnymi siłami wrócić do tego pierwszego stanu niewinności, dlatego zupełnie stosownie postawione zostały przeszkody, by nie powrócił do tego, co się należało pierwotnemu stanowi, mianowicie, by nie spożywał z drzewa żywota i nie korzystał z raju. Postawił bowiem Bóg przed rajem „Cherubinów miecz płomienny”⁸).

Po drugie, pierwsi rodzice zostali ukarani przydaniem im tego, co należało się naturze pozbawionej wyżej wspomnianego daru, a dotknęło to zarówno ich ciała jak i dusze. Jeśli chodzi o ciało, ponieważ tu zachodzi różnorodność płci, inne kary zostały nałożone na kobietę, a inne na mężczyznę. Kary nałożone na kobietę są dostosowane do jej dwojakiej łączności z mężem: rodzenie potomstwa i wspólnota w działaniach dla utrzymania rodziny. Co do pierwszego została ukarana karą podwójną:

przykrościami złączonymi z noszeniem poczętego potomstwa; i tego dotyczą słowa9): „Pomnożę nędze twoje i poczęcia twoje”. Oraz bólami porodowymi, co jest wyrażone w słowach: „z boleścią rodzić będziesz”. Odnośnie życia rodzinnego została ukarana podległością władzy męża, co jest wyrażone w słowach: „pod mocą będziesz mężową”.

Jak zaś do niewiasty należy być podległą mężowi w sprawach domu rodzinnego, tak znowu mąż ma obowiązek starania się o to, co do życia rodziny jest potrzebne. Co do tego mężczyzna został ukarany potrójnie. Po pierwsze nieurodzajnością ziemi, co jest wyrażone w słowach: „przeklęta będzie ziemia dla czynu twego”. Po drugie troską wysiłku, bez którego nie wydobędzie z ziemi owoców; wyrażają to słowa: „w pracach jeść z niej będziesz po wszystkie dni żywota twego”. Po trzecie przeszkodami, na jakie napotykają uprawiający ziemię; dotyczy tego powiedzenie: „ciernie i osty rodzić ci będzie”.

A teraz co do kar nałożonych na duszę. Pismo św. podaje trojaką karę. Pierwszą jest zawstydzenie, którego mieli doświadczać na skutek buntu ciała przeciw duszy; to wyrażają słowa10): „otworzyły się oczy obojga i poznali, że byli nagimi”. Drugą jest wyrzut własnej winy, na co wskazują słowa11): „Oto Adam stał się jako jeden z nas”. Trzecią jest ciągła pamięć przyszłej śmierci, bo powiedziano im12): „boś jest proch i w proch się obrócisz”. Tu należy także fakt, że Bóg uczynił dla nich szaty ze skóry na znak ich śmiertelności.

Ad 1. W stanie niewinności rodzenie byłoby bezbolesne. Mówi o tym Augustyn13): „jak w rodzeniu wnętrzości kobiece otwierałby nie jęk boleści lecz impuls dojrzałości, tak też w zapłodnieniu i poczęciu obie płci łączyłby nie pęd lubieżności, lecz świadoma wola”14).

Wprowadzenie podległości niewiasty mężowi jako kary na niewiastę należy rozumieć nie w znaczeniu przełożenia — bo nawet przed grzechem mąż był głową i przełożonym jej — lecz w tym znaczeniu, że po grzechu niewiasta musi podlegać woli męża wbrew jej woli.

Co do cierni i ostów: ziemia wydawałaby je, nawet gdyby człowiek nie zgrzeszył, ale na pokarm dla zwierząt, a nie na ukaranie człowieka, ponieważ ich wyrastanie nie sprawiałoby trudu i kary uprawiającemu ziemię człowiekowi. Takie jest zdanie Augustyna15). Alkuin natomiast jest zdania16), że przed grzechem ziemia wcale nie rodziłaby cierni i ostów; wszakże pierwsze zdanie jest trafniejsze.

Ad 2. Pomnożenie poczęć zostało wprowadzone jako kara dla niewiasty nie celem rozmnażania, bo nawet przed grzechem niewiasty rodziłyby dzieci, lecz dla pomnożenia jej cierpień związanych z noszeniem poczętego płodu. Dlatego napisano znacząco: „Pomnożę nędze twoje i poczęcia twoje”.

Ad 3. Kary te do pewnego stopnia dotknęły wszystkie niewiasty. Każda bowiem niewiasta, która poczęła, musi cierpieć brzemień noszenia i bóle porodu; wyjątek stanowi Błogosławiona Dziewica, która „poczęła bez zepsucia i porodziła bez bólu17), ponieważ poczęła nie według prawa natury pochodzącego od pierwszych rodziców. Jeśli zaś jakaś kobieta nie poczęła i nie rodziła, cierpi na skutek braku potomstwa, co jest bardziej przykre niż kary, o jakich mowa. Podobnie też, ktokolwiek uprawia ziemię, z konieczności je chleb w pocie czoła; ludzie zaś nie zajmujący się bezpośrednio rolnictwem, pracują w inny sposób, albowiem „człowiek rodzi się dla pracy18); i w ten sposób jedzą chleb zapracowany w pocie czoła.

Ad 4. Wprawdzie miejsce ziemskiego raju nie daje człowiekowi żadnego materialnego pożytku, to jednak służy mu jako nauka, by sobie uświadamiał, że pozbawiony został takiego miejsca za grzech. Ponadto, by przez to wszystko, co było materialnie w raju, uczył się o tym, co należy do raju niebieskiego, do którego drogę przygotował Chrystus.

Ad 5. Nie wchodząc w duchowe tłumaczenie tajemnicy, miejsce raju było niedostępne zdaje się głównie z powodu wysokiej temperatury w sferze środkowej, spowodowanej bliskością słońca. Wskazuje na to wzmianka o mieczu ognistym, o którym jest powiedziane, że jest „obrotny”, co może oznaczać właściwość ruchu kołowego, powodującego wspomnianą wysoką temperaturę. A ponieważ, jak to wyraża Augustyn¹⁹), ruchami ciał stworzonych kierują Aniołowie, dlatego zupełnie stosownie z „mleczem obrotnym” złączeni są Cherubini jako stróże drogi do drzewa żywota. Stąd mówi Augustyn²⁰): „należy wierzyć, że nawet w widzialnym raju moce niebieskie sprawiły, że tamże była ognista straż, spełniana przez Aniołów”.

Ad 6. Gdyby po grzechu człowiek jadł z drzewa żywota, nieśmiertelności nie uzyskałby z powrotem; co by uzyskał, to przedłużenie życia. W powiedzeniu zaś „a był żyw na wieki”²¹) określenie „na wieki” należy rozumieć jako długowieczność. Otóż nie byłoby dla człowieka czymś godnym pożądania, by żył zbyt długo wśród nędz tego życia.

Ad 7. Według Augustyna²²): „te słowa Boga nie są szyderstwem z pierwszych rodziców, lecz raczej mają odstraszyć innych, dla których pożytku wszystko to zostało opisane, by mianowicie nie wynosili się pychą jak Adam, który nie tylko nie został tym, czym chciał zostać, ale nawet utracił to, do czego był stworzony”.

Ad 8. W stanie obecnego poniżenia odzież jest człowiekowi koniecznie potrzebna z dwu powodów. Po pierwsze odzież zastępuje brak ochrony przeciw szkodom zewnętrznym, np. gorąco i zimno. Po drugie dla pokrycia zawstydzenia, jakiemu by musiał ulec, gdyby uzewnętrzniała się hańba tych członków, w których bunt ciała przeciw duchowi szczególnie wyraźnie się ujawnia. Tych dwu powodów nie było w stanie pierwotnym, ponieważ w stanie tym ciało ludzkie nie podlegało uszkodzeniom ze strony rzeczy zewnętrznych, jak o tym powiedziano poprzednio²³). Nie było też w owym stanie niczego hańbiącego w ciele ludzkim, co by powodowało jego zmieszanie. Wyraża to Pismo św.²⁴): „A byli oboje nadzy, to jest Adam i żona jego, a nie wstydzieli się”. Tego nie można powiedzieć o pożywieniu, które jest konieczne dla utrzymania naturalnej ciepłoty i dla wzrostu ciała.

Ad 9. Mówi Augustyn²⁵): „Nie wyobrażajmy sobie, że pierwsi rodzice byli stworzeni z zamkniętymi oczyma. Zwłaszcza, że powiedziano jest o niewieście, iż ‘ujrzała, że dobre było drzewo ku jedzeniu, i piękne dla oczu’ ”. Oczy ich otwarły się więc dla widzenia czegoś i myślenia o czymś, czego przedtem nie dostrzegali, mianowicie pożądanie wzajemne, którego przedtem nie było.

ZAGADNIENIE 165.

O KUSZENIU PIERWSZYCH RODZICÓW

Zbadamy tu dwa punkty: 1. Czy było rzeczą właściwą, by człowieka kusił diabeł? 2. Sposób i kolejność tego kuszenia.

Artykuł 1.

CZY BYŁO RZECZĄ WŁAŚCIWĄ, BY CZŁOWIEKA KUSIŁ DIABEŁ?

1. Wydaje się, że nie, ponieważ ta sama ostateczna kara należała się za grzech Anioła i człowieka, według słów Ewangelii1): „Idźcie... przeklęci w ogień wieczny, który zgotowany jest diabłu i aniołom jego”. Lecz pierwszy grzech Anioła nie był spowodowany żadną pokusą z zewnątrz, wobec tego również pierwszy grzech człowieka nie powinien być pochodzić z zewnętrznego kuszenia.

2. Znający przyszłe wydarzenia Bóg wiedział, że człowiek upadnie w grzech w wyniku kuszenia przez demona; zatem dobrze też wiedział, że kuszenie jest dla człowieka rzeczą nieodpowiednią. Wobec tego wydaje się równie nieodpowiednią rzeczą dopuścić na człowieka kuszenie.

3. To, że ktoś jest narażony na ataki, wydaje się mieć charakter kary, podobnie jak uwolnienie od ataków wydaje się być nagrodą, jak to wyraża Pismo św2): „Gdy się podobają Panu drogi człowieka, wtedy i nieprzyjaciół jego przywiedzie do pokoju”. A ponieważ kara nie powinna wyprzedzać winy, przeto było czymś nieodpowiednim, że człowiek był kuszony przed grzechem.

Jednakże Pismo św. zajmuje stanowisko przeciwne mówiąc3): „Kto nie był kuszony, cóż umie?”

Odpowiedź: Mądrość Boska „urządza wszystko wdzięcznie”, mówi Pismo św.4), mianowicie tak, że Jego opatrność przydziela każdej rzeczy to, co zgodnie z jej naturą należy się jej. Mówi;

bowiem Dionizy5): „rzeczą opatrności jest nie zniszczenie, lecz zachowanie natury”.

Otóż jest czymś dla stanu natury ludzkiej Właściwym, że może doznawać pomocy i przeszkody od innych. stworzeń. Dlatego było rzeczą właściwą, by Bóg zarówno pozwolił złym Aniołom kusić człowieka będącego w stanie natury, jak i sprawić, by mu pomagali dobrzy Aniołowie. Osobnym bowiem darem łaski dane było człowiekowi, że żadne stworzenie poza nim samym nie mogło mu szkodzić wbrew jego woli, dzięki której to woli mógł oprzeć się również pokusom demona.

Ad 1. Jest nad ludzką naturą jakaś natura, w której może znaleźć się zło winy; nie ma jednak takiej natury nad naturą anielską. Kusić zaś drogą doprowadzenia do złego może tylko ktoś już zdeprawowany winą. Dlatego było rzeczą właściwą, by człowiek był kuszony do grzechu przez złego Anioła, tak samo, jak według porządku natury dobry Anioł ma go prowadzić do doskonałości. Anioła może udoskonalić ktoś nadeń wyższy, mianowicie Bóg, ale Bóg nie wiedzie nikogo do grzechu, bo, jak powiedziane jest u Jakuba6): „Bóg nie jest kusicielem złych”.

Ad 2. Bóg wiedział, że kuszenie wtrąci człowieka w grzech; jednakże wiedział też, że wolną wolą może stawić skuteczny opór kusicielowi. Lecz stan jego natury wymagał,

by był pozostawiony własnej woli. Wyraża to Pismo św.7): „Bóg... zostawił człowieka w ręce rady jego”. Stąd Augustyn mówi8): „Nie wydaje mi się, by człowiek wsławił się czymś wielkim, gdyby był w stanie dobrze żyć tylko dlatego, że nie było nikogo, kto by mu tłumaczył, żeby żył źle; bo przecież z natury mógł, a władny był też chcieć, nie przyzwolić na namowę”.

Ad 3. Ataki, którym trudno stawić opór, są rzeczywiście karą. Jednakże człowiek stanu niewinności był w stanie oprzeć się pokusie bez żadnej trudności. Z tego wynika, że atak kusiciela nie był dlań karą.

Artykuł 2.

CZY SPOSÓB I KOLEJNOŚĆ KUSZENIA BYŁY ODPOWIEDNIE ?

1. Wydaje się, że sposób i kolejność pierwszego kuszenia były niestosowne. W naturalnym bowiem porządku jak Anioł przewyższał człowieka, tak mężczyzna był doskonalszy niż kobieta. A ponieważ na człowieka przyszedł grzech od Anioła, zatem tak samo powinien był przyjść na kobietę przez mężczyznę; to znaczy, że mężczyzna powinien był kusić kobietę, a nie odwrotnie.

2. Sposób kuszenia pierwszych rodziców polegał na podsuwaniu. Otóż diabeł może podsuwać coś człowiekowi bez pośrednictwa jakiegoś zewnętrznego zmysłowego stworzenia. A ponieważ pierwsi rodzice byli zaopatrzeni w duchowy umysł, i więcej interesowały ich rzeczy duchowe niż zmysłowe, kuszenie ich w sposób duchowy byłoby stosowniejsze niż kuszenie sposobem zewnętrznym,

3. Nie można podsuwać zła inaczej niż pod postacią dobra. Lecz wiele zwierząt ma postać lepiej wyglądającą niż wąż. Wobec tego, kusząc człowieka poprzez węża, diabeł wybrał sposób niestosowny.

4. Wąż jest zwierzęciem bezrozumnym, które nie może być mądre, mówić i być karane. Dlatego niestosownie powiedziano o wężu), że „był chytrzejszy nad wszystkie zwierzęta”, lub, według innego tłumaczenia2), „roztropniejszy niż wszystkie inne zwierzęta”. Niestosownie też powiedziano, że mówił do niewiasty i był ukarany przez Boga.

Jednakże z drugiej strony to, co jest pierwsze w jakimś rodzaju, powinno być w proporcji do Wszystkiego, co z niego w tym samym rodzaju pochodzi. Lecz kolejność pierwszego kuszenia zachodzi w każdym rodzaju grzechów. Według Augustyna3), kuszenie zaczyna się żądzą w zmysłowości, którą symbolizuje wąż; rozciąga się na rozum niższy rozkoszą, którą wyraża kobieta; wreszcie sięga rozumu wyższego przyzwoleniem na grzech, którego wyrazem jest mężczyzna. Wobec tego kolejność pierwszego kuszenia była stosowna.

Odpowiedź: Człowiek jest złożony z podwójnej natury: duchowej i zmysłowej (intellectiva et sensitiva). Stosownie do tego, w kuszeniu człowieka diabeł użył dwojakiej podniety do grzechu. Stronie intelektualnej obiecał podobieństwo do Boga drogą osiągnięcia wiedzy, do czego człowiek dąży z natury. W kuszeniu zaś strony zmysłowej użył tych rzeczy zmysłowych, które są człowiekowi najbliższe. I tak częściowo kusił mężczyznę kobietą, bliską mu gatunkiem, a kobietę za pośrednictwem

węża, który był im bliski tożsamością rodzaju; częściowo zaś podsuwając im owoc z zakazanego drzewa, które jest bliskiego rodzaju.

Ad 1. W czynności kuszenia diabeł był czynnikiem głównym. Kobieta była użyta jako narzędzie kuszenia dla obalenia mężczyzny, już to dlatego, że była słabsza niż mężczyzna i łatwiej było ją uwieść, a także dlatego, że jako przez bliską mężczyźnie, diabeł głównie przez nią mógł go zwieść. Nie ma równości między czynnikiem głównym a narzędziem. Czynnikiem bowiem głównym zawsze musi być silniejszy, co nie jest wymagane od czynnika narzędziowego.

Ad 2. Podsuwanie duchowe wskazywałoby na większą moc diabła nad człowiekiem niż podsuwanie zewnętrzne, ponieważ przez podsuwanie wewnętrzne diabeł może wywołać choćby zmiany w wyobraźni ludzkiej⁴), natomiast przez podsuwanie zewnętrzne ulega zmianie tylko zewnętrzne stworzenie. A ponieważ diabeł miał bardzo mało władzy nad człowiekiem przed grzechem, dlatego nie mógł go kusić podsuwaniem wewnętrznym, lecz tylko zewnętrznym.

Ad 3. Augustyn mówi⁵): „nie należy mniemać, że diabeł posłużył się do kuszenia wężem na mocy własnego wyboru; lecz, będąc ogarnięty żądzą uwiedzenia, mógł uwieść tylko poprzez to zwierzę, na które mu pozwolono”.

Ad 4. Według Augustyna⁶), „Pismo św. nazywa węża najroztropniejszym lub najchytrzejszym na oznaczenie przebiegłości diabła, który poprzez niego dokonywał podstępu; podobnie jak mówimy o języku, że jest roztropny lub chytry, by wyrazić roztropność lub chytrych człowieka w roztropnym lub chytrym namawianiu do czegoś. Wąż nie rozumiał dźwięków słów, które przez niego były przekazywane niewieście; nie należy też przypuszczać, że jego dusza została zmieniona w rozumną naturę, (136) bo przecież ludzie, mający naturę rozumną, nie rozumieją tego co mówią, gdy mówi przez nich demon. Wąż mówił do człowieka tak, jak mówiła oślica do siedzącego na niej Balaama, z tą tylko różnicą, że w pierwszym wypadku mówił diabeł, a w drugim Anioł”. Oraz, w innym miejscu⁷), „Dlatego nie wąż był pytany, dlaczego to zrobił, lecz diabeł w nim, który już był potępiony na ogień wieczny za swój grzech. Słowa zaś zwrócone do węża odnoszą się do tego, kto poprzez węża działał”. Oraz, jak mówi gdzieś Indziej Augustyn⁸), „kara, o jakiej tu mowa w odniesieniu do diabła, oznacza karę, jaka go wtedy spotkała, a nie karę, jaką otrzyma na sądzie ostatecznym. Ponieważ w słowach: ‘przeklętyś jest między wszystkimi bydlętami i zwierzętami polnymi’ zwierzęta są postawione ponad nim, ale nie pod względem mocy, lecz pod względem zachowania swej natury. Zwierzęta bowiem nie utraciły jakiegoś szczęścia niebieskiego, bo tego nie miały, ale dokonają życia w danej im naturze”.

„Powiedziano też do węża⁹): ‘na piersiach i brzuchu czołgać się będziesz’; piersi oznaczają tu pychę, bo w niej przeważają impulsy ducha; zaś brzuch oznacza żądzę cielesną, bo z całego ciała jest najmniejszy w dotyku. I na tych dwu rzeczach czołga się diabeł do tych, których chce zwieść. Słowa: ‘ziemię jeść będziesz po wszystkie dni żywota twego’ można dwojako tłumaczyć. Albo że do ciebie będą należeć ci, których uwiedziesz żądzą ziemską, a więc grzesznicy, oznaczeni tu mia-nem ziemi; albo też może słowa te odnoszą się do trzeciego rodzaju kuszenia, tj. ciekawości. Ziemię bowiem je ten, kto wdziera się w rzeczy głębokie i ciemne”.

„Położenie nieprzyjaźni między wężem a niewiastą” znaczy, że nie możemy być kuszeni przez diabła inaczej jak poprzez tę stronę duszy, która ma pewne podobieństwo do kobiety. Nasieniem diabła jest przewrotne podsuwanie, gdy

nasieniem niewiasty jest owoc dobrego czynu, dzięki któremu człowiek opiera się przewrotnym podsuwaniem. Wąż czyha na piętę niewiasty po to, by, jeśli wpadnie w coś niedozwolonego, opanowała ją rozkosz. Zaś ona patrzy na głowę węża, by w samym początku złej namowy mogła odciąć się od niego.

ZAGADNIENIE 166.

O PILNOŚCI.

Teraz zbadamy zagadnienie pilności i przeciwstawnej jej ciekawości. Pierwsze zbadamy znajdując odpowiedź na dwa pytania: 1. Co jest materia pilności? 2. Czy pilność jest składową nikłą umiarkowania?

Artykuł 1.

CZY WŁASNĄ MATERIA PILNOŚCI JEST POZNANIE? (137)

1. Zdaje się że nie, ponieważ pilnym jest ktoś stąd, że przykłada swe wysiłki do jakiejś rzeczy. A przecież w każdej materii powinien człowiek wysilić się, by to, co czyni, uczynić poprawnie.

2. Pilność jest przeciwstawieniem ciekawości. Wyraz „ciekawość” (curiositas), pochodzący od łacińskiego cura, troszczenie, staranie się, może też dotyczyć elegancji w ubiorze i wszystkiego, co dotyczy ciała. Wyraża to Apostoł¹): „nie ulegajcie pożądlivości w staraniu (cura) o ciało”.

3. Mówi Jeremiasz²): „od najmniejszego aż do największego wszyscy się oddali (student) łakomstwu”. Otóż własnym przedmiotem łakomstwa jest nie wiedza, lecz, jak już powiedziano³), raczej posiadanie bogactw.

Jednakże z drugiej strony mówi Pismo św.⁴): „Ucz się (stude) mądrości, synu mój, a uweselaj serce moje, abys mógł urągajacemu odpowiedzieć słowo”. A ponieważ ta sama jest staranność w uczeniu się, którą chwalimy jako cnotę i która nakazuje Prawo, dlatego właściwym jej przedmiotem jest poznanie.

Odpowiedź: Pilność właściwie oznacza mocne zwrócenie umysłu ku czemuś. Umysł zaś zwraca się ku czemuś tylko w celu poznawczym. Stąd w pierwszym rzędzie umysł zwraca się ku poznaniu, w drugim zaś ku temu, ku czemu człowiek kieruje się przez poznanie. Dlatego pilność ma na uwadze przede wszystkim wiedzę, a następnie wszystko, do działania czego potrzebne jest kierownictwo wiedzy. Cnoty zaś mają jako materię własną to, czego w pierwszym rzędzie i głównie dotyczą, jak np. męstwo — niebezpieczeństwa śmierci, a umiarkowanie — przyjemności dotyku. Stąd wniosek, że pilność dotyczy właściwie wiedzy.

Ad 1. Nie można niczego zrobić poprawnie w innych materiach bez planu, który zakłada uprzednią znajomość. Dlatego pilność dotyczy poznania w każdej badanej materii.

Ad 2. Umysł ludzki skłania się ku rzeczom, do których ma pociąg, co wyraża Ewangelia⁶): „gdzie jest skarb twój, tam i serce twoje”. A ponieważ najbardziej człowieka pociągają rzeczy sprzyjające ciału, w wyniku tego poznanie ludzkie tymi

rzeczami zajmuje się, szukając tego, co najskuteczniej daje utrzymanie ciała. Ciekawość uważa się za coś, co dotyczy starania o ciało ze względu na to, co należy do poznania.

Ad 3. Chciwość pcha człowieka do zdobywania zysków, do czego jak najbardziej potrzebna jest biegłość w rzeczach ziemskich. Z tego względu pilność odnosi się też do rzeczy będących przedmiotem chciwości.

Artykuł 2.

CZY PILNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ UMIARKOWANIA ?

1. Wydaje się, że nie. Pilnym bowiem (w nauce) jest ktoś dzięki pilności, jaka w nim jest. Lecz pilnymi nazywa się wszystkich cnotliwych, jak to wynika z określeń Filozofa, który używa określenia „pilny” (studiosus=spoudaios) w tym właśnie znaczeniu¹). Zatem pilność jest cnotą ogólną, a nie częścią umiarkowania.

2. Jak powiedziano w artykule poprzednim, pilność dotyczy poznania. Lecz poznanie nie należy do cnót moralnych, będących w dążeniowych siłach duszy, lecz do cnót intelektualnych, będących w zdolnościach poznawczych. Stąd też, jak wyżej powiedziano²), troskliwość (sollicitudo) jest aktem roztropności. Wobec tego pilność nie jest częścią umiarkowania.

3. Cnota przydzielona jako część do jakiejś cnoty głównej jest do niej podobna w sposobie. Natomiast pilność nie jest podobna do umiarkowania w sposobie, ponieważ umiarkowanie oznacza pewnego rodzaju hamulce, i dlatego przeciwstawia się występki polegającemu na przesadzie. Pilność zaś oznacza coś przeciwnego, mianowicie skoncentrowanie umysłu na czymś. Stąd jest przeciwstawieniem występku, polegającego na braku, mianowicie niedbalstwa w uczeniu się, raczej niż występku polegającego na przesadzie w tej materii, a więc ciekawości. Podobieństwo zachodzące między pilnością a ciekawością zaznacza Izydor, mówiąc³): „ktoś jest pilny, to znaczy ciekawy w uczeniu się”.

Jednakże Augustyn mówi⁵): „nie wolno nam być ciekawymi, a w osiągnięciu tego pomaga nam bardzo umiarkowanie”. Ciekawości zaś unikniemy przez umiarkowaną pilność, która dlatego należy do umiarkowania jako jego część.

Odpowiedź: Jak już powiedziano⁵), funkcja umiarkowania polega na ładzeniu ruchu dążeniowego, by nie zdążył nadmiernie do tego, czego człowiek pożąda z natury. Otóż, jak swą naturą cielesną człowiek z natury pożąda przyjemności jedzenia i płci, tak jego dusza z natury pragnie poznania czegoś. Wyraża się o tym Filozof mówiąc⁶), że „każdy człowiek ma wrodzony pęd do wiedzy”.

Doprowadzanie do ładu tego pędu należy do cnoty zwanej starannością. Stąd zaś wynika, że pilność jest potencjalną częścią umiarkowania, jako cnota podrzędna dołączona do cnoty naczelnej; natomiast z racji podanych wyżej⁷), zawarta jest w cnocie skromności.

Ad 1. Jak powiedziano w Etyce⁸), roztropność jest dopełnieniem wszystkich cnót moralnych. Dlatego, ponieważ właściwa roztropności wiedza jest potrzebna we wszystkich cnotach, dlatego i o tyle również pilność ma miejsce we wszystkich cnotach.

Ad 2. Jak wyżej powiedziano⁹), czynność poznawczą sprawia nakaz władzy dążeniowej, która jest motorem wszystkich sił (zdolności). Dlatego w samej czynności poznawczej należy rozróżnić dwojakie dobro. Jedno jest w samej czynności poznawczej. Tego dobra dotyczą cnoty intelektualne, a polega ono na znajomości rzeczy zgodnie z prawdą. Drugie dobro należy do czynności siły dążeniowej, a polega na tym, że dążność człowieka zmierza do prawowitego zastosowania umysłu tak lub inaczej, do tego lub do czego innego. I tego dokonuje cnota zwana pilnością, która dlatego należy do cnót moralnych.

Ad 3. Jak twierdzi Filozof¹⁰), aby człowiek stał się cnotliwym, musi zachować ostrożność w tym, do czego natura najbardziej go ciągnie. Ponieważ natura ciągnie człowieka szczególnie do unikania niebezpieczeństwa śmierci, oraz do gonienia za przyjemnościami ciała, wartość cnoty męstwa polega szczególnie na utwierdzeniu ducha w wytrwaniu pomimo tych niebezpieczeństw, a wartość cnoty umiarkowania na opanowaniu w stosunku do przyjemności ciała.

Zupełnie przeciwne są skłonności w poznaniu. Strona bowiem duchowa skłania człowieka do pragnienia wiedzy o rzeczach; tutaj zachodzi potrzeba, by zastosował pochwałę godną powściągliwość, bo inaczej jego oddanie się poznawaniu rzeczy byłoby przesadne. Natomiast strona natury .cielesnej człowieka ma skłonność do unikania trudu, jaki towarzyszy nabywaniu wiedzy. Co do pierwszego, pilność polega na powściągnięciu, i stosownie do tej funkcji jest częścią umiarkowania. Natomiast co do drugiego, cała wartość tej cnoty polega na wzmacnianiu dążenia do nabycia wiedzy o rzeczach, i z tego pochodzi jej nazwa. Jednakże pierwsza funkcja jest dla niej bardziej istotna niż druga, ponieważ dążenie do wiedzy .ma za bezpośredni cel wiedzę, której służy pilność. Natomiast trud w uczeniu się jest przeszkodą na drodze do wiedzy, dlatego rola tej cnoty jest tutaj uboczna, a polega na usuwaniu tej przeszkody.

ZAGADNIENIE 167.

CIEKAWOŚCI.

Zagadnienie ciekawości zbadamy w dwu punktach: 1. Czy ciekawość można odnieść do poznania umysłowego? 2. Czy jej miejsce jest w poznaniu zmysłowym?

Artykuł 1.

CZY W POZNANIU UMYSŁOWYM MOŻE MIEĆ MIEJSCE CIEKAWOŚĆ ?

1. Wydaje się, że nie. Według Filozofa bowiem¹), w tym, co ze swej istoty jest dobre lub złe, nie zachodzi środek i kres. Lecz poznanie umysłowe jest dobre w swej Istocie, jako że doskonałość człowieka wydaje się polegać na tym, by jego umysł przeszedł z bierności w czynność, a to dzieje się przez poznanie prawdy. Albowiem, jak to wyraża Dionizy²), „dobroć duszy ludzkiej polega na byciu zgodnie z rozumem, a doskonałość rozumu polega na poznaniu prawdy”. Wniosek: wada ciekawości nie może zająć w poznaniu umysłowym.

2. Co upodabnia człowieka z Bogiem i co otrzymał od Boga, nie może być złe. Otóż wszelkie bogactwo wiedzy jest od Boga, według słów Pisma św.3): „Wszelka mądrość od Pana Boga jest” oraz4): „On bowiem dał mi prawdziwą wiadomość rzeczy Istniejących, abym znał urządzenie okręgu ziemi i siły żywiołów” itd. Również przez znajomość prawdy człowiek staje się podobny do Boga, ponieważ, jak pisze Apostoł5), „wszystko jest odkryte i jawne oczom Jego”. Stąd też Pismo św. mówi6), że „Bóg umiejętności jest Pan”. Wobec tego, jakkolwiek wielkim byłoby poznanie prawdy, nigdy to nie jest złe, lecz zawsze dobre. A ponieważ dążenie do tego co dobre nie jest występkiem, dlatego występki ciekawości nie może mieć miejsca w intelektualnym poznaniu prawdy.

3. Jeśli występki ciekawości mógłby zajść w jakimś poznaniu umysłowym, to najbardziej chyba w naukach filozoficznych, a przecież zajmowanie się nimi nie wydaje się być występkiem. Mówi bowiem Hieronim7), a przytacza to Gracjan8), że „kto odrzucił pokarm i wino ze stołu królewskiego, by się nie splamić, nigdy nie zgodziłby się uczyć mądrości i wiedzy Babilończyków, gdyby to było grzechem”. Zaś Augustyn mówi9), że „jeśli filozofowie powiedzieli coś prawdziwego, możemy to wziąć na nasz użytek jako od nieprawych posiadaczy”. Wobec tego ciekawość w poznaniu umysłowym nie może być grzeszna.

Z drugiej jednak strony, w objaśnieniu do słów Apostoła10): „abyście nie postępowali... w próżności umysłu” powiedziano11): „Czyż nie widzimy, że kto dzień i noc zamecza się sztuką dialektyki, że badacz natury chcący przeniknąć wszechświat, błąka się w próżności umysłu i w ciemnościach rozumu”. A ponieważ brak zrozumienia i zaciemnienie umysłu jest czymś wadliwym, wobec tego wadliwa ciekawość może mieć miejsce w poznaniu umysłowym.

Odpowiedź: Jak powiedziano przed chwilą12), pilność dotyczy bezpośrednio nie samego poznania, lecz dążenia i wysiłku ku nabyciu poznania. Inaczej zaś należy osądzać samo poznanie prawdy, a inaczej dążenie i wysiłek ku poznaniu prawdy. Samo bowiem poznanie prawdy jest ściśle mówiąc czymś dobrym, choć może być czymś złym ubocznie, mianowicie z powodu jakichś skutków, albo jeśli ktoś pyszni się znajomością prawdy, o czym mówi Apostoł13): „wiedza nadyma”, albo też jeśli kto znajomości prawdy używa do grzeszenia.

Wszakże samo dążenie lub wysiłek ku poznaniu prawdy może być poprawne lub przewrotne. Jest przewrotne w dwojaki sposób. Po pierwsze, gdy czyjeś dążenie drogą nauki do poznania prawdy łączy się ubocznie ze złem. Zachodzi to u ludzi, którzy wkładają wysiłek w osiągnięcie znajomości prawdy po to, by z tego pysznić się. O takich wyraża się Augustyn14): „Są ludzie, którzy zaniedbali cnotę i nie wiedzą, co to jest Bóg i jak niezmierny jest majestat nigdy niezmiennego jego natury, a mniemają, że dokonują czegoś bardzo wielkiego oddając się z największym zaciekawieniem i oddaniem badaniu masy materialnej zwanej wszechświatem. Stąd rodzi się w nich tak wielka pycha, że wydaje się im, iż zamieszkują niebo, o którym stale dyskutują”. Podobnie też ci, którzy dążą do zdobycia wiedzy celem grzeszenia, również studiują występnie; wyraża to Pismo św.15): „nauczyli język swój mówić kłamstwo, starali się, aby źle czynili”.

Po drugie, ze strony samego nieporządku w dążeniu i wysiłku w uczeniu się prawdy, w czym może zajść występki w czworaki sposób, 1. Gdy ktoś zajmuje się nauką rzeczy mniej potrzebnych 'Z zaniedbaniem rzeczy, do których uczenia się jest

zobowiązany. Mówi o tym Hieronim¹⁶): „Widzimy księży, którzy nie wezmą do ręki Ewangelii i Proroków, ale zaczytują się w komediach i śpiewają miłosne piosenki”. 2. Gdy ktoś pobiera naukę u kogoś, u kogo nie wolno się uczyć; np. gdy chce poznać przyszłość u demonów. Wtedy zachodzi ciekawość zabobonna, o której mówi Augustyn¹⁷): „Być może, filozofowie dlatego zamknęli sobie drogę do wiary, ponieważ występna ciekawością wiedzeni szukali wiedzy u demonów”. 3. Gdy człowiek dąży do wiedzy o stworzeniach, ale nie dla właściwego celu, tj. dla poznania Boga. Do takich mówi Augustyn¹⁸), że „należy badać stworzenia nie dla do niczego niepotrzebnej i przemijającej ciekawości, ale celem postępu ku temu co nieśmiertelne i niezmiennie”. 4. Gdy ktoś stara się poznać prawdę dla niego za trudną, ponieważ wtedy ludzie łatwo popadają w błędy. O tym mówi Pismo św¹⁹): „Nie szukaj tego, co jest za wysokie dla ciebie, i nie badaj tego, co ponad twe siły..., a w wielu dziełach Jego nie bądź ciekawy”, a następnie²⁰): „Wielu też ludzi omyliło mniemanie ich, i myśli ich w próżności zatrzymało”.

Ad 1. Dobro człowieka polega rzeczywiście na znajomości prawdy. Jednakże jego największe dobro polega na poznaniu nie byle jakiej prawdy, ale na pełnym poznaniu prawdy najwyższej, jak tego dowiódł Filozof²¹). Znajomość jakichś prawd może zatem być występna, jeśli dążenie do takiej wiedzy nie jest w należyty sposób podporządkowane poznaniu najwyższej prawdy, która daje największe szczęście.

Ad 2. Jest prawdą, że sama w sobie znajomość prawdy jest czymś dobrym, ale to nie wyklucza użycia tej znajomości do złego lub dążenia do zdobycia wiedzy w sposób nieporządny, bo przecież dążenie do dobra winno być porządne.

Ad 3. Nauka filozofii jako taka jest godna pochwały i zalecenia z powodu prawdy, jaką filozofowie dzięki objawieniu Bożemu pojęli (138); wyraża to Apostoł w Liście do Rzymian²²). Ponieważ jednak niektórzy filozofowie nadużywają prawdy do zwalczania wiary, dlatego Apostoł ostrzega²³): „Baczenie, aby was kto nie zwiódł przez filozofię oraz przez czcze urojenia oparte na podaniach ludzkich..., a nie na Chrystusie”. Zaś Dionizy wyraża się o niektórych filozofach²⁴), że „w sposób nie święty używają tego co Boskie przeciw temu co Boskie, chcąc drogą nauki Boskiej zniszczyć Bogu należną cześć”.

Artykuł 2.

CZY WYSTĘPNA CIEKAWOŚĆ ZACHODZI W POZNANIU ZMYSŁOWYM ?

1. Wydaje się, że nie. Jedne bowiem rzeczy poznajemy zmysłem wzroku, a inne zmysłem dotyku i smaku. A ponieważ wadą zachodzącą w dotyku i smaku nie jest ciekawość, lecz rozpusta i żarłoczność, dlatego wydaje się, że również w poznaniu wzrokowym nie zachodzi wada ciekawości.

2. Ciekawość zdaje się zachodzić w patrzeniu się na zawody sportowe. Mówi bowiem Augustyn¹), że „gdy w czasie zapasów rozległy się gwałtowne okrzyki widzów, zwyciężony ciekawością Alipius otworzył oczy”. Lecz patrzenie się na zawody sportowe nie wydaje się być występkiem, ponieważ, jak to stwierdza Filozof²), takie patrzenie sprawia nam przyjemność, a to z powodu przedstawienia, które z natury

rzeczy człowieka bawi. Stąd wniosek, że występna ciekawość nie dotyczy poznania zmysłowego.

3. Ciekawość zdaje się występować w podpatrywaniu tego, co robią nasi bliźni, jak to zauważa Będa³). A ponieważ podpatrywanie tego, co inni robią nie wydaje się być występkiem, jako że Pismo św. mówi⁴): „Każdemu z osobna dał (Bóg) rozkazanie o bliźnim jego”, wobec tego występna ciekawość nie zachodzi w poznawaniu tego rodzaju szczegółów zmysłowych.

Z drugiej jednak strony Augustyn mówi coś przeciwnego⁵), mianowicie, że ciekawym czyni człowieka pożądlivość oczu. Jak zaś wyraża się Będa³):

„pożądlivość oczu występuje nie tylko w uczeniu się sztuki magicznej, lecz także w patrzeniu się na widowiska i w podpatrywaniu i karceniu cudzych występków”, co wszystko należy do przedmiotów zmysłowych. A ponieważ pożądlivość oczu jest grzechem, tak samo jak pycha żywota i pożądlivość ciała, do których Pismo św. je zalicza⁶), wobec tego wydaje się, że występna ciekawość ma za przedmiot poznanie rzeczy zmysłowych.

Odpowiedź: Poznanie zmysłowe służy dwom celom. Po pierwsze, zarówno u ludzi jak u zwierząt, służy utrzymaniu ciała, ponieważ dzięki temu poznaniu ludzie i zwierzęta są w stanie uniknąć tego, co szkodliwe i znajdują to, co konieczne dla utrzymania ciała. Po drugie, specjalnie u ludzi służy nabywaniu wiedzy umysłowej, spekulatywnej i praktycznej.

Stosownie do tego pilność w poznaniu rzeczy zmysłowych może być wadliwa w dwojaki sposób. Po pierwsze, gdy poznanie zmysłowe nie jest użyte do czegoś pożytecznego, lecz raczej odwraca człowieka od zainteresowań pożytecznych. Augustyn wyraża to w zdaniu 7): „już nie patrzę się na psa goniącego w cyrku za zającem. Gdy jednak podczas przechadzki po polu napotkam na taką gonitwę, odrywa mię to od myślenia nad jakąś wielką sprawą i pociąga ku sobie. I gdybyś (Boże), dając mi najpierw świadomość mej ułomności, w czas mię nie upomniał już to drogą podsunęcia mi jakiejś myśli wynikłej z patrzenia, która by mię podniosła ku Tobie, już to bym tym całkowicie wzgardził i poszedł dalej, nicość stępa mię”. Po drugie, gdy poznanie zmysłowe służy czemuś szkodliwemu. Tak wpatrywanie się w niewiastę prowadzi do pożądania, a zbytne zajmowanie się tym, co robią inni, prowadzi do roztargnienia.

Jeśli jednak ktoś zajmuje się poznawaniem rzeczy zmysłowych w sposób porządny celem zaspokojenia potrzeb natury lub dla poznania prawdy, jego pilność w zdobywaniu wiedzy o rzeczach zmysłowych jest cnotą.

Ad 1. Rozpusta i obżarstwo zachodzą w przyjemnościach pochodzących z użycia rzeczy dotykalnych, gdy ciekawość dotyczy przyjemności pochodzących z poznania przez wszystkie zmysły. Według Augustyna⁷), zwie się ona „pożądlivością oczu”, ponieważ wpośród innych zmysłów „oczy zajmują naczelne miejsce w zdobywaniu poznawania, tak że o wszystkich rzeczach zmysłowych mówi się, że są widzialne”. I, jak Augustyn tamże dodaje, „po tym najwyraźniej rozróżnimy, kiedy w zmysłach działa lubieżność. a kiedy ciekawość, że lubieżność zdąża ku temu co piękne, słodkie, melodyjne, wonne i miękkie; zaś ciekawość celem wypróbowania zdąża nawet ku rzeczom z tym sprzecznym, oczywiście nie by zaznać przykrości, lecz z żądy doświadczenia i wiedzy”.

Ad 2. Patrzenie na widowiska staje się występne, gdy przez to człowiek staje się skłonny do występków rozpusty (*lasciviae*) lub okrucieństwa. zależnie od tego, co test przedstawiane, Stąd to Chryzostom zauważa⁸), że „patrzenie się na takie widowiska czyni z ludzi cudzołożników i pozbawionych wstydu”.

Ad 3. Podpatrywanie co robią inni lub wypytywanie się o to w dobrym zamiarze, a więc albo dla własnego pożytku, mianowicie by widokiem dobrych uczynków bliźniego nabrać zachęty do poprawy, albo dla pożytku podpatrywanego, mianowicie celem naprawienia zła, jeśli by je wyrządzał, zgodnie z zasadami miłości i zależnie od obowiązku związanego z zajmowanym stanowiskiem, jest czymś godnym zalecenia. Wyraża to Apostoł w słowach⁹): „przypatrujmy się jedni drugim dla pobudzania siebie nawzajem do miłości i dobrych uczynków”. Jest natomiast występkiem podpatrywanie bliźniego dla zauważenia jego błędów, by z niego szydzić lub mu ubliżyć, albo zupełnie bez celu. Stąd zakaz Pisma św.¹⁰): „nie szukaj niezbożności w domu sprawiedliwego, i nie psuj pokoju jego”.

ZAGADNIENIE 168.

O SKROMNOŚCI W ZEWNĘTRZNYCH RUCHACH CIAŁA

Zagadnienie skromności w zewnętrznych ruchach ciała zbadamy w czterech punktach:

1. Czy może mieć miejsce cnota lub występki w zewnętrznych ruchach ciała, dokonywanych poważnie?
2. Czy może mieć miejsce cnota w czynnościach zabawy?
3. O grzechu przesady w zabawie.
4. O grzechu braku zabawy.

Artykuł 1.

CZY W ZEWNĘTRZNYCH RUCHACH CIAŁA MOŻE MIEĆ MIEJSCE CNOTA?

1. Wydaje się, że nie. Cnota bowiem jest duchową ozdobą duszy, co wyraża Psalmista¹): „Wszystka chwała jej, córki królewskiej, wewnątrz” co znaczy „w sumieniu”). A ponieważ ruchy ciała nie są wewnątrz, lecz zewnątrz, wobec tego cnota nie może mieć w nich miejsca.
2. Jak stwierdza Filozof³), nasze cnoty nie pochodzą z natury. Natomiast zewnętrzne ruchy ciała pochodzą z natury, jako że jedni są z natury szybcy, a inni powolni w ruchach, a to samo dotyczy różnicy w innych ruchach zewnętrznych. Wobec tego w tych ruchach cnota nie zachodzi.
3. Każda cnota moralna dotyczy albo czynności w stosunku do drugich osób, jak sprawiedliwość, albo dotyczy namiętności, jak umiarkowanie i męstwo. A ponieważ zewnętrzne ruchy ciała nie odnoszą się ani do ludzi ani też nie są namiętnościami, dlatego nie ma w nich miejsca na jakąś cnotę.
4. Jak powiedziano wyżej⁴), do działań cnotliwych wymagany jest wysiłek. Otóż wysiłek w Układzie zewnętrznych ruchów ciała jest czymś nagannym. Mówi bowiem Ambroży⁵): „Taki chód Jest ładny, w którym przebija się opanowanie, pewien ciężar

powagi i spokój; taki, w którym ruchy są czyste i proste, bez wysiłku i afektacji". Wydaje się zatem, że w ułożeniu ruchów zewnętrznych cnota nie zachodzi.

Z drugiej jednak strony piękność czesności (decor honestatis)⁶) należy do cnoty. Lecz ułożenie w ruchach zewnętrznych stanowi o pięknie czesności. Mówi bowiem Ambroży⁷): „Nie lubię dźwięku głosu i ruchów ciała, zarówno zbyt miękkich i bez wyrazu, jak i szorstkich i prostackich. Idźmy w ślady natury; jej odbicie jest wzorem harmonii i prawidłem czesności (forma honestatis)". Z tego wynika, że jest cnota dotycząca stylu ruchów zewnętrznych.

Odpowiedź: Cnota moralna polega na zgodnym z rozumem uporządkowaniu tego co ludzicie. Jest zaś jasne, że zewnętrzne ruchy człowieka mogą być porządkowane rozumem, ponieważ członki zewnętrzne poruszają się na rozkaz rozumu. Stąd też jasne jest, że cnota moralna ma do czynienia z porządkowaniem tychże ruchów. Porządek zaś ruchów ciała zależy od tego, co komuś przystoi albo osobiście albo ze względu na innych ludzi, stanowisko społeczne, miejsce. O pierwszym wyraża się Ambroży⁷): „Piękno zachowania się polega na oddaniu każdemu co wypada, zależnie od płci i osoby". (139) Co do drugiego zaraz dodaje: „Na tym polega najlepszy ład naszego zachowania się, w tym leży ogłada w każdej czynności".

Andronik⁸) zakłada dwie (cnoty), odnoszące się do tego rodzaju ruchów zewnętrznych: smak (ornatus), dotyczący tego, co wypada komuś osobiście, a który określa jako „umiejętność tego, co wypada w ruchach i sprawowaniu się". oraz takt (bonam ordinationem), dotyczący tego, co wypada w różnych sprawach i zależnie od otoczenia; określa go zaś jako „umiejętność rozróżniania", tj. w materii czynności. (140)

Ad 1. Ruchy zewnętrzne oznaczają do pewnego stopnia ułożenie wewnętrzne, co wyraża Eklezjastyk⁹): „Ubiór ciała, szczyrzenie zębów w uśmiechu i chód człowieka wydają go". A Ambroży mówi⁵), że „stan umysłu rozpoznaje się ze stanu ciała", oraz, że „dusza przemawia ruchami ciała".

Ad; 2. Jest prawdą, że zdatność człowieka do takiego lub innego ułożenia ruchów zewnętrznych zależy od ułożenia wrodzonego, jednakże w naturze są pewne braki, które może on uzupełnić pracą rozumu. Do tego odnoszą się słowa Ambrożego⁵): „Niech natura wydaje ruch, ale jeśli zajdzie jakiś brak w tym, co czyni natura, niech to uzupełni zaradność".

Ad 3. Jak dopiero co powiedziano¹⁰), ruchy zewnętrzne są pewnymi znakami układu wewnętrznego, co szczególnie odnosi się do namiętności duszy. Wyraża to Ambroży w słowach⁵): „na podstawie tego", tj. ruchów zewnętrznych, „ocenia się człowieka kryjącego się w naszym sercu, czy jest bardziej lekki, chełpliwy, lub nieczysty; albo też przeciwnie, poważniejszy, stalszy, czystszy i dojrzalszy". Są też ruchy zewnętrzne podstawą do osądzania nas przez drugich ludzi. Wyraża to Eklezjastyk¹¹): „Z wejrzenia poznać męża, a ze spotkania oblicza poznać roztropnego". Dlatego ład w zewnętrznych ruchach w pewien sposób odnosi się do innych osób. Wyraża to Augustyn w swej regule¹²): „Niech nie będzie niczego we wszystkich waszych ruchach, co by obrażało czyjekolwiek oczy; przeciwnie, niech ruchy te odpowiadają świętości waszego stanu". Dlatego funkcję ładzenia ruchów zewnętrznych można przydzielić dwom cnotom, wspomnianym przez Filozofa¹³). Ładzenie ruchów zewnętrznych w stosunku do innych osób należy do przyjaznej grzeczności (amicitia vel affabilitas)¹⁴); zależy to od tego, czy słowami lub czynami sprawiamy

przyjemność czy przykrość ludziom, z którymi współżyjemy. Natomiast łądzenie ruchów zewnętrznych jako wyrazu ułożenia wewnętrznego należy do cnoty prawdy (szczeroci)15), polegającej na tym, że człowiek okazuje się takim w słowach i czynach, jakim jest wewnątrz.

Ad 4. Wysiłek (przymus) w ułożeniu ruchów zewnętrznych jest naganny w tym znaczeniu, że ktoś posługuje się tu udawaniem, tak że jego ruchy zewnętrzne nie harmonizują z ułożeniem wewnętrznym. Jednakże należy używać przymusu dla poprawienia tego, co w nich jest nieporządne. Wyraża to krótko Ambroży w słowach5): „Niech nie będzie sztuczności, ale niech nie braknie poprawności”.

Artykuł 2.

CZY MOŻE BYĆ JAKAŚ CNOTA W GRACH I ZABAWACH ?

1. Wydaje się, że w grach i zabawach nie ma miejsca na żadną cnotę. Mówi bowiem Ambroży): „Mówi Pan: ‘Biada wam, którzy się śmiejecie, bo będziecie płakać’. Uważam więc, że należy unikać nie tylko przesadnych, ale w ogóle wszystkich żartów”. Otóż co można czynić cnotliwie, nie musi być całkowicie unikane, a wobec tego w zabawach nie ma miejsca dla cnoty.

2. „Cnota jest czymś, co sprawia w nas Bóg bez nas”, jak wyżej stwierdzono2). Lecz Chryzostom mówi tak3): „Zabawa nie jest od Boga, lecz od diabła. Słuchaj co się stało z tymi, co się bawili 4): „usiadł lud, aby jeść i pić, i wstali, aby się bawić”.

3. Zauważa Filozof5), że czynność zabawy nie służy czemu innemu. Natomiast, jak tenże Filozof stwierdza6), wymaga się od cnoty, żeby służyła działaniu ku czemuś.

Z drugiej jednak strony mówi Augustyn7): „Pragnę, byś czasem sobie odpoczął, ponieważ wypada, by mądry człowiek od czasu do czasu rozluźnił wysokie napięcie ześrodkowane w jakiejś czynności”. Lecz to rozluźnienie napięcia umysłu od dokonywania czegoś osiąga się drogą dających rozrywkę i rozweselenie słów i czynności. Wobec tego człowiek mądry i cnotliwy może posługiwać się tymi rzeczami. Co więcej, do spraw rozrywek Filozof wyznacza8) osobną cnotę. Nazywa ją eutrapelia, a my moglibyśmy ją określić mianem dowcipności (iucunditas) lub sprawnością wynajdywania towarzyskich rozrywek (bona conyersatio).

Odpowiedź: Jak człowiek potrzebuje odpoczynku cielesnego dla odświeżenia sił ciała — ponieważ nie może ciągle pracować, jako że jego siły są ograniczone i zdolne wykonać tylko określoną ilość pracy — tak też potrzebuje go i dla duszy, której siły są także ograniczone i zdolne wykonać tylko określoną ilość pracy. Dlatego, gdy w dokonywaniu jakiejś czynności ktoś wykracza ponad miarę swych sił, męczy i wyczerpuje się, tym więcej, że razem z duszą pracuje również ciało, jako że dusza intelektualna posługuje się siłami działającymi poprzez organy cielesne. Zauważmy, że dobra zmysłowe są dostosowane do natury (connaturalia) ludzkiej. Dlatego, gdy dusza wznosi się ponad rzeczy zmysłowe przez skupienie się na działaniu rozumu, wynika stąd pewne zmęczenie duchowe; a zachodzi to w skupieniu się na działaniu zarówno rozumu praktycznego jak spekulatywnego. Wszakże zmęczenie to jest większe w skupieniu na działalności kontemplatywnej, ponieważ tutaj dusza bardziej wznosi się nad świat zmysłowy; chociaż, być może, w pewnych zewnętrznych

działaniach rozumu praktycznego wymagany jest większy wysiłek ciała. W obydwu jednakże wypadkach jeden człowiek męczy się bardziej niż drugi, zależnie od natężenia w skupieniu działalności rozumu.

Otóż, jak zmęczenia cielesnego pozbywamy się przez odpoczynek ciała, tak również należy uwalniać się od zmęczenia duszy drogą odpoczynku duchowego. A ponieważ, jak już stwierdzono⁹⁾ przy omawianiu namiętności, odpoczynek daje duszy przyjemność, dlatego środkiem zaradczym na zmęczenie duszy jest chwilowe oderwanie się od natężonej pracy umysłowej, a zażycie jakiejś przyjemności. Przykładem tego jest opowieść o Janie Ewangeliście¹⁰⁾. Mianowicie, gdy jacyś ludzie gorszyli się, widząc go zabawiającego się z uczniami, miał on kazać jednemu z nich, który miał łuk, wystrzelić strzałę. Gdy tenże wystrzelił kilka strzał, Jan zapytał go, czy mógłby tak strzelać bez końca? Ten odpowiedział, że nie, bo łuk zламаłby się. Na to powiedział Apostoł, że również duch ludzki zламаłby się, gdyby się nigdy nie odprężył. A ponieważ powiedzenia lub czynności, których celem nie jest nic Innego poza przyjemnością dla duszy, zwą się żartami lub zabawami, dlatego ich używanie w stosownym czasie jest rzeczą konieczną dla dania duchowi odpoczynku.

Wyraża to Filozof, gdy mówi¹¹⁾: „w spędzaniu tego życia mamy też i odpoczynek z zabawą”. Dlatego trzeba używać rozrywek, ale z trzema zastrzeżeniami. Pierwsze i najważniejsze jest to, że nie należy szukać przyjemności w czynnościach i słowach hańbiących lub szkodliwych. Stąd to Cyncero zauważał¹²⁾, że „pewne żarty są ordynarne, obraźliwe, dokuczliwe, bezwstydne”. Po drugie, należy się wystrzegać całkowitego rozluźnienia powagi duszy. Tego dotyczy przestroga Ambrożego¹³⁾: „Strzeżmy się, byśmy chcąc dać umysłowi rozrywkę, nie rozerwali całkowicie harmonii wynikającej ze zgodności dobrych uczynków”. Zaś Cyncero mówi¹²⁾: „lak dzieciom nie dajemy pełnej swobody w zabawach, lecz tylko w ramach dobrego sprawowania się, tak i w naszych żartach i rozrywkach niech przebija się dojrzałość umysłu”. Po trzecie, winniśmy uważać, tak zresztą jak we wszystkich czynnościach godnych człowieka, by w tym mieć wzgląd na osoby, czas, miejsce i inne okoliczności, tak by nasze żarty, jak mówi Cyncero¹²⁾, „stosowały się do pory i ludzi”. A ponieważ to wszystko reguluje rozum, a sprawność działająca według rozumu jest cnotą moralną, wobec tego w rzeczach zabaw i rozrywek działa jakaś cnota, a Filozof nazywa ją¹¹⁾ eutrapelia. A mówi się o kimś, że jest eutrapelus od dobrej obrotności, ponieważ dobrze obraca jakieś słowa lub czynności na uciechę. Z uwagi zaś na to, że dzięki tej cnocie człowiek powściąga się od rozrywek przesadzonych, dlatego cnota ta jest zawarta w skromności. (141)

Ad 1. Żart musi być stosowny, zależnie od spraw i osób. Dlatego też Cyncero wyraża się¹⁴⁾, że „gdy słuchacze są znużeni, nie jest bez pożytku, by mówca powiedział coś świeżego i śmiesznego, jeśli tylko pozwala na to powaga przed-miotu”. Rzeczami największej wagi zajmuje się nauka święta, co wyraża Pismo św.¹⁵⁾: „Słuchajcie, bo o wielkich rzeczach mówić będę”. Stąd to Ambroży¹³⁾ nie wyklucza z rozmów między ludźmi żartów, za wyjątkiem nauki świętej. Dlatego zaczyna od stwierdzenia: „Chociaż żarty są niekiedy uczciwe i przyjemne, to jednak trzymajmy je z dala od spraw kościelnych. Jakże bowiem możemy odważać się na coś, czego nie ma w Piśmie św.?”

Ad 2. Słowa Chryzostoma należy odnieść do ludzi używających zabawy nieporządnie, a szczególnie do ludzi, dla których zabawa jest celem życia. O takich wyraża się

Pismo św.14): „poczytali życie nasze za igraszkę”. Cyncero zaś mówi przeciw takim12): „Natura nas nie zrodziła do zabawy i żartów, ale raczej do czegoś twardego i do zajęć poważniejszych i większych”.

Ad 3. Czynności zabawy, tak jak wyglądają, nie służą jakiemuś celowi, natomiast przyjemność z nich wynikająca służy odświeżeniu i odpoczynkowi duszy; stosownie do tego wolno się bawić, byle z umiarem. Stąd Cyncero mówi12): „Wolno się bawić i żartować, ale, podobnie jak spać i w inny sposób odpoczywać, tylko wtedy, gdy załatwiliśmy sprawy poważne i ciężkie”.

Artykuł 3.

CZY NADMIAR ZABAWY MOŻE BYĆ GRZEchem ?

Nie wydaje się, by nadmiar w zabawie mógł być grzeszny.

1. Co bowiem zwalnia z grzechu, nie jest uważane za grzech, a przecież zabawa niekiedy zwalnia z grzechu, ponieważ wiele z tego co czynimy na serio jest grzechem, ale jeśli to samo czynimy żartem, nie jest wcale grzechem, lub grzechem bardzo małym.

2. Wszystkie inne występki dadzą się sprowadzić do siedmiu grzechów głównych, jak to stwierdza Grzegorz1), natomiast nadmiar w zabawie nie da się sprowadzić do żadnego z grzechów głównych, a wobec tego nie jest grzechem.

3. Jeśli kto, to najwięcej aktorzy zdają się pławić w zabawie, ponieważ całe ich życie jest temu poświęcone. Jeżeliby zatem obfitość zabawy była grzechem, wszyscy aktorzy znajdowałiby się w stanie grzechu; grzeszyliby też wszyscy, którzy patrzą się na dawane przez nich widowiska lub płacący za bilety wstępu na nie, jako popierający grzech. To jednak wydaje się być fałszem, bo czytamy w „życiorysach Ojców”2), że św. Pafnucy widział przez objawienie, iż Jego towarzyszem w niebie był komik.

Z drugiej jednak strony, w objaśnieniu do słów Pisma św.3): „śmiech będzie zmieszany z boleścią, a koniec wesela smutek posiada” dodano4): „smutek wieczysty”. A ponieważ nadmierna zabawa polega na nieporządnym śmiechu i nieporządnej wesołości, zatem jest w niej grzech śmiertelny, jako że tylko ten grzech zasługuje na wieczny smutek.

Odpowiedź: We wszystkim, co może być kierowane rozumem, nadmiarem jest przekroczenie, a niedomiarem niedociągnięcie do zarządzeń rozumu. Jak zaś powiedziano w poprzednim artykule, zabawne słowa i czynności mogą być kierowane rozumem. Dlatego nadmierne w zabawie jest to, co przekracza miarę rozumu, a może to zająć z dwójakiego powodu. Pierwszym powodem jest rodzaj czynności użytych dla zabawy. Tutaj wyraża się Cyncero5), że ten rodzaj żartowania jest „ordynarny, obraźliwy, dokuczliwy, bezwstydnny”, gdy mianowicie ktoś dla zabawy posługuje się słowami lub czynnościami bezwstydnymi lub wprost przynoszącymi szkodę bliźniemu, a te same ze siebie są grzechami śmiertelnymi. Taka przesada w zabawie jest grzechem śmiertelnym.

Może jednak przesada w zabawie być spowodowana nieodpowiednimi okolicznościami, np. gdy ktoś bawi się w nieodpowiednim czasie lub miejscu albo też

nie zważając na stosowność ze względu na sprawy i osobę. Ten rodzaj przesady może być w niektórych wypadkach grzechem śmiertelnym, a to z powodu zbyt mocnego związania się z zabawą, której przyjemność ktoś stawia wyżej niż miłość Boga, do tego stopnia, że takiej zabawy nie zaprzestaje pomimo przykazań Bożych lub kościelnych. Jeśli jednak ktoś nie jest pociągnięty przez zabawę do tego stopnia, żeby zlekceważyć dla niej Boga, przesada w niej jest grzechem lekkim.

Ad 1. Niektóre czynności są grzechem z powodu samej intencji, mianowicie ponieważ ktoś dokonuje ich celem wyrządzenia szkody drugiemu. Takiej intencji nie ma w zabawie, która zamierza przyjemność, a nie szkodę ludziom; tutaj zabawa zwalnia z grzechu albo grzech zmniejsza. Są jednak czynności same w sobie grzeszne, jak zabójstwo, porubstwo itp.; tych zabawa nie usprawiedliwia, co więcej, te czynności robią zabawę szkodliwą i bezwstydną.

Ad 2. Przesada w zabawie jest wynikiem głupiej wesołości, która według Grzegorza¹⁾ wynika z przejedzenia. Właśnie o tym mówi Pismo św. 6): „usiadł lud, aby jeść i pić, i wstali, aby się bawić”.

Ad 3. Jak w poprzednim artykule powiedziano, zabawa jest konieczna dla życia. Wszystko zaś, co jest pożyteczne dla życia, może być przedmiotem godziwego zawodu. Dlatego też funkcja aktorów, służąca rozweseleniu ludzi, jest sama w sobie dozwolona. Aktorzy nie są w stanie grzechu, byle bawili drugich z umiarem, tj. byle dla zabawienia nie używali niedozwolonych słów lub czynności, nie bawili sprawami, które nie powinny być przedmiotem wesołości, oraz nie urządzali przedstawień w nieodpowiednim czasie. I chociaż w społeczeństwie ludzkim, w porównaniu z innymi ludźmi, nie zajmują żadnego stanowiska, to jednak w stosunku do siebie samych i do Boga spełniają funkcje poważne i cnotliwe, mianowicie modlą się i pracując nad opanowaniem swych namiętności, a czasem dając wsparcie ubogim. Kto zatem udzielałby im umiarkowanego wsparcia, nie grzeszy, lecz postępuje słusznie, bo płaci im za ich usługi. Kto by jednak za dużo wydawał na komediantów albo wspierał takich, którzy ku zabawieniu posługują się niedozwolonymi czynnościami, popełniałby grzech podtrzymując ich w grzeszeniu. Stąd Augustyn wyraża się⁷⁾, że „wydawanie swego majątku na komediantów jest wielkim występkiem, a nie cnotą”; chyba gdyby jakiś komediant znalazł się w wielkiej biedzie, bo wtedy pomoc jest obowiązująca. Mówi bowiem Ambroży⁸⁾: „Nakarm przymierającego głodem, (bo ktokolwiek mógł ocalić życie człowieka dając mu pokarm, a nie zrobił tego, jest jego mordercą”.

Artykuł 4.

CZY NIEBAWIENIE SIĘ JEST GRZEchem ?

1. Nie wydaje się, by niebawienie się było grzechem. Tego bowiem co jest grzeszne nie daje się za pokutę, natomiast Augustyn mówi do pokutnika¹⁾: „Kto chce osiągnąć łaskę zupełnego odpuszczenia grzechów, niech się wstrzymuje od zabaw i widowisk światowych”.

2. Nie chwali się świętych za grzechy. Natomiast niektórych chwali się za to, że wstrzymali się od zabaw. Powiedziano bowiem w Piśmie św.²⁾: „Nie siadałem w

radzie igrających”, oraz3): „Nigdy się z igrającymi nie mieszałem, ani miałem społeczność z tymi, którzy w lekkości chodzą”.

3. Andronik mówi o surowości (austeritas) jako o jednej z cnot, że jest sprawnością, dzięki której człowiek nie rozmawia z ludźmi ani dla ich ani dla swojej przyjemności. A ponieważ to oznacza brak zabawy, wobec tego nie bawienie się jest raczej cnotą niż występkiem.

Z drugiej jednak strony Filozof uważa brak zabawy za coś występku4). Odpowiedź: Cokolwiek w sprawach ludzkich jest sprzeczne z rozumem, jest występne. Otóż jest sprzeczne z rozumem, by ktoś okazywał się wobec drugich ciężkim przez to mianowicie, że nie okazywałby, że coś sprawia mu przyjemność, a jeszcze bardziej, gdyby tym przeszkodził innym w przyjemności. Wyraża się o tym Seneka5): „Zachowuj się tak mądrze, by nikt nie miał cię za człowieka nieokrzesanego i nie gardził tobą dla twego chamstwa”. Zaś ludzie bez poczucia humoru sami nie zdobędą się na rozśmieszające słowa, a ciężcy są dla mówiących. Je, bo głusi na umiarkowane żarty drugich. Dlatego tacy ludzie są występni, a Filozof6) przydziela im nazwę tępych i cierpkich.

Ponieważ jednak pożytek z zabawy polega na odpoczynku i przyjemności, które ona daje, a przyjemność i odpoczynek są w życiu potrzebne nie dla nich samych, lecz dla ich pożytku w działaniu, jak mówi Filozof), dlatego niebawienie się jest mniej występne niż przesada w zabawie. Dlatego Filozof mówi8), że „powinniśmy mieć mało przyjaciół dla przyjemności, ponieważ mała ilość wystarcza dla życia jako przyprawa, jak odrobina soli wystarcza dla smaku potraw”.

Ad 1. Pokutnikom zakazuje się zabaw dlatego, bo wskazane jest dla nich, by opłakiwali swe grzechy. Nie jest to wcale występkiem przez brak, ponieważ ujęcie im wesołości jest zgodne z rozumem.

Ad 2. Słowa Jeremiasza dotyczą okoliczności czasu, który wymagał raczej żałoby. Dlatego dodaje: „samem siadałem, boś mię napełnił groźbą”. Zaś słowa Tobiasza odnoszą się do nadmiaru zabawy, a dowodzą tego słowa: „anim miałem społeczność z tymi, którzy w lekkości chodzą”.

Ad 3. Surowość (austeritas) jako cnota nie wyklucza wszystkich przyjemności, lecz tylko nadmierne i nieporządne. Stąd wydaje się należeć do rozmowności (affabilitas), którą Filozof9) zowie przyjaznością, lub też do eutrapelii, albo do przyjemnej grzeczności (iucunditas). Jednakże oznacza i określa ją tak przez wzgląd na zgodność z umiarkowaniem, którego funkcja polega na powściągnięciu pędu do przyjemności.

ZAGADNIENIE 169.

SKROMNOŚĆ W WYGLĄDZIE ZEWNĘTRZNYM.

Zagadnienie to zbadamy w dwu punktach:

1. Czy w zewnętrznym wyglądzie może zajść cnota lub występki? 2. Czy kobiety grzeszą ciężko strojeniem się?

Artykuł 1.

CZY W WYGLĄDZIE ZEWNĘTRZNYM MOŻE BYĆ CNOTA I WYSTĘPEK ?

1. Nie wydaje się, by wygląd zewnętrzny mógł być cnotliwy albo występny. Strój bowiem zewnętrzny nie jest nam dany przez naturę; stąd też jest on różny zależnie od pory i miejsca. Augustyn mówi o tym¹): „starożytni Rzymianie uważali za niewłaściwe noszenie długich tunik z rękawami; obecnie zaś nie wypada pokazać się w porządnym towarzystwie bez takiej tuniki” A ponieważ według Filozofa²) zdolność do cnoty jest nam wrodzona, wobec tego w ubieraniu się nie może zająć cnota lub występki.

2. Gdyby zachodziła cnota lub występki w ubiorze zewnętrznym, wynikałoby, że przesada i niedociągnięcie w tym byłyby występne. Lecz przesada w ubiorze zewnętrznym nie wydaje się być występna, ponieważ nawet kapłani i inne sługi ołtarza w spełnianiu swych funkcji używają strojów bardzo cennych. Również niedociągnięcie w tym nie wydaje się być występne, ponieważ na pochwałę niektórych powiedział Aposto³): „błąkali się w owczych i kozich skórach”.

3. Każda cnota jest albo teologiczna, albo moralna, albo intelektualna. Lecz tych spraw nie dotyczą ani cnoty intelektualne, które dotyczą poznania prawdy, ani teologiczne, których przedmiotem jest Bóg; ani też moralne, o których mówi Filozof⁴). Zatem nie wydaje się, by w sprawach ubioru zewnętrznego mogła zachodzić cnota lub występki.

Z drugiej jednak strony czesność (honestas)⁵) jest z cnotą związana, a w kulturze ubierania się zachodzi element czesności. Wyraża to Ambroży⁶): „Okrycie ciała niech będzie naturalne i bez afektacji; proste, raczej niedbałe niż zbyt troskliwe; nie obciążone kosztownym i pstrym materiałem, lecz jak noszą wszyscy; wszystko ma być ładne, potrzebne i estetyczne”. Tak więc w staraniu się o wygląd zewnętrzny może mieć miejsce cnota i występki.

Odpowiedź: Występki jest nie w samych rzeczach przez ludzi używanych, lecz w braku umiaru użycia ich przez człowieka. Ten brak umiaru zachodzi w dwojaki sposób. Po pierwsze, w porównaniu do obyczaju przyjętego przez ludzi, wśród których człowiek żyje. O tym mówi Augustyn⁷): „Zależnie od powszechnie przyjętego wśród ludzi obyczaju, należy unikać wszystkiego, co razi ten obyczaj, tak by żaden obywatel lub cudzoziemiec lekkomyślnie nie gwałcił tego, co zostało przyjęte jako obowiązujące zwyczajem ogółu obywateli miasta lub narodu, lub zatwierdzone prawem. Każda bowiem część nie harmonizująca z całością, do której należy, jest rażąca”. Po drugie, brak umiaru w użyciu tych rzeczy może pochodzić z nieporządnego afektu używającego. Zachodzi to wtedy, gdy ktoś zbyt lubieżnie używa jakiegoś stroju, czy to zgodnie z obyczajem środowiska, w którym żyje, czy też niezależnie od tego obyczaju. Mówi o tym Augustyn¹): „W używaniu rzeczy należy wystrzegać się lubieżności, bo ona prowadzi nas nie tylko do niecnego nadużycia w stosunku do obyczaju środowiska, w którym żyjemy, ale również łamiąc ten obyczaj częstokroć ujawnia swą brzydotę, dotąd utrzymaną w ryzach uznanych obyczajów, „w sposób jak najbardziej rażący”.

Ten nieporządek afektu zachodzi nadmiarem w trojaki sposób. Po pierwsze, gdy ktoś przesadnie stroi się dla zdobycia tą drogą chwały. O takich mówi Grzegorz⁸):

„Są ludzie, którzy nie uważają za grzech starania się o wyszukane i kosztowne stroje. Gdyby to nie było grzechem, na pewno Pan Jezus z takim naciskiem nie powiedziałby, że bogacz cierpiący udreki w piekle był odziany w purpurę i bisior⁹). Nikt bowiem nie stara się o ubiór kosztowny (tj. przekraczający jego stan), jak tylko dla próżnej chwały”. Po drugie, gdy człowiek przesadza dobo-rem ubioru dla własnej wygody, a więc zbyt miękkiego i ciepłego. Po trzecie, gdy ktoś przesadnie troszczy się o ubranie, nawet gdy tego nie robi dla jakiegoś nieporządnego celu. Stosownie Andronik zakłada trzy cnoty dotyczące ubrania: skromność, która wyklucza gonitwę za chwałą; dlatego mówi, że skromność jest „sprawnością unikania nadmiernych wydatków i okazałości”. Samostarczalność (per se sufficientia)¹⁰), która wyklucza dążenie do zmysłowej przyjemności; według niego jest to sprawność zadowalania się tym co trzeba i określania potrzeb życiowych zgodnie z powiedzeniem Apostoła ¹¹): „Mając żywność i czym się przydziać, na tym poprzestawajmy”. I wreszcie prostotę, chroniącą przed nadmierną troską o te rzeczy; prostotę określa jako sprawność, dzięki której człowiek jest zadowolony z tego, co ma.

Pod względem niedociągnięcia nieporządek w afekcie może zająć dwojako. Po pierwsze, gdy człowiek jest tak niedbały, że nie myśli i nie pracuje nad swym zewnętrznym wyglądem, by był taki jak należy. Filozof wyraża się o tym¹²), że „lenistwo prowadzi do tego, iż człowiek ciągnie płaszcz po ziemi, byle nie trudzić się podnoszeniem go”. Po drugie, gdy ktoś nie dba o wygląd zewnętrzny dla chwały. O takich mówi Augustyn¹³): „nie tylko blask i okazałość rzeczy zewnętrznych, lecz nawet pożałowania godny brud może być przedmiotem chępliwości, tym niebezpieczniejszej, że zwodzi pozorem służby Bogu”, Zaś Arystoteles zauważa¹⁴), że „chępliwość dotyczy nadmiaru i nieporządnego braku”.

Ad 1. Chociaż ubiór zewnętrzny nie pochodzi od natury, to jednak naturalny rozum. ma wprowadzać weń ład. Zgodnie z tym mamy z urodzenia skłonność do nabycia takiej cnoty, która by wprowadzała ład w wyglądzie zewnętrznym.

Ad. 2. Ludzie spełniający urząd wysoki, a także słudzy ołtarza, odziewają się kosztowniej niż inni, ale nie dla własnej chwały, lecz dla uwydatnienia wysokości swego urzędu lub czci Boga; dlatego nie jest to w nich występkiem. Wyraża to Augustyn¹): „każdy, kto tak używa rzeczy zewnętrznych, by wyjść poza granice obyczaju dobrych ludzi, wśród których żyje, albo tym coś wyraża, albo też grzeszy używaniem tego dla przyjemności zmysłowej lub dla pokazania się”. Podobnie może zająć grzech od strony braku, chociaż nie zawsze grzeszy, kto używa podlejszych szat niż inni. Jeśli bowiem powodem tego jest chępliwość lub pycha, a celem wywyższenie się nad innych, zachodzi grzech zabobonu. Jeśli jednak człowiek czyniłby to dla udreczenia ciała lub upokorzenia ducha, jest to wyrazem cnoty umiarkowania. Wyraża to Augustyn¹): „ktokolwiek używa rzeczy przemijających z większą powściągliwością niż to jest praktykowane w środowisku, w którym żyje, jest albo umiarkowanym albo zabobonnym. Szczególnie wypada, by ubogich szat używali ci, którzy słowem i przykładem nawołują drugich do pokuty, jak to czynili prorocy, o których Apostoł tamże mówi. Dlatego w objaśnieniu słów Ewangelii Mateusza o Janie Chrzcicielu¹⁶): „Jan miał odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany wokół bioder swoich” dodano: „Kto głosi pokutę, nosi ubiór pokutny”.

Ad 3. Wygląd zewnętrzny w pewnym stopniu wskazuje na stan majątkowy człowieka. Dlatego przesada, niedociągnięcie i środek w tym mogą być sprowadzone do cnoty

prawdy, której Filozof¹⁴) wyznacza słowa i czynności wskazujące na (majątkowy) stan danego człowieka.

Artykuł 2.

CZY STROJE KOBIECE SĄ WOLNE OD GRZECHU ŚMIERTELNEGO ?

1. Wydaje się, że strój kobiecy nie jest wolny od grzechu śmiertelnego. Wszystko bowiem, co jest sprzeczne z przykazaniem prawa Bożego jest grzechem śmiertelnym. Natomiast strój kobiecy jest sprzeczny z przykazaniem prawa Bożego. Mówi bowiem Apostoł Piotr¹): „Niech, się nie zdobią zewnątrz przez wyszukane zaplatanie włosów ani obwieszanie się złotem lub strojne szaty”. A Cyprian mówi²): „Niewiasty obleczone w jedwab i purpurę nie mogą być obleczone w Chrystusa. Przystrojone złotem, perłami i klejnotami, utraciły ozdobność umysłu i ciała”. A ponieważ to nie jest bez grzechu śmiertelnego, wobec tego przystrajanie się kobiet nie może nie być grzechem śmiertelnym.

2. Cyprian mówi²): „Myślę, że nie tylko” dziewice lub wdowy, lecz także zameżne i wszystkie niewiasty należy pouczać, że nie powinny dzieła rąk Bożych, jakim są, żadnymi sposobami zniekształcać, czy to użyciem żółtego, czarnego czy czerwonego pudru lub malowidła, czy innymi środkami psującymi naturalny wygląd”. A potem dodaje: „Wyciągają rękę na Boga, gdy zamierzają zniekształcić co Bóg ukształtował. Jest to zamach na dzieło Boże, sfalszowanie prawdy. Nie zobaczysz Boga bez oczu, które Bóg zrobił, ale diabeł odrobił; ubrana przez twego wroga, z nim będziesz w ogniu”. A ponieważ kara ta należy się tylko za grzech śmiertelny, wobec tego strój kobiecy nie jest pozbawiony grzechu śmiertelnego.

3. Jak niestosowny jest męski strój dla kobiety, tak samo nie jest stosowne, by kobieta zbyt się stroiła. A ponieważ pierwsze jest grzechem, bo Pismo św. mówi³): „Nie oblecze się niewiasta w męskie odzienie ani mąż używać będzie szaty niewieściej”, zatem wydaje się, że również przesada w ubiorze niewieścim jest grzechem śmiertelnym.

4. Z drugiej jednak strony, gdyby tak było, wytwórcy strojów kobiecych popełnialiby grzech śmiertelny.

Odpowiedź: Co do stroju kobiecego należy mieć w pamięci to, o czym była mowa w artykule poprzednim o wyglądzie zewnętrznym w ogóle. Do tego jednak dochodzi coś specjalnego, a mianowicie to, że strój kobiecy może budzić u mężczyzn żądze.

Wspomina o tym Pismo św.⁴): „oto wyszła naprzeciw niego niewiasta w ubiorze „wszetecznym, gotowa na łowienie dusz”.

Wszakże żona może używać środków, by ładnie wyglądać i podobać się mężowi, bo jeśliby nią wzgardził, popadłby w cudzołóstwo. Dlatego mówi Apostoł⁵): „niewiasta zameżna myśli o rzeczach światowych, jakby się podobać mężowi”.

Dlatego, jeśli kobieta zameżna upiększa się, by się podobać mężowi, może to czynić bez grzechu.

Natomiast kobiety nie mające lub nie chcące mieć albo będące w takim stanie, że nie mogą mieć mężów, nie mogą bez grzechu dążyć do podobania się pożądanym spojrzeń mężczyzn; ponieważ byłoby to podniecaniem do grzechu. I jeśli upiększają się w intencji wywołania pożądanłości u mężczyzn, grzeszą ciężko;

jeśli zaś to czynią z właściwej kobietom lekkości, albo też z próżności, by się pokazać, nie zawsze grzeszą ciężko, lecz niekiedy lekko. Co do tego należy to samo powiedzieć o mężczyznach. Dlatego Augustyn mówi6): „Nie bądź zbyt skorym do wydawania zakazu noszenia ozdób ze złota lub kosztownego stroju, za wyjątkiem osób, które nie będąc w stanie małżeńskim lub nie pragnąc weń wejść, powinny myśleć o tym, jakby się podobać Bogu. Inne zaś osoby myślą o rzeczach światowych: mężowie, by się podobać żonom, a żony, by się podobać mężom; nie wypada jednak, nawet zamężnym, odkrywać włosów, ponieważ Apostoł nakazuje im zakrywać głowy”. W tym jednakże może wcale nie być grzechu, jeśli to czynią nie z jakiejś próżności, lecz dlatego, że taki jest zwyczaj, chociaż takiego zwyczaju nie należy pochwalać.

Ad 1. Jak podaje wyjaśnienie do tych słów św. Piotra7), „żony wzgardzały mężami, którzy znaleźli się w kłopotach i przystrajały się celem przypodobania się innym mężczyznom”. Do tego samego odnoszą się słowa Cypriana, który jednak nie zakazał zamężnym kobietom strojenia się, by się podobać mężom, by uniknąć dawania powodu mężom grzeszenia z innymi kobietami. Mówi o tym Apostoł8): „niewiasty w stroju należytym (ornato), ubrane skromnie i wstydliwie, a nie w wyszukane zaploty włosów, w złoto, w perły lub w kosztowne szaty”. Należy więc rozumieć, że kobietom nie zakazano noszenia stroju ozdobnego w miarę i skromnie; zakaz ten dotyczy tylko strojenia się nadmiernego, bezwstydnego i nieskromnego.

Ad 2. Cyprian mówi tu o malowaniu się kobiet, co jest pewnym fałszerstwem, które nie może być bezgrzeszne. Stąd też Augustyn mówi6): „Malowanie się farbami, by wyglądać bardziej różowo lub biało, jest przeinaczaniem rzeczywi-stości. Nie wątpię, że sami mężowie nie chcą być tym przeinaczeniem okłamywani przez swe żony; mężowie mogą nie zakazywać żonom upiększania się, ale nie mogą im tego nakazywać”.

Nie zawsze jednak malowanie się jest grzechem śmiertelnym, lecz tylko wtedy, gdy jest dokonywane dla wzbudzenia żądy lub zlekceważeniem Boga; do takich wypadków Cyprian odnosi swe słowa. Trzeba też wiedzieć, że czym innym jest malowanie się dla nadania sobie piękności, której brak, a czym innym jest pokrycie oszpecenia pochodzącego z jakiegoś wypadku, np. choroby itp.; to bowiem jest dozwolone, ponieważ, jak mówi Apostoł9): „członki ciała, które uważamy za mniej czesne, tym większą otaczamy czcią”.

Ad 3. Jak w poprzednim artykule powiedziano, zdobność ubioru powinna odpowiadać stanowi danego człowieka w zależności od przyjętego obyczaju. Dlatego jest czymś w sobie występny, gdy kobieta nosi ubiór męski i odwrotnie, zwłaszcza że powodem tego może być wzbudzenie żądy. Stary Zakon zakazał tego specjalnie dlatego3), bo poganie używali takiego przebierania dla celu bałwochwalczego kultu. Niemniej jednak niekiedy można to robić bez grzechu, jeśli zachodzi jakaś potrzeba, np. celem ukrycia się przed nieprzyjacielem, z powodu braku Innego ubrania lub z Innego powodu podobnego.

Ad 4. Jeżeli jakaś umiejętność (ars) służy wytwarzaniu rzeczy, której nie można użyć bez grzechu, wytwórcy takiego towaru grzeszą daniem ludziom bezpośredniej sposobności do grzechu; zachodzi to np. w wypadku wyrabiania posążków bożków dla celów bałwochwalczych. Jeśli natomiast umiejętność dotyczy przedmiotów, których ludzie mogą użyć dobrze lub źle, np. broń itp., praktykowanie takiej umiejętności nie jest grzechem. I tylko takie mogą być uważane za umiejętności, co

wyraża Chryzostom¹⁰): „Prawdziwymi umiejętnościami (artes) są tylko te, które konstruktywnie przyczyniają się do zaspokojenia potrzeb życia”. Jeśliby jednak większość ludzi używała wytworów jakiejś umiejętności dla złych celów, według nauki Platona, rząd powinien zakazać tych umiejętności, pomimo że same w sobie są dozwolone¹¹). Zatem, ponieważ kobietom wolno stroić się dla zachowania godności swego stanu lub nawet użyć jakichś dodatków celem podobania się mężom, wniosek jest taki, że producenci takich strojów nie grzeszą praktykowaniem swej umiejętności, byle nie wynajdywali czegoś, co jest zbyt przesadne i śmieszne. Wyraża to Chryzostom¹⁰): „nawet umiejętność szewska i krawiecka musi być powściągana; doprowadzają bowiem umiejętność do rozwiązłości; pod pozorem zaspokajania potrzeb, pomieszali sztuczność ze sztuką”.

ZAGADNIENIE 170.

O PRZYKAZANIACH NAKAZUJĄCYCH UMIARKOWANIE

Zagadnienie to zbadamy w dwu punktach:

1. O przykazaniach nakazujących umiarkowanie w nim samym. 2. O przykazaniach nakazujących jego części.

Artykuł 1.

CZY PRAWO BOŻE TRAFNIE PODAJE PRZYKAZANIA O UMIARKOWANIU?

1. Wydaje się, że nie. Męstwo bowiem, jak tego dowiedziono wyżej¹), jest większą cnotą niż umiarkowanie. Lecz dekalog, będący zbiorem najważniejszych przykazań prawa, nie zawiera nakazu męstwa. Dlatego podany w dekalogu zakaz cudzołóstwa znalazł się w nim niewłaściwie, bo cudzołóstwo jest sprzeczne z umiarkowaniem, o czym powiedziano wyżej²).

2. Umiarkowanie dotyczy nie tylko spraw płciowych, lecz także przyjemności towarzyszących jedzeniu i picciu. Lecz w przykazaniach dekalogu brakuje zakazu występku w przyjemności jedzenia i picia, a także zakazu dotyczącego innego rodzaju rozpusty. Wobec tego nie należało także wymieniać zakazu cudzołóstwa, dotyczącego przyjemności płciowych.

3. Głównym zamierzeniem prawodawcy jest raczej skierowanie do cnoty niż zakazywanie występków, ponieważ po to są występki zakazywane, by usunąć przeszkody do cnót. A ponieważ przykazania dekalogu są w prawie Bożym najważniejsze, byłoby rzeczą właściwszą podać w dekalogu jakieś pozytywne przykazanie bezpośrednio skłaniające do cnoty umiarkowania niż przykazanie negatywne, zakazujące cudzołóstwa bezpośrednio przeciwstawnego umiarkowaniu.

Jednakże powaga Pisma św. wyrażona w dekalogu przemawia przeciw temu³). Odpowiedź: Jak mówi Apostoł⁴), „celem przykazania jest miłość”, do której skłaniają nas dwa przykazania dotyczące miłości Boga i bliźniego. Z tego powodu dekalog zawiera te przykazania, które bardziej bezpośrednio odnoszą się do miłości Boga i

bliźniego. Jest zaś widoczne, że spomiędzy występków przeciwstawnych umiarkowaniu cudzołóstwo w największym stopniu jest sprzeczne z miłością bliźniego, ponieważ jest ono zamachem na coś najbardziej komuś bliskiego, mianowicie na żonę bliźniego. Dlatego przykazania dekalogu zakazują szczególnie właśnie cudzołóstwa, i to nie tylko czynnego, ale nawet jego pożądania sercem.

Ad. 1, żadna z postaci występków przeciwstawnych męstwu nie sprzeciwia się miłości bliźniego tak bezpośrednio jak cudzołóstwo, będące sprzeczną z umiarkowaniem postacią rozpusty. Jednakże występki zuchwalstwa, który jest przeciwstawnością męstwa, jest niekiedy przyczyną zabójstwa, zakazanego dekalogiem. Stąd ostrzeżenie Pisma św.5): „Nie puszczaj się w drogę z człowiekiem zuchwałym, by snąć nie zwałił nieszczęścia swego na ciebie”.

Ad 2. Obżarstwo, a także jakaś inna postać rozpusty, nie sprzeciwia się miłości bliźniego tak bezpośrednio jak cudzołóstwo. Krzywda wyrządzona ojcu uwiedzeniem jego córki-dziewicy, ponieważ nie ma do niej praw małżeńskich, nie jest tak wielka, jak krzywda wyrządzona mężowi przez cudzołóstwo żony, ponieważ on, a nie żona, ma prawo do jej ciała6).

Ad 3. Jak powiedziano wyżej7), ponieważ przykazania dekalogu są powszechnymi zasadami prawa Bożego, dlatego muszą dotyczyć wszystkiego. Stąd jest rzeczą niemożliwą wydać jakieś pozytywne nakazy powszechne dotyczące umiarkowania, ponieważ praktyka tej cnoty jest zmienna, zależnie od różnicy czasu, różnorodności praw ludzkich i obyczajów, jak o tym mówi Augustyn8).

Artykuł 2.

CZY PRAWO BOŻE TRAFNIE PODAJE PRZYKAZANIA O CNOTACH Z UMIARKOWANIEM ZŁĄCZONYCH ?

1. Wydaje się, że nie. Przykazania bowiem dekalogu, jak dopiero co powiedziano, są to pewne powszechne zasady całego prawa Bożego. A ponieważ, jak mówi Pismo św.1), „pycha jest początkiem każdego grzechu”, dlatego dekalog powinien zawierać jakieś przykazanie zakazujące pychę.
2. Należało w dekalogu umieścić przede wszystkim takie przykazania, które najskuteczniej prowadziłyby ludzi do wypełnienia prawa; takie bowiem przykazania wydają się być najważniejsze. Otóż pokora, dzięki której człowiek staje się podległym Bogu, jak najbardziej usposabia człowieka do przestrzegania prawa Bożego, tak że, jak wyżej powiedziano2), posłuszeństwo jest zaliczone do stopni pokory. To samo należałoby też powiedzieć o łagodności, która sprawia, że człowiek nie przeciwstawia się Pismu Bożemu, jak to mówi Augustyn3). Wydaje się więc, że w dekalogu powinny być znaleźć się jakieś przykazania o pokorze i łagodności.
3. Jak powiedziano w poprzednim artykule, dekalog zakazuje cudzołóstwa, ponieważ jest sprzeczne z miłością bliźniego. Lecz również sprzeciwiający się skromności nieporządek ruchów zewnętrznych jest przeciwny miłości bliźniego. 'Stąd Augustyn upomina4): „Niech w waszych ruchach nie będzie nic takiego, co by obrażało oczy czyjekolwiek". Wydaje się więc, że również taki nieporządek ruchów powinien być zakazany jakimś przykazaniem dekalogu.

Z drugiej jednak strony powaga Pisma św. dowodzi czego innego5).

Odpowiedź: Na cnoty łączące się z umiarkowaniem można się patrzeć dwojako. W nich samych, albo ze względu na ich skutki. Choć te cnoty brane w nich samych nie odnoszą się bezpośrednio do miłości Boga lub bliźniego, lecz raczej do ładu w tym, co dotyczy samego człowieka, to jednak swymi skutkami mogą odnosić się do miłości Boga lub bliźniego. Otóż w dekalogu znajdują się przykazania zakazujące skutków występków przeciwstawiających się częściom umiarkowania, Tak więc skutkiem gniewu, który przeciwstawia się łagodności, jest niekiedy zabójstwo, które w dekalogu jest zakazane, albo też odmówienie czci rodzicom, co może być również skutkiem pychy, która wielu ludzi skłoniła do przekroczenia przykazań pierwszej tablicy dekalogu.

Ad 1. Pycha jest początkiem grzechu, ale początkiem ukrytym w sercu. Ogół ludzi nie zdaje sobie sprawy ze związanego z nią nieporządku. Dlatego zakaz pychy został w dekalogu pominięty, ponieważ jego przykazania są pierwszymi i oczywistymi zasadami.

Ad 2. Przykazania ze swej istoty wiodące do przestrzegania prawa, zakładają uprzednie istnienie prawa, i z tego powodu nie mogą być pierwszymi przykazaniem prawa, znajdującymi się w dekalogu.

Ad 3. Nieporządek ruchów zewnętrznych nie jest szkodliwy dla bliźniego, tak jak zabójstwo, cudzołóstwo i kradzież, zakazane dekalogiem; obrażają tylko bliźniego jako oznaki nieporządku zewnętrznego, o czym już była mowa poprzednio 6).

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Q. 141, 1: 1) 2 Ethic. 1. 2) 2 Ethic. 2.8. 3) 1-2 q. 6. 5. a. 1. 4) 1-2 q. 68. 5) 6 Musicae, 15. 6) 1-2 q. 55 a. 3. 7) 4 De divin. nom. 4 lect. 22. 8) 1-2 q. 63 a. 1. 9) 1-2 q. 58 a. 4; q. 65 a. 1. 10) Ps. 118, 120. 11) q. 19 a. 9 ad 1.

Q. 141, 2: 1) De morib. Ecclesiae, 15. 2) De offic. 43. 3) 1 De offic. 27. 4) 2 Ethlc. 7; Ethic. 10. 5) a. 4. 5. 6) 4 De divin. nom. 4, lect. 5. 7) a. 7 arg. 1; a. 8 ad 1. 8) 10 Etymol, ad litt. II. 9) q. 142 a. 4.

Q. 141, 3: 1) 2 De invent. rhetor. 54. 2) 2 Ethlc. 3. 3) Lib. 80 QQ. q. 36. 4) 1 De offic. 43. 5) 1 De offic. 27. 6) 2 Etymol. 24, 6. 7) q. 123 a. 12 q. 136 a. 1 (patrz tomik „O męstwie”), 8) 1-2 q. 23 a. 2. 9) 1-2 q. 25 a. 1-2.

Q. 141, 4: 1) De morib. Ecclesiae, 19. 2) 1 Tym 6, 10. 3) 4 Ethlc. 3. 4) 1-2 q. 31 a. 5. 5) Rodź. 3, 5. 6) 3 Ethlc. 10. x)

Q. 141, 5: 1) De anima, text 28. 2) 7 Ethic. 4. 7; 3, Ethlc. 10. 3) 3 Ethic. 10.

Q. 141, 6: 1) De morib. Ecclesiae, 21. 2) a. 1; q. 123 a. 1. 12; (tomik „O męstwie”) 3) 4 De divin, nom. 4, lect. 22. 4) 3 Ethlc. 11.

Q. 141, 7: 1) 3 Ethlc. 10. x)2) Przyp. 27, 4. x)3) 1-2 q. 25 a. 4. x)4) 2 Morał. 26. 5) q. 123 a. 11 (tomik „O męstwie”); 1-2 q. 61 a. 3. 6) a. 4. 5.

Q. 141, 8: 1) 1 De offic. 43. 2) 1 Rhetor. 9. 3) 1 Ethlc. 2.

Q. 142, 1: 1) Dań 10, 2. 3. 2) według Dionizego, 4 De divin. nom. 4, lect. 22. 3) Dań 1, 17. 4) 2 Ethic. 9. 5) 2 Ethic. 7; 3 Ethlc. 11. 6) P. I. q. 84. a. 7-8.

Q. 142, 2: 1) Mt 18, 3. 2) 3 Comment. ad Mt 18, 4. 3) 3 Ethic. 11. 4) Koi 3, 5; 5) 3 Ethic. 12. 6) 1 De offic. 27. 7) 7 Ethlc. 6. 8) Ekli 30, 8. 9) 8 Confess. 5. 10) Przyp. 23, 13-14. 11) 6 Musicae, 11. 12) 3 Ethlc. 12. 13) 3 Ethlc. 11. 14) Patrz niżej, q. 167.

Q. 142, 3: 1) q. 123 a. 12 (tomik „O męstwie”); q. 141 a. 8. 2) 7 Ethlc. 7. 3) 2 Ethlc. 3. 4) 3 Ethic. 12. 5) a. 2 ad 2. 6) 3 Ethlc. 1.

Q. 142, 4: 1) 7 Ethlc. 6. 2) 7 Ethlc. 5. 3) 3 Ethlc. 10. 4) q. 102 a. 2. 5) q. 141 a. 2 ad 3. 6) Ps 48, 21. 7) 33 Morał. 12.

Q. 143: 1) 2 De invent rhetor. 54. 2) 7 Ethic. 1. 3) q. 141 a. 4. 4) Filip 4, 5. 5) q. 58 a. 8. 6) 1 Super somn. Scip. 8. 7) De affectibus. 8) q. 155 a. 1.

Q. 144, 1: 1) 2 Ethlc. 6. 2) 2 Stłuc. 7. 3) 4 Ethic. 9. 4) 2 De fide orth. 15. 5) 1 De offic. 27. 6) 1 De offlc. 43. 7) 2 Ethlc. 1. 8) 1 Ethlc. 12. 9) 2 Ethlc. 12 (lub 7?); 4 Ethlc. 7 (może 9?). 10) 7 Physic. 17-18. 11) 1-2 q. 41 a. 2; q. 42 a. 3. 12) q. 142 a. 4.

Q. 144, 2: 1) 4 Ethlc. 9. 2) Ps 68, 8. 3) 1 Ethic. 8. 4) Łk 9, 26. 5) Ps 51, 3. 6) Dz. cyt. 15. 7) Nemes. de Nat. Homil. 30. 8) 1-2 q. 41 a. 2; q. 42 a, 3. 9) 2 Rhetor. 5. 10) 2 Rhetor. 6. 11) 4 Ethlc. 3. 12) Dz. Ap. 5, 41. 13) Iz 51, 7. 14) Patrz Wyżej, q. 63 a. 3.

Q. 144, 3: 1) 2 Rhetor. 6. 2) 1 Ethlc. 3. x)

Q. 144, 4: 1) Jer 3, 3. 2) 2 Rhetor. 6. 3) 4 Ethlc. 9. 4) q. 143. 5) a. 1. 2. 6) 1 Tess 5, 22. 7) a. 2 ad 1. 8) 1 De offic. 43.

Q. 145, 1: 1) 2 De invent rhetor. 53. 2) 1 Ethlc. 9. 3) 10 Etymol. 4) 1 Ethlc. 12. 5) 8 Ethlc. 13. 6) 1 Kor 14, 40. 7) Ekli 11, 14. 8) 1 De offic. 5; 2 De Invent. rhetor. 53. 9) q. 103 a. 2; q. 144 a. 2 ad 2. 10) 7 Physic. 17. ii) 1 Ethlc. 7. 12) 2 De invent rhetor. 52. ») 4 Ethlc. 3. 14) q. 123 a. 1. 2. (tomik „O męstwie”).

Q. 145, 2: 1) Cycero, 2 De invent. rhetor. 53. 2) q. 103 a. 1 ad 3. 3) Ez 16, 15. 4) 1 Kor 12, 23, 24. 5) De divin. nom. 4, lect. 9. 6) 83 QQ, q- 30. 7) 1 Officiis, 5. 8) Ez 28, 17.

Q. 145, 3: 1) Cycero, 2 De inyent. rhetor. 53. 2) 10 Ethic. 2. 3) 2 De Invent. rhetor. 52. 4) Ekli 11, 14. 5) Ekli 13, 2. 6) 2 De offic. 3. 7) 2 De ottic. 6. 8) 80 QQ, q. 30. 9) 1 Ethic. 8. 10) a. 1 ad 2.

Q. 145, 4: 1) 2 De Invent. rhetor. 53. 2) Księga apokryficzna, przez Sobór Trydencki nie włączona do ksiąg kanonicznych, choć przez wielu była cytowana; w wydaniu Wulgaty u Desclée & Soc. (1947), str. 125 w Dodatku (róż. 3, 21). 3) 1 De inyent. rhetor. 9. 4) 2 Mach. 6, 28. 5) 1 Somn. Scip. 8. 6) 1 De offic. 43. 7) Por. q. 148 a. 6. 8) 1 Kor 12, 23.

Q. 146, 1: 1) 1 Kor 4, 20. 2) Rzym 14, 17. 3) 10 Confess. 11. 4) 2 Ethlc. 6. 5) 3 Reg. pastor. 19. 6) 2 P 1, 5-6. 7) 1 Kor 8.8.

Q. 146, 2: 1) 3 Reg. pastor. 19. 2) Fulgentius. De fide ad Petrum, 42. 3) 1 Tym 6, 8. 4) 1 Somn. Scip. 8. 5) q. 123 a. 12; q. 136 a. 1. (patrz tomik „O męstwie”). 6) 1-2 a. 65 a. 1.

Q. 147, 1: 1) Iz 58, 3. 3) 2 Kor 6, 5-6. 4) 2 Contra Jovin. 5) Dań 10, 3nn. 6) Joel 2, 12. 7) De orat. et jejunio, Appendlx, serm.73, 130 De tempore. 8) Iz 3-4. 9) 3 Reg. pastor. 19. 10) 2 Ethic. 6.

Q. 147, 2: 1) Mt 17, 20. 2) Glos. Ord. 3) Homil. 16 m Evang. 4) q. 85 Introd. 5) q. 143; q. 146 a. 1. 6) 6 Etymol. 19. 7)t) q. 32 a. 1 ad 2, q. 85 a. 3.

Q. 147, 3: 1) De vera relig. 17. 2) 2 Ad Inquisit. Januar., lub Epist. 55. 3) Epist. 71. 4) a. 1. 5) Jak 3, 2. 6) Gal 5, 17. 7) Gal 5, 13.

Q. 147, 4: 1) Łk 10, 16. 2) Joel 2, 15-18. 3) 2 Kor 9, 6. 4) Łk 5, 34. 5) Mt 28, 20. 6) 1-2 q. 96 a. 6. 7) Jon 3, 7. 8) Homil. 30. 9) Ps 130, 2. 10) Będa, 2 Comment. m Luc. 5. 11) 2 De consensu Evang. 27. 12) Mt 9, 15.

Q. W, 5: 1) Mt 3, 1-2. 2) 1 Kor 4, 16. 3) Zach. 8, 19. 4) 2 De consensu Evang. 27. 5) a. 1. 3. 6) Rzym 6. 4. 7) Łk 6, 1nn. 8) Exposit. in Luc. 9) Homil. 16 in Evang. 10) 2 De doctr. christ. 16. 11) Epist. 36. 12) Epist. 71 ad Lucinum.

Q. 147, 6: 1) a. 2.

Q. 147, 7: 1) Kapł. 23, 32. 2) 2 Ethlc. 6. 3) „Chalcedonie”, Inne teksty: „Chalons”, lub „Concilium Cabilonense”; cytat jest z kan. 39 Kapitularza Teodulfa, biskupa Orleanu (760-821). Włączony do Decr. Gratiani, De cons. D 1, 50. 4) a. 1. 3. 5) Gal 5, 24. 6) Rzym 13, 12.

Q. 147, 8: 1) a. 6. 2) Przyp. 20. 1. 2a) Ef. 5. 18. 3) 1-2 q. 30 a. 1. 4) Patrz P. I, q. 118 a. 1 ad 3. 5) Epist. 71 ad Lucinum.

Q. 148, 1: 1) Mt 15, 11. 2) De natura et gratia, 67. 3) BO Morał. 18. 4) 10 Confess. 31.

Q. 148, 2: 1) q. 35 a. 3; 1-2 q. 72 a. 5. 2) Sermo de purgat. 3) 30 Morał. 18. 4) q. 122 a. 1. 5) 3 Reg. pastor 19.

Q. 148, 3: 1) Homil. 13 in Mt. 2) Ez 16, 49. 3) Ps 135, 10. 4) q. 26 a. 4. 5) Ekli 37, 34. 6) 33 Morał. 12.

Q. 148, 4: 1) 30 Morał. 18. 2) a. 1. 3) a De summo bono, 43. 4) 1-2 q. 72 a. 9.

Q. 148, 5: 1) 31 Morał. 45. 2) 1-2 q. 84 a. 3. 4. 3) 1 Ethlc. 8 110 Ethlc. 7. 4) Ekle 6, 7. 5) De vera relig. 53.

Q. 148, 6: 1) Przyp 2, 14. 2) Przyp 14, 22. 3) Iz 28, 8. 4) Ekli 31. 25. 5) Quaest. in Deuter. 16. 6) 31 Morał. 45. 7) a. 1. 8) Ekli 2. 3. 9) 2 Ethlc. 5. 10) 3 Ez 3, 20 (wyżej cytowany apokryf). 11) 3 Reg. pastor. 19. 12) Ef 5, 4. 13) Ef 5, 3.

Q. 149, 1: 1) Rzym 12, 3. 2) Mądr. 8, 7. 3) Tyt 2, 12. 4) 1 Tym 2, 9. 5) Ekli 31, 32. 6) Ekli 31, 37-38. 7) q. 123 a. 2 („O męstwie”); q. 141 a. 2. 8) Ps 22, 5.

Q. 149, 2: 1) Somn. Scip. 8. 2) q. 146 a. 2.

Q. 149, 3: 1) Mądr 7, 28. 2) Mądr 9, 19. 3) Ekli 2, 3. 4) Rzym 4, 21. 5) 1 Gontra Jovin. 6) 1 Tym 5, 23. 7) Ekli 31, 36. 8) Mt 15, 11.

Q. 149, 4: 1) Kapł. 19. 32. 2) Tyt. 2, 2. 3) 1 Tym 3, 2. 4) Przyp. 31, 4. 6. 5) 1 Tym 3, 11. 6) tyt 2. 6.

Q. 150, 1: 1) Augustino Anglorum Episcopo; Decret. Gratian. D. 4, 6 (Denique.) 2) Rzym 13, 13. 3) Rodz. 9, 21. 4) 3 Ethic. 11. 5) q. 33 a. 6. 6) Epist. 22.

Q. 150, 2: 1) De purgatorio, sermo 104. 2) 1-2 q. 88 a. 5. 3) kan. 41-12. 4) 1 De Abraham, 7. 5) 10 Confess. 31. 6) q. 41 a. 6.

Q. 150, 3: 1) Homil. 58 m Mt. 2) Decret. Gratian. D. 35. 6 (Ante omnia). 3) De Elia et jejunio, 5. 4) 33 Morał. 12.

Q. 150, 4: 1) 3 Ethic. 5. 2) 7 Ethic. 3. 3) 22 Contra Faustum, 43-44. 4) a. 1. 5) Tamże, c. 44. 6) 2 Polit. 9.

Q. 151, 1: 1) 2 Ethic. 6. 2) Gal 5, 23. 3) De decem chordis; Sermo 9 de tempore, 9. 4) 3 Ethic. 12. 5) 1-2 q. 64 a. 1. 6) 1 De civ. Dei, 18. 7) 4 Contra Julian. 3.

Q. 151, 2: 1) De mendacio, 20. 2) Ps 72, 27. 3) 1 Somn. Scip. 8. 4) 2 Kor 11, 2. 5) Jer 3, 1. 6) q. 142 a. 2.

Q. 151, 3: 1) 3 Ethic. 12. 2) Decr. Gratin. D. 1 dictum ante c. 1. 3) 2 Kor 6, 5-6. 4) q. 141 a. 4. 5) 10 Ethic. 4. 6) 3 Ethic. 10. 7) 1 Soliloqu. 10.

Q. 151, 4: 1) 1 De civ. Dei, 18. 2) 2 Fide orth. 15. 3) 3 Ethic. 12. 4) De perseverantia, 20. 5) 14 De civ. Dei, 18. 6) 2 Rhetor. 6. 7) q. 142 a. 4.

Q. 152, 1: x)i) De nupt. et concupisc., ale cytat jest z De sancta. virginit. 13. 2) 1 De civ. Dei, 18. 3) De virginit. 13. 4) Tamże, 8. 5) 1 De virginit, w środku.

Q. 152, 2: 1) Rodź 2, 16. 2) Rodź 1, 28. 3) 2 Ethic. 2. 4) 2 Dictor. factorumque memorab. 9. 5) De vera relig. 3. 6) 1 Kor 7, 25. 7) 1 Ethic. 8. 8) 10 Ethic. 7. 9) Łk 10, 43. 10) 1 Kor 7, 34. 11) q. 44 a. 1; q. 100 a. 5 ad 1. 12) 2 Ethic. 6. 13) 4 Ethic. 3.

Q. 152, 3: 1) 2 Ethic. 1. 2) 1-2 q. 65 a. 1. 3) Epist. 22 ad Eustoch. 4) 1 De virginit. 3. 5) De virginit. 11. 6) q. 129 a. 3 ad 3 (tomik „O męstwie”). 7) a. 1. 8) P. I q. 25 a. 4. 9) De virginit. 8.

Q. 152, 4: 1) De bono conjug. 21. 2) 1 Ethic. 2. 3) De bono conjug. 16. 4) 1 Kor 7, 28. 5) De verginit. 19. 6) 1 Contra Jovln. 7) 1 Kor 7, 25nn. 8) 1 Kor 7, 34. 9) 1 Kor 7, 33, 34. 10) De bono conjug. 22. 11) De yerginit. 44. 12) Tamże, 9.

Q. 152, 5: 1) De habitu virg. 2) Mt 13, 23. Glossa, por. ad 2. 3) Apok 13, 4. 3. 4) De virginit. 16. 5) Tamże, 45. 6) 1 De yirginit. 7. 7) a. 2. 3. 8) Epist. 123 ad Ageruch. 9) 1 De quaest. Evang. 9. 10) De virginit. 27.

Q. 153, 1: 1) 2 Confess. 6. 2) przyp 20, 1. 3) De vera relig. 3. 4) 10 Etymolog. L. 5) Glossa ad dal. 5, 19. 6) 14 De civ. Dei, 15-16.

Q. 153, 2: 1) 1 Soliloqu. 10. 2) 2 Ethic. 2. 3) g Ethic. 11. 4) Właściwie Origenes, Homil. VI in Num., ale por. Hieronymus, Epist. 123 ad Ageruch. Por. też Decretum Grat. C. 32, 2, 4 (connubiia). 5) 1 De nupt. et concup. 24. 6) De bono conjug. 25. 7) De bono conjug. 16. 8) De bono conjug. 8.

Q. 153, 3: 1) 1 De generat. anim. 18. 2) Ef 5, 18. 3) Gal 5, 19. 4) art. poprz. 5) 1 Kor 6, 20. 6) De decem chordis, sermo 9; Sermo IX, 96 De tempore.

Q. 153, 4: 1) Glossa Ef 5, 3; por. 2 Kor 12, 21. 2) 31 Morał. 45. 3) 2 De summo Bono, 39. 4) Ef 4, 19. 5) q. 35 a. 4 ad 2. 6) 31 Morał. 45. 7) q. 148 a. 5. 8) q. 132 a. 4 ad 1. („O męstwie”).

Q. 153, 5: 1) q. 128 a. 1 ad 6 („O męstwie”), 2) 14 De dr. Dei, 28. 3) Quaest. ta Deut., q. 16. 4) 31 Morał. 45. 5) Dań 13, 56. 6) Eunuchus, akt I, scena 1. 7) q. 53 a. 3. 8) Dań 13, 9. 9) 6 Ethic. 5. 10) q. 143. 11) Oz 4, 11. 12) De re milit. 3. 13) q. 35 a. 4 ad 2; q. 118 a. 8 ad 1; q. 148 a. 6. 14) Mt 12, 34.

Q. 154, 1: 1) 2 Kor 12, 21. 2) Gal 5, 18. 3) Decret. Grat. C. 36, 1, dictum post c. 2. 4) q. 153 a. 3. 5) 1-2 q. 18 a. 7. 6) Glossa 2 Kor 12, 21. 7) Glossa Gal 5, 19.

Q. 154, 2: 1) Dz. Ap. 15, 29. 2) 1 Tym 4, 4. 3) Oz 1, 2. 4) Rodź 16, 4. 5) Rodź 30, 5. 9. 6) Rodz 38, 15n. 7) 1 Tym 4, 8. 8) De bono conjug. 16. 9) Tob 4, 13. 10) Gal 5, 9-21. 11) Decret. Grat. C. 22, 1, 17. 12) Powt. Pr. 23, 17. 13) w Glossie, Augustinus, QQ, in Deut., q. 37. 14) 1-2 q. 90 a. 2. 15) Suppl. q. 50nn. 16) 1-2 q. 103 a. 4 ad 3. 17) 3 Confess. 8. 18) Suppl. q. 65 a. 5 ad 2.

Q. 154, 3: 1) 1 Kor 7, 18. 2) 1 Kor 6, 18. 3) a. 2. 4) 1 Kor 6, 15. 5) 33 Morał. 12. 6) De agone christiano, appendix, Sermo 293. 7) 2 De summo bono, 39. 8) 1 Kor 6, 17.

Q. 154, 4: 1) Ef 5, 3. 2) Ef 5, 4. 3) Ef 5, 5. 4) Mt 6, 28. 5) Ad Pomponium de virginit., Epist. 62. 6) 1-2 q. 74 a. 8.

Q. 154, 5: 1) 3 Król 3, 5n; 2 Kron 1, 7n. 2) Job 33, 15-16. 3) 12 Super Gen. ad litteram, 15. 4) 1, q. 84 a. 8 ad 2. 5) 1 Ethic. 13. 6) Hymn brewiarzowy na Completorium; polska pleśń „Wszystkie nasze codzienne sprawy”. 7) Goliat. 22, 6.

Q. 154, 6: 1) Decret. Grat. C. 36, 1, dictum ante c. 2 §. 2. 2) 1 De patriarchis, de Abraham, 4. 3) q. 153 a. 1. 4) Eklii 42, 11. 5) Glossa interlin. 2 Kor 12, 21. 6) Liczb 5, 13. 7) Wyjść 22, 16-17. 8) Powt. Pr. 22, 28-29. 9) QQ. In Deut., q. 34.

Q. 154, 7: 1) 5 Etymol. 28. 18) 2) Decret. Grat. C. 36, 2 8. 5. 3) 1 Kor. 7, 2. 4) Epist. 5 ad Caesarium; Decret. Grat. C. 36, 2, 2. 5) Decret. Grat. C. 36, 2, 8. 6) Decret. Grat. C. 36, 1, 2; O. 27, 2, 49.

Q. 154, 8: 1) Wyjść 20, 14; Augustinus, Sermo 13 (De diversis, 63; QQ, Super Exod. q. 71. 2) 1 Contra Jovin. 3) Sixtus Pictagoraticus. 4) Właściwie Augustyn, De bono conjug. 4; Decret Grat. C. 32, 5, dictum post c. 14. 5) Ekli 23, 32-33. 6) a. 1. 7) a. 2. 8) Suppl. q. 59 a. 3; 60, 62.

Q. 154, 9: 1) Decret. Grat. C. 36, 1. 2 §. 4. 2) a. 1. 6. 3) Maximus Valerius, 2 Diet. fact. memor. 1. 4) q. 142 a. 4, q. 151 a. 4. 5) Kapł. 18, 7. 6) 15 De civ. Del, 16. 7) 2 Polit. 1. 8) 9 De animal. 47. 9) a. 2.

Q. 154, 10: 1) q. 99 a. 2. 2) Decret. Grat. C. 36, 1. 2. 3) 15 De civ. Del, 16. 4) q. 85 a. 3; q. 99 a. 2 ad 2. 5) De virginit. 8. 6) Cod I, 3, 5.

Q. 154, 11: 1) Decret. Grat. C. 36, 1, 2. 2) 7 Ethic. 5. 3) q. 153 a. 2. 4) 2 Kor 12, 21. 5) a. 6. 9. 6) Rzym 1, 26-27.

Q. 154, 12: 1) De adulterin. conjugii; właściwie: Derect. Grat. C. 32, 7, 11; por. Augustini, De bono conjug. 8. 2) a. 9. 3) a. 10 ad 2. 4) 3 Confess. 8. 5) Rodz 37, 2.

Q. 155, 1: 1) 7 Ethic. 1. 9. 2) 2 De lib. arbitr. 18. 19. 3) Gal 6, 23. 4) q. 152 a. 3. 5) 7 Ethic. 7. 6) Goliat. XII, 10. 11. 7) 4 Ethic. 9

Q. 155, 2: 1) 1 De offic. 46. 2) 1 De ira, 1. 3) 2 De invent. rhetor. 54. 4) 1 Tym 6, 10. 5) 7 Ethic. 5. 6) 7 Ethicy. 4. 7) q. 141 a. 4. 8) q. 133 a. 3. 4 („O męstwie”); q. 141 a. 3. 9) I, q. 60 a. 2.

Q. 155, 3: 1) Categ. 8. 2) De affectibus. 3) a. 2 ad 2. 4) 7 Ethic. 9. 5) 1-2 q. 13 a. 1.

Q. 155, 4: 1) Ekli 26, 20. 2) 2 Tym 2, 5. 3) 2 De nvent rhetor 94. 4) De affectibus. 5) q. 152 a. 5. 6) q. 152 a. 4. 5.

Q. 156, 1: 1) 7 Ethic. 5. 2) 7 Ethic. 7. 3) 7 Ethic. 3. 6. 1) Przyp 31, 10. 5) Aristot. 2 Physic. 5. 6) 1-2 q. 46 a. 5.

Q. 156, 2: 1) 3 De lib. arbitr. 18. 2) Mądr. 8, 21. 3) 1 De div. nom. 4, lect. 10. 4) Gal 2, 20. 5) 2 Tym 3, 3. 6) 7 Ethic. 8. 7) q. 155 a. 3 ad 3. 8) Jan 15, 5. 9) 3 Ethic. 3.

Q. 156, 3: 1) Łk 12, 47. 2) 7 Ethic. 3. 3) De verb. Dom., Senno 11, c. 12-13. 4) 7 Ethic. 7-8. 5) De duab. anim. 10-11. 6) 1 Retract. 9. 7) Przyp 2, 14. 8) 7 Ethic. 7. 9) 7 Ethic. 8. 10) q. 142 a. 2.

Q. 156, 4: 1) 7 Ethic. 7. 2) 2 Ethic. 3. 3) 7 Ethic. 6.

Q. 157, 1: 1) 4 Ethic. 5. 2) Aristot. 2 Rhetor. 2. 3) 2 De clem. 3. 4) 2 De invent. rhetor. 54. 5) Epist. 211. 6) 2 Ethic. 3. 7) 2 De clem. 4.

Q. 157, 2: 2) 2 Ethic. 2. 3) Mat. 5, 4. 4) Gal. 5. 23. 5) 2 De clem. 5. 6) 2 Ethic. 6. 7) 1 Ethic. 13 8) 4 Ethic. 6. 9) Catilin. 51. 10) 2 De clem. 7.

Q. 157, 3: 1) 5 Ethic.. 10; q. 120 a. 2. 2) 2 De clem. 4. 3) De ciem. 3. 4) 2 De invent. rhetor 54. 5) a. 1-2. 6) 8 Ethic.. 1.

Q. 157, 4: 1) Jak 1, 21. 2) Ekli 5, 13. 3) Epist. 8 ad Demoph. 4) Ekli 1, 34-35. 5) Mt 11, 29. 6) Comment. in Mt 4, 3. 7) Ekli 3, 19. 8) Przyp 20, 28. 9) 1 De Serm. Dom. in monte, 2. 10) 1 Tym 4, 8. 11) Ekli 10, 31. 12) q. 141 a. 7 ad 2. 13) 2 De doct. christ. 7. 14) q. 30 a. 2.

Q. 158, 1: 1) Mt 5, 22. 2) 4 De divin. nom. 4, lect. 22. 3) 7 Ethic. 6. 4) Moral. 6. 5) De inst. coenob. 6. 6) Arist. 2 Rhetor 2. 7) Ordinaria Augustini, QQ, in Levit. q. 70. 8) Kapł 19, 17. Powt. Pr 32, 35. 10) Mądr 12, 18. 11) Opus imperf. in Mt. homil. 11 (mylnie przypisywane Chryzostomowi), 12) 1-2 a. 46 a. 1. 13) 2 Ethic. c. 14) 1-2 q. 24 a. 2. 15) 9 De civ. Dei, 9. 16) 5 Moral. 45. 17) Rzym 13, 4.

Q. 158, 2: 1) 2 Ethic. 5. 2) 1-2 q. 46 a. 1. 3) 3 De lib. arbitr. 18. 4) Ps 4, 5; Glos. ord. Cassiod. 5) 7 Ethic. 6. 6) 2 De fide orth. 3. 30. 7) Epist. 12 ad Anton. Monach., lub Epist. 9 ad Salvinam. 8) Et 4, 31. 9) a. poprz. i 1-2 a. 46 a. 1.

Q. 158, 3: 1) Job 5, 2. 2) Mt 5, 22. 3) Glossa ordin. 4) Mt 4, 22. 5) Ps 4, 5. 6) Mt 5, 21.

Q. 158, 4: 1) Homil. 48 in Ioan. (przy końcu). 2) Enchorid. 12. 3) Epist. 211. 4) a. 1-2. 5) 7 Ethic. 4. 6) Przyp 27, 4. 7) 5 Moral. 45.

Q. 158, 5: 1) 4 Ethic. 5. 2) Mt 5, 22. 3) Raczej Nemesius, De nat. hom. 21. 4) De fide orth. 16. 5) 1-2 q. 46 a. 8. 6) 1-2 q. 46 a. 8 zarzut 3. 7) patrz a. 3 ad 2. 8) 1 De serm. Dom. in monte 9.

Q. 158, 6: 1) Przyp 29, 22. 2) Glossa ordin. 3) 31 Moral. 18. 4) 1-2 q. 84 a. 3-4. 5) q. 118 a. 7; q. 148. a. 5 q. 153, a. 4; 1-2 q. 84. a. 3-4.

Q. 158, 7: 1) QQ, In Deut. q. 16. 2) Epist. 211. 3) 31 Moral. 17. 4) Job 15, 2. 5) a. 5 ad 3. 6) Ekli 10, 14. 7) q. 162 a. 7 ad 2.

Q. 158, 8: 1) Mądr 12, 18. 2) 1 De ira, 12. 3) 4 De divin. nom. 4, lect. 22. 4) Super Mt homil. 11, Op. imperf. 5) 1-2 q. 24 a. 3. 6) Aristot. 1 De coelo, 4.

Q. 159, 1: 1) i) 2 De clem. 4. 2) Jer 6, 23. 3) q. 157 a. 4 ad 3. 4) q. 157 a. 1. 5) Przyp 11, 17. 6) q. 157 a. 3 ad 1. 7) q. 30 a. 1.

Q. 159, 2: 1) 10 Etymol. S. 2) ad 1. 3) 20 Morał. 8. 4) 2 De clem. 4. 5) 7 Ethic. 5.

Q. 160, 1: 1) De nat. boni, 3. 2) a Tym 2, 24. 3) a De invent. rhetor. 54. 4) q. 141 a. 4; q. 157 a. 3. 5) q. 134 a. 3 ad 1, („O męstwie”).

Q. 160, 2: 1) Filip 4, 5. 2) 2 De invent. rhetor. 54. 3) q. 145. a. 1. 4) q. 143. 5) 1-2 q. 60 a. 5.

Q. 161, 1: 1) Ps 104, 18. 2) Ekli 19, 23. 7 Physic. text 17-18, 4) 2 Ethic. 3. 5) Łk 1, 48. 6) 1-2 q. 23 a. 2. 7) 1-2 q. 60 a. 4. 8) 10 Etymol. H. 9) Rodź 18, 27. 10) Epist. 149. 11) 2 Ethic. 5. 12) Iz 40, 17.

Q. 161, 2: 1) 34 Moral. 22. 2) Ps 130, 1. 3) De virginit. 31. 4) 1 Kor 12, 31. 5) De affectibus. 6) De poenit. Homil. ult. inter 50, Sermo 351, 7) 1 De serm. Dom. in monte, 4.

Q. 161, 3: 1) art. poprz. ad 3. 2) De nat. et. grat. 34. 3) Epist. 211. 4) Filip 2, 3. 5) Oz 13, 9. 6) a. 1 ad 5; a. 2 ad 3. 7) 1 Kor 2, 12. 8) Ef 3, 5. 9) Gal 2, 15. 10) 1 P 2, 13. 11) Pilip 2, 3. 12) Glossa ord. Augustini, 83, QQ, q. 71.

Q. 161, 4: 1) a. 1 ad 3; q. 129 a. 3 ad 4 („O męstwie”). 2) q. 129 a. 5. 3) Super Luc. homil. 8. 4) q. 128 i q. 129. a. 5; q. 157 a. 3. 5) 4 Ethic. 3. 6) q. 160 a. 1. 7) 3 De inuent. rhetor. 54. 8) 1 P 3, 4. 9) q. 137 a. 2 ad 1; q. 157 a. 3 ad 2.

Q. 161, 5: 1) Łk 18, 9-14 2) Eclog homil. 7, De homil. animi; implic. homil. 5: De incomprehensibili Dei natura, przy końcu. 3) 5 Ethic. 1. 4) De Virb. Dom. Sermo 10, 1. 5) Łk 18, 14. 6) De vera relig. 16. 7) Mt 11, 29. 8) 3 Reg pastor, 1, admonit. 18. 9) Koi 3, 14. 10) Łk 18, 14. 11) Jak 4, 6. 12) Hebr 11, 6. 13) Mt 6, 19-20. 14) Mt 5, 5. 15) Sermo. 251.

Q. 161, 6: 1) De similit. 99-108. 2) Glossa ord. Mt. 3, 15. 3) De virginit. 31. 4) a. 2. 5) Ekli 19, 26. 6) De virginit. 52. 7) 2 Kor 3, 5. 8) 2 Register., indict. 10, epist. 24.

Q. 162, 1: 1) Iz 60, 15. 2) Lib. sent. Prosperi, sent. 292. 3) 2 Confess. 6. 4) 2 Ethic. 8. 5) Tob 4, 14. 6) 10 Etymol. S. 7) 4 De div. nom. 4. 8) Iz 61, 6. 9) 14 De civ. Dei, 13. 10) 19 De civ. Dei, 12. 11) q. 161 a. 1 ad 3.

Q. 162, 2: 1) De nat. et gratia, 29. 2) 3 De vita contempl. 2. 3) Job 33, 17. 4) Glossa ordin. 5) De parad. 8. 6) 34 Morał. 17. 7) 2 De Summo Bono, 38. 8) 34 Moral. 18. 9) De nat. et gratia, 29. 10) od 2. 11) Jer 2, 20.

Q. 162, 3: 1) 23 Moral. 10. 2) 24 Morał. 6. 3) Ekli 10, 14. 4) Liber sent. Prosperi, 294. 5) a Morał. 26. 6) 1-2 q. 59 a. 4; q. 82 a. 5 ad 1-2. 7) Mt 11, 25. 8) Ekli 6, 34. 9) Przyp 11,2. 10) q. 161 a. 1-2. 11) 14 De civ. Dei, 7. 9.

Q. 162, 4: 1) 23 Moral. 4. 2) q. no a. 2; q. 112. 3) Nie wiadomo w jakim dziele. 4) 14 De civ. Dei, 14. 5) Eadmer, De similit. 22n. 6) De grad. humil. 10. 7) a. 1. 3. 8) q. 161 a. 6.

Q. 162, 5: 1) Ps 7, 4. 2) Glossa ordin. Augustini. 3) 34 Moral. 24. 4) q. 161 a. 1 ad 5. 5) 2 Kor 10, 13. 6) Ekli 10, 14. 7) 8 Physic. 1.

Q. 162, 6: 1) Epist. 211. 2) 8 Ethic. 10. 3) q. 161 a. 5. 4) Rzym 1, 28. 5) Ps 118, 5; Glossa interlin., por. Ambros. Octonar. 7. 6) Poprawnie: Cassianus, 12 De coenob. instit. 7. 7) Jak 4. 6. 8) 2 Ethic. 3, 9. 9) 14 De civ. Dei, 12. 15. 10) ad 3. 11) Ps 141, 4. 12) Ekli 10, 9. 13) Job 15, 13. 14) Iz 40,6. 15) Iz 64, 6. 16) 2 De Summo Bono, 38.

Q. 162, 7: 1) De nat. et grat. 20. 2) Ekli 10, 14. 3) 2 Tym 3, 13. 12)4) 3 Ethic. 7. 5) Ekli 10, 15. 6) 1,2 q. 84 a. 2. 7) Glossa Ps 136, 7. 8) 1 Tym 1, 19. 9) Glossa Interlin. Ps 18, 14.

Q. 162, 8: 1) Comment. in Deut. 16. 2) 5 De inst. coenob. 1; 5 Collat. 2. 3) De virginit. 31. 4) q. 38 a. 4. 5) 31 Moral. 17. 6) a. 2 i 5 ad 1.

Q. 163, 1: 1) Rzym 5, 19. 2) Łk 4, 3. 3) Comment. In Luc. 4, 3. 4) Mt 4, 3. 5) Rodz 3, 5. 6) 1 Tym 2, 14. 7) 11 Gen. ad Litt. 30. 8) Ekli 10, 15. 9) Rzym 5, 12. 10) 1 De civ. Dei, 18. 11) Ad Oros, Dial. QQ. 65 q. 4. 12) Rodz 3. 6.

Q. 163, 2: 1) Rodz 1, 26. 2) 1 Metaph. 1. 3) Ekli 17, 5. 4) Wyjść 15, 11. 5) Ps 68, 5. 6) Glossa ordin., Enar. in Ps 68. 7) I q. 93 a. 1. 8) De divin. nom. 9, lect. 3. 9) patrz a. poprz. 10) Rodz 1, 27. 11) Ez 28, 12. 12) 11 Super Gen. ad Litt. 30. 13) De vera relig. 13. 14) Ps 70, 19. 15) Glossa ordin.

Q. 163, 3: 1) 14 De civ. Dei, 15. 2) Rzym 5, 12. 3) a Metaph. 4. 4) 1 peri Archon. 3.

Q. 163, 4: 1) Tym 2, 14. 2) Łk 12, 47-48. 3) De decem chordis, 3; Sermo 9 (96 De tempore). 4) q. 21 a. 2 arg. 3. 5) Rodz 3, 16. 6) 11 Super Gen. ad Litt. 35. 7) 11 Super Gen. ad Litt. 42. 8) 14 De civ. Dei, 11. 9) 1-2 q. 89 a. a ad 1.

Q. 164, 1: 1) Ekle 3, 19. 2) p. 1 q. 49 a. 2. 3) Mądr 1, 13. 4) Rodz 5, 5. 5) Rzym 5, 12. 6) q. 95 a. 1; q. 97 a. 1. 7) 2 De anima, 2 lub 11. 8) 1-2 q. 85 a. 6. 9) 2 Peri Archon, 9. 10) Rzym 9, 11. 11) P. I. q. 47 a. 2; q. 75 a. 7; q. 90 a. 12) 1 Retract. 21. 26. 13) 13 De civ. Dei, 5. 14) 2 Super Gen. ad Litt. 32. 15) 1 De pecc. merit. et remiss. 16.

Q. 164, 2: 1) Rodz 3, 22. 2) Ps 144, 9. 3) Rodz 3, 22. 4) 1 Tym 6, 8. 5) Rodz 3, 7. 6) Mądr 11, 21. 7)7) Rodz 3, 23. 8) Rodz 3, 24. 9) Rodz 3, 16. 10) Rodz 3, 7. 11) Rodz 3, 22. 12) Rodz 3, 19. 13) 14 De civ. Dei, 26. 14) P. I. q. 98 a. 2. 15) 3 Super Gen. ad Litt. 18. 16) Interrog. et resp. in Gen. 79. 17) S. Bernard. Serm. in Dom. Inf. oct. Assum. B.V.M. 18) Job 5, 7. 19) 3 De Trinit. 4. 20) 11 Super Gen. at Litt. 40. 21) Rodz 3. 22. 22) 11 Super Gen. ad Litt. 39. 23) p. 1. q 97 a. 2. 24) Rodz 2, 25. 25) 11 Super Gen. ad Litt. 31.

Q. 165, 1: 1) Mt 25, 41. 2) przyp. 16, 7. 3) Ekli 34, 11. 4) Mądr 8, 1. 5) 4 De div. nom. 4, lect. 23. 6) Jak 1, 13. 7) Ekli 15, 14. 8) 11 Super Gen. ad Litt. 4.

Q. 165, 2: 1) Rodz 3, 1. 2) Septuaginta. 3) 12 De Trinit. 12. 4) P. I q. 91 a. 3. 5) 11 Super Gen. ad Litt. 3. 6) 11 Super Gen. ad Litt. 28-29. 7) Tamże, roz. 36. 8) 2 Super Gen. contra Manich. 17-18; Glossa ordin. 9) Autor idzie tu za Septuagintą.

Q. 166, 1: 1) Rzym 13, 14. 2) Jer 6, 13. 3) q. 118 a. 2. 4) Przyp 27, 11. 5) Mt 6, 21.

Q. 166, 2: 1) 9 Ethic. 4. 8-9. 2) q. 47 a. 9. 3) 10 Etymol. S. 4) De morib. Eccl. 21. 5) q. 141 a. 3-5. 6) 1 Metaph. 1. 7) q. 160 a. 2. 8) 6 Ethic. 13. 9) 1-2 q. 9 a. 1. 10) 2 Ethic. 9.

Q. 167, 1: 1) 2 Ethic. 6. 2) 4 De div. nom. 4, lect. 22. 3) Ekli 1, 1. 4) Mądr. 7, 17. 5) Hebr 4, 13. 6) 1 Król 2, 3. 7) Super Daniel. 1, 8. 8) Decr. Gratian. D. 37, 11. 9) 2 De doctr. christ. 40. 10) Ef 4, 17. 11) Hieronymus, Comment. ad Eph. 4, 17. 12) q. 166 a. 1 ad 2. 13) 1 Kor 8, 1. 14) De morib. Eccl. 21. 15) Jer 9, 5. 16) Epist. 21 ad Damas. de duobus filiis. 17) De vera rellg. 4. 18) Tamże, 29. 19) Ekli 3, 22. 20) Ekli 3, 26. 21) 10 Ethic. 7-8. 22) Rzym 1, 19. 23) Kol 2, 8. 24) Epist. 7 ad Polycarp.

Q. 167, 2: 1) 6 Confess. 8. 2) Poetica, 2. 3) Super I Ioan. 2, 16. 4) Ekli 17, 12. 5) De vera relig. 38. 6) 1 J 2, 16. 7) 10 Confess. 35. 8) Homil. 6 In Mt. 9) Hebr 10, 24. 10) Przyp 24, 15.

Q. 168, 1: 1) Ps 44, 14. 2) Glossa interlin. Augustini. 3) 2 Ethic. 1. 4) q. 166 a. 1 arg. 1, a. 2 ad 1. 5) 1 De offic. 18. 6) q. 145 a. 1. 7) 1 De offic. 19. 8) De affectibus. 9) Ekli 19, 27, 10) ad 1. 11) Ekli 19, 26. 12) Epist. 211. 13) 4 Ethic. 6-7. 14) q. 114 a. 1. 15) q. 109.

Q. 168, 2: 1) 1 De offic. 23; Łk 7, 25. 2) 1-2 q. 55 a. 4. 3) Homil. 6 in Mt. 4) Wyjść 32, 6. 5) 10 Ethic. 6. 6) 2 Ethic. 4. 7) 2 Musie. 15. 8) 2 Ethic. 7; 4, 8. 9) 1-2 q. 25 a. 2; q. 31 a. 1 ad 2. 10) 34 Goliat. Partum, 21. 11) 4 Ethic. 8. 12) 1 Offic. 29. 13) Tamże, 20. 14) 1 De invent. rhetor. 17. 15) Przyp 8, 6. 16) Mądr 15, 12.

Q. 168, 3: 1) 31 Moral. 17. 2) Vitae Patrum. 16; 8, 63. 3) Przyp 14, 13. 4) Glossa interlin. 5) 1 De offic. 29. 6) Wyjść 32, 6. 7) Tract. 100 in Ioan. 8) De officiis, cytowane przez Decr. Gratian. D. 86, 21.

Q. 168, 4: 1) De vera et falsa poenit. 15. 2) Jer 15, 17. 3) Tob 3, 17. 4) 2 Ethic. 7; 4, 8. 5) Raczej, Martinus de Braga, Formula vitae honestae, c. De continentia. 6) 4 Ethic. 8. 7) 10 Ethic. 6. 8) 9 Ethic. 10. 9) 4 Ethic. 6.

Q. 169, 1: 1) 3 De doctr. christ. 12. 2) 2 Ethic. 1. 3) Hebr 11, 37. 4) 2 Ethic. 7. 5) q. 145. 6) 1 De offic. 19. 7) 3 Confess. 8. 8) Homil. 40 in Evang. 9) Łk 16, 19. 10) q. 143 arg. 4. 11) 1 Tym 6, 8. 12) 7 Ethic. 7. 13) 2 De serm. Dom. In monte, 12. 14) 4 Ethic. 7. 15) Glossa ordin. Mt 2, 4.

Q. 169, 2: 1) 1 P 3, 3. 2) De habitu virg. in Glossa ordin. 3) Powt. Pr. 22, 5. 4) Przyp 7, 10. 5) 1 Kor 7, 34. 6) Epist. 245, ad Possidium. 7) Glossa ordin. 1 P 3, 3. 8) 1 Tym 2, 9. 9) 1 Kor 12, 23. 10) Super Mt homil. 49. 11) 3 Civit.

Q. 170, 1: 1) q. 123 a. 12 (O męstwie). 2) q. 154 a. 1. 8. 3) Wyjść 20, 14. 17. 4) 1 Tym 1, 5. 5) Ekli 8, 18. 6) 1 Kor 7, 4. 7) q. 122 a. 1. 4. 8) 15 De bono conj. 7.

Q. 170, 2: 1) Ekli 10, 15. 2) q. 161 a. 6. 3) a De doct. christ. 7. 4) Epist. 212. 5) wyjść 20, 1-17. 6) q. 168 a. 1 ad 1. 3.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) Q 141, 1. Jak należy rozumieć stwierdzenie, że „umiarkowanie jest cnotą”, patrz tom „O męstwie”, str. 171, O roli umiarkowania w stosunku do innych cnót, patrz tamże str. 172.

(2) Ad 1. „Natura skłania każdą rzecz do tego, co dla tej rzeczy jest odpowiednie”, stosowne, właściwe itp. Jest to stwierdzenie kluczowe dla zrozumienia tego, do czego nasza natura „ciągnie” czy skłania. Musimy zrozumieć dwoistość naszej natury. Natura zwierzęca (bestialis) skłania nas do przyjemności zmysłowych bez zwracania uwagi na aprobatę lub sprzeciw rozumu. Jednakże natura człowieka jako człowieka jest rozumna (czy rozumowa) i jako taka skłania nas ku przyjemnościom zmysłowym zgodnie z aprobatą rozumu, który zgadza się lub sprzeciwia popędom zmysłowym biorąc pod uwagę cel, a nie przyjemność. Rola cnoty umiarkowania polega na dostosowaniu skłonności zmysłowej do nakazów (kierownictwa) rozumu. Umiarkowanie nie niszczy pędu sił zmysłowych do przyjemności, lecz go pomniejsza i dyscyplinuje, zgodnie z dobrem moralnym, według praw życia moralnego; zaś umiarkowanie jako cnota włana przez Boga czyni to samo ze względu na miłość Boga. Wyrobiona cnota umiarkowania czyni człowieka zwycięzcą nad ślepyimi siłami jego zwierzęcej natury, czyni go człowiekiem.

(3) Ad 2. Co Innego jest umiarkowanie faktyczne, a co innego cnota umiarkowania i pochodzące z niej postępowanie faktycznie umiarkowane. Ktoś może okazywać się jako człowiek umiarkowany (w jedzeniu i picciu), ale równocześnie być złośliwym, chciwym, itd. Taki człowiek może być umiarkowany w zażywaniu przyjemności na skutek naturalnego usposobienia, przyzwyczajenia, obłudy, bojaźni, choroby lub prostego wyrachowania, cnota umiarkowania jest wynikiem cnoty roztropności (o roztropności pisze św. Tomasz osobno, w naszym wydaniu Sumy będzie to w tomie 17), umiarkowanie musi być sprawiedliwe i mocne. Cnoty moralne w swej istocie i funkcji współdziałają, Ich odrębność wydaje się być czysto myślna; jako blok cnót stanowią, charakter. W wychowaniu moralnym trzeba pamiętać o ćwiczeniu w sobie wszystkich cnót łącznie, choć czasowo trzeba kłaść nacisk na wyrabianie jednej z nich. Kultura moralna polega na wyrobieniu każdej cnoty i na zharmonizowaniu ich.

(4) Ad 3. O darach Ducha świętego patrz tom „O męstwie”, str. 193-196. Będzie też o tym mowa w tomie „O nadziei” (15. q. 19) oraz często w Innych tomach. Bojaźń Boża może być dwojaka. Albo człowiek wstrzymuje się od grzesznych przyjemności z obawy kary Bożej; ta zachodzi u ludzi wierzących w Boga, ale nie miłujących Go. Kto zaś Boga miłuje, nie pozwala sobie na te przyjemności, bo jest świadom, że tym obraziłby Boga, którego miłuje i szanuje jako swego ojca. Ten ostatni typ bojaźni jest darem Ducha świętego. Typ pierwszy jest skuteczniejszy dla początkujących, bo wywiera większy wpływ na praktyczne postępowanie.

(5) Q. 141, 2. „Czesność”, tak tłumaczę łac. „honestas”, wyjaśniam to niżej, w obj. 37. Człowiek winien być umiarkowany we wszystkim, ale jest jedna sfera, w której zachowanie umiarkowania jest najtrudniejsze, a brak umiaru czymś najbardziej upadlającym. I ta sfera jest polem działania umiarkowania jako odrębnej cnoty.

(6) Ad 3. „Honestas dicitur, quod nihil habet turpitudinis: nam honestas dicitur quasi honoris status”. Jątrż o tym niżej, q. 146, obj. 38.

(7) Q. 141, 3. W tym i w następnych dwu artykułach autor bliżej określa materię (pole działania cnoty umiarkowania). Tą, materią są głównie zmysłowe pożądania, pasje, namiętności, popędy. Tymi siłami zmysłowymi zajmuje się autor osobno (w naszym wydaniu Sumy tom 10). Była o tym mowa w tomie „O męstwie”, str. 175-6, i tam należy popatrzeć przed czytaniem tego, co tu następuje.

(8) Zarzut 3. „Wdzięk ładu”, tak tłumaczę łac. (ad temperantiam pertinet) moderations gratia. Moderatio często tłumaczę przez „ład”, niekiedy przez „zaprowadzenie ładu” lub „rządzenie”.

(9) Odpowiedź. „Dobro moralne”, tak tłumaczę łac. bonum rationis. Patrz o tym „O męstwie”, str. 180, 181, 186, objaśnienia 16a, 18, 31.

(10) „Śmiałość”, audacia, raczej zuchwałość, tak o. Woroniecki. Patrz „O męstwie”, str. 61-65.

(11) Q. 141. 4. Odpowiedź. Zatem ostatecznie własną, główną materią (przedmiotem) umiarkowania jest żądza przyjemności odczuwanych dotykiem i smakiem, czyli zmysłami skóry ludzkiej; w to można też włączyć zmysł powonienia. Stronę fizjologiczną przyjemności dotykowych omawia komentator francuski: „La Temperance” (Ed. De la Revue des Jeunes, Desclée) I, 294-298. Bliższe określenie: w artykule następnym.

(12) Q. 141, o, zarzut 3. „Miętkość”, patrz „O męstwie”, str. 152-154.

(13) Q. 141, 6. Chodzi tu o miejsce cnoty umiarkowania w całości moralnej postawy: użyć tego co przyjemne w miarę. Obiektywną normą, prawidłem, regułą i miarą jest tu cel, który to cel dostrzega i któremu wszystko. podporządkowuje rozum. Celem tym jest życie, Indywidualne i gatunkowe; by to życie utrzymać, człowiek ma spełniać pewne czynności, do spełnienia których natura dołączyła bardzo mocne przyjemności; te przyjemności. ciągną człowieka do dokonywania tych czynności i są niejako bezpośrednią nagrodą za ich dokonywanie. Umiarkowanie ma pokierować popędem ku tym przyjemnościom zgodnie z ich celem, a środek właściwy wyznacza tu cnota roztropności, rozsądek.

(14) Ad 1. Celem ostatecznym umiarkowania jest „szczęście”, tan. niebieskie. Dlatego czynności, których dotyczy umiarkowanie, łączymy modlitwą z Bogiem i do. Boga je odnosimy, celem bliższym jest życie; środkiem do celu jest używanie rzeczy do tego prowadzących, a więc tzw. „potrzeby życia”. Umiarkowany zamierza oba cele i stosownie do obu używa rzeczy służących potrzebom. życiowym.

(15) Ad 2. Jest tu mowa o rzeczowej podstawie dla ustalenia tego, co jest „potrzebą życia ludzkiego”, w dziedzinie użycia płci ustalenie tej podstawy jest prostsze: rozum wskazuje, czy należy lub nie należy spełnić czynność rozrodczą. Nie ma tu mniej lub więcej, lecz albo jest całkowicie zabronione albo całkowicie dozwolone, w jedzeniu. nie jest to tak proste. Je się bowiem nie tylko, by nie umrzeć z głodu, ale by się, powiedzmy, „dobrze czuć”, „dobrze się mleć”. Tutaj roztropność wskaże drogę właściwego postępowania, w której wskaźnikiem jest wzgląd zdrowia.

(16) Można by powiedzieć, że umiarkowanie jest. „dla każdego inne”, podobnie jak grzeczność. Co dla jednego jest przesadne, dla drugiego takim nie jest i odwrotnie. Może to być powodem zgorszenia dla maluczkich. We wszystkim należy kierować się roztropnością.

(16A) Ad 3. Umiarkowanie nie może kierować się ścisłością arytmetyczną, lecz proporcjonalną. Wymagana tu jest duża roztropność, by określić konieczna ilość i

jakość „dla życia odpowiedniego”. Najwięcej znaczy tu to, co odpowiada „czesności” (convenientia honestatis), a więc co wypada w danych okolicznościach i warunkach. (17) Q. 141, 7, ad 3. Chodzi tu o nadzieję nie jako cnotę, ale jako popęd psychiczny, budzący się wobec dobra trudnego do osiągnięcia. Patrz o tym „O męstwie”, str. 175, obj. 8.

(18) Q. 141, 8. Odpowiedź. „Bonum multitudinis divinius est quam bonum unius”. Multitudo oznacza tu ponad jednostkową społeczność; bonum multitudinis oznacza dobro tej społeczności, dobro pospolite, pospólne, społeczne, św. Tomasz powtarza to zdanie bardzo często. Oznacza ono podporządkowanie własnego Interesu interesom grupy, do której ktoś należy. Multitudo największe to ludzkość, a bonum unius tutaj to dobro Indywidualnego państwa. W rodzinie osobiste dobro małżonków jest podporządkowane dobru społeczności rodzinnej; temu dobru mają oni służyć, i do niego dostosować osobiste pragnienia.

(19) Tamże. „Cnoty teologiczne”, czyli Boskie: wiara, nadzieja i miłość. Te cnoty będą przedmiotem 15 i 16 tomu polskiego wydania Sumy.

(20) Ad 3. Brak umiarkowania może bowiem spowodować brak męstwa i sprawiedliwości.

(21) Q. 142, 1. Z tego artykułu widzimy, że św. Tomasz moralność popędów widzi nie w Ich całkowitym zniszczeniu czy stłumieniu, lecz w ich ładzie i właściwym użyciu.

(22) Q. 142, 3. Patrz o tym „O męstwie”, str. 49-57.

(23) Dla praktyki: by uniknąć nieumiarkowania, dobrze jest nie zatrzymywać się nad jakąś szczegółową przyjemnością czy też rzeczą lub czynnością dającą przyjemność zmysłową, lecz zaraz zająć myśl czym innym.

(24) Q. 142, 4. Odpowiedź. Nieumiarkowanie człowieka hańbi, poniża, bo jest dowodem zniesienia się człowieka do poziomu zwierząt. Człowiek rzucający się na przyjemności zmysłowe bez oglądania się na swą godność jest niewolnikiem przyjemności.

(25) Q. 143. Części, partes, umiarkowania. Umiarkowanie nie jest czymś prostym, lecz czymś złożonym i bogatym; jest „blokiem” cnót.

I. Części Integralne lub składniki nieodzowne (głowa jest integralną częścią ciała):

1) Wstyd, verecundia;

2) czesność, honestas.

II. Części subiektywne, czyli postacie, gatunki, species, umiarkowania. Są to cnoty działające w tej samej ogólnej materii co umiarkowanie, ale każda z nich w jakiejś jej części szczegółowej:

1) wstrzemięźliwość, abstinentia, działa w dziedzinie jedzenia;

2) trzeźwość, sobrietas, działa w dziedzinie picia napojów alkoholowych;

3) czystość, castitas, działa w dziedzinie stosunku płciowego;

4) wstydlivość, pudor, działa w dziedzinie pobocznych czynności płciowych.

III. Części potencjalne, współczynniki; są to cnoty pomocnicze, działające miarkujące w materiałach łatwiejszych.

(A) I tak w dziedzinie emocji ducha działają:

1) powściągliwość, continentia, która umacnia wolę, by nie uległa atakom żądz;

2) pokora, humilitas, hamuje ducha w dążeniach wzwyż.

3) łaskawość, clementia i łagodność, mansuetudo, działają hamująco w dążącym do odwetu gniewie.

(B) w dziedzinie zachowania się wobec ludzi:

4) skromność, modestia, działa w dziedzinie ruchów i czynności ciała; składa się na nią: a) bona ordinatio, co chyba odpowiada grzeczności; b) ornatus, zdobność, przyzwoitość, może takt; c) austeritas, dosłownie surowość; może znaczyć otwartość, szczerłość, prostotę, naturalność, stateczność.

(C) W dziedzinie stosunku do rzeczywistości zewnętrznej:

5) parcitas, oszczędność, ale nie w znaczeniu składania pieniędzy, lecz oszczędnego życia; „poprzestawanie na tym, co się ma”, tak tłumaczą łac. per se sufficientia. Może to oznaczać samostarczalność; chodzi tu o to, by nie potrzebować i nie szukać zbyt wielu rzeczy do życia zadowolonego (por. q. 169).

(6) umiar, moderatio: prostota simplicitas, dotyczą jakości rzeczy, jakie człowiekowi mogą sprawić zadowolenie i pogodę ducha.

(26) Q. 144, 1. Odpowiedź. Verecundia, wstyd. żenada. O. Woroniecki (II, 339-340) pisze, że wstyd jest to cenny „odruch psychiki ludzkiej... który się w nim budzi za każdym razem, gdy widzi, że mógłby zrobić coś przeciwnego (ludzkiej godności)”. Trzeba dodać, że będąc uczuciem wstyd nie jest tym samym co sumienie, będące sądem rozumu. Człowiek wstydy się przed (lęk) i po (ból) popełnieniu brzydkiego czynu. Wstyd nie jest cnotą, bo mu brak czynnej mocy moralnej, zapewniającej stałość w dobrym postępowaniu; jest jednak koniecznym warunkiem i składnikiem umiarkowania, bo bez niego człowiek byłby pozbawiony instynktownej odrazy wobec brzydoty nieumiarkowania. Wstyd jest czymś jakby samoczynnym, Instynktownie działającym hamulcem, reagującym na brzydotę moralną. Człowiek o mocno w duszy zakorzenionej cnotie umiarkowania nie potrzebuje już wstydu jako pomocnika, bo poczucie godności osobistej i miłość ku Bogu mają tu siłę większą niż wstyd. Jednakże i wtedy instynktowny wstyd, choć ukryty, jest zawsze czujny, ale w postaci wysubtelnionej.

(26) „Wstyd jest namiętnością, passio”. „Passio” jest to reakcja zmysłowych sił dążeniowych duszy na podniecie zewnętrzną. Siły te pozostają w spokoju, a ich ruch jest powodowany poznaniem przedmiotu zewnętrznego. Poznanie to powoduje w nich najpierw proste doznanie, odczuwane zmysłowo; następuje ruch powodujący zmiany w organizmie. Ten ruch zwie się namiętnością, odczuwaną mniej lub więcej silnie, zależnie od nateżenia. W popularnej mowie nazwa namiętności jest odnoszona do silnego ruchu, np. namiętny gniew. Wielu oddaje łacińskie „passio” przez „uczucie”. Nie wydaje się to słuszne, bo uczucie jest raczej sygnałem zmian, a nie samą zmianą. Tutaj tłumaczę „passio” przez „namiętność” w znaczeniu ścisłym, rzadko przez „uczucie”.

(27) Ad 1. Patrz jednak ad 5.

(28) Wstyd jest lękiem przed itd. Lęk zaś (bojaźń) należy do klasy namiętności mocnych (patrz o tym tabelę namiętności w tomie „O męstwie”, str. 175, oraz niżej a. 2, odpowiedź), natomiast umiarkowanie działa w namiętnościach zwykłych. Ciekawa to konstrukcja psychiczna: umiarkowaniu potrzebny jest wstyd, zaś wstyd jest uczuciem odrazy wobec pohańbienia, żywotności temu uczuciu dodaje groza lęku przed złem, w tym wypadku, przed złem poniżenia i upodlenia przez ulegnięcie niskim popędom.

- (29) Ad 3. Jest tu zaznaczony stosunek wstydu do czesności (*honestas*). św. Tomasz omawia najpierw wstyd, który w stosunku do czesności spełnia funkcję wstępną i pomocniczą. O. Woroniecki (m. cyt.) omawia najpierw czesność.
- (30) Q. 144, 2, odpowiedź. Zatem wstyd dotyczy głównie nagany, hańby; bojąc się tego, człowiek boi się popełnienia naganego czynu.
- (31) Tamże. *Srom*, tak tłumaczą łac. *erubescencia*. Tak kilka razy Wujek. Jeszcze dziś mówi się o czymś „sromotnym” i o „zasromaniu się”.
- (32) Tamże, ad 1. Drwiny, szyderstwo jest bronią ludzi małych, skuteczną w stosunku do ludzi małych duchem. Człowiek duchem mocny lekceważy to, tym się nie przejmuje, nie bierze tego do serca; nie ma to wpływu na jego postępowanie, choć odczuwa to bardzo jako krzywdę i niesprawiedliwość.
- (33) Ad 3. Tutaj rolę umacniającą spełnia odwaga cywilna, wielkoduszność.
- (34) Q. 144, 4, odpowiedź. „U ludzi cnotliwych wstyd jest warunkowy: „...*verecundia est ex suppositione studiosi*”; ang. „*shame is in the virtuous hypothetically*”; franc. tłumacz opuszcza, ale w objaśnieniu podaje, że ludzie cnotliwi wstydziliby się gdyby do tego była sposobność.
- (35) Tamże, ad 1. Nie znaczy to, by „najlepsi” byli bezwstydni w znaczeniu nieobecności uczucia wstydu. Siłą miłości w nich powoduje, że nie tyle unikają złych uczynków z obawy przed pohańbieniem, co raczej czynią dobrze z miłości dobra. Jednakże wstyd w nich jest zawsze w pogotowiu na wypadek pokusy.
- (36) Tamże, ad 4. podane tu jest miejsce i funkcja wstydu w życiu moralnym. Bojaźń przed pohańbieniem nie jest istotnym składnikiem cnoty umiarkowania w stanie utrwalonym, choć nawet wtedy jest obecna na wypadek potrzeby. Jednakże bojaźń ta, a więc wstyd jest konieczny dla nabycia umiarkowania, bo daje odrazę do tego, co poniża i hańbi. Uczucie to wspiera wolę w jej walce z nieumiarkowaniem. Jest ono cechą bardzo i wyłącznie ludzką i wyrazem szlachetności ducha ludzkiego. Jest wrodzone, ale może być wychowaniem rozwinięte i wyczulone, lub złym wychowaniem spaczona czy nawet zniszczona. Otoczenie, grono przyjaciół ma na to wpływ decydujący.
- (37) Q. 145. Czesność, *honestas*; franc. *l'honnété*. ang. *honesty*. O. Woroniecki (m. cyt.) „poczucie godności”. Byłby to honor subiektywny, poczucie honoru, honorowość. Wujek i Dąbrowski w tłumaczeniu Pisma św.: cześć, uczciwość, znakomitość, chwalebność, szlachetność, szanowność, przyzwoitość, przystojność, godność. Słownik staropolski (PAN, Warszawa 1955), 373; czesność, czestność. Można też: cność, zacność. Tutaj wróciłem do słowa, które wraz ze swym znaczeniem prawie znikło z potocznej mowy polskiej. Co do tego powrotu zdania polonistów są podzielone, choć większość przechyliła się do jego powrotu do polskiej mowy, wzbogacając zarówno myśl jak język.
- (38) Tamże, arg. 2. „*Honestas dicitur quasi honoris status*”; stan czci, a więc czcigodność; stan domagający się, godny czci; a to znaczy czesność.
- (39) Dąbrowski: „uczciwie”; Wujek, „z godnością”.
- (40) Tamże, ad 1-2. Czegoś możemy chcieć, bo nam pożyteczne lub przyjemne, a więc nie dla samej rzeczy, lecz dla pożytku lub przyjemności. Są jednak rzeczy chciane dla nich samych; tymi są rzeczy czesne. Określenia tego nie odnosimy do Boga i szczęścia w niebie, lecz tylko do cnót, którymi żyjemy na co dzień w tym życiu. Więcej o tym w artykule następnym.

- (41) Ad 3. „Wybór wewnętrzny”, Interior electio; cnota polega na decyzji własnej dokonującej się wewnątrz woli, w odróżnieniu od instynktownych odruchów.
- (42) Q. 145, 2. Wulgata: „Quae inhonesta sunt nostra, abundantiore honestatem habent: honesta autem nostra nullius egent”. Inhonesta: Wujek, „mniej szanowne”, Dąbrowski, „mniej szlachetne”; honestatem habent: Wujek, „otaczamy szacunkiem”; Dąbrowski, „otaczamy czcią”; honesta autem: Wujek, „które są przyzwoite”, Dąbrowski, „które są przystojne”. Zastosowałem tu wyraz „czesne” celem utrzymania jednolitości.
- (43) Ad 2. „Godne czci”, honorificum; „chlubne”, gloriosum; „czesne”, honestum; „piękne”, decorum.
- (44) Q. 145, 4, ad 3. Wulgata: „inhonesta nostra maiorem habent honestatem”. Wujek: „a członki ciała, które uważamy za mniej szanowne, większym otaczamy szacunkiem”; Dąbrowski: „I tym, które w nas są wstydlive, większą troskę o przyzwoitość okazujemy”. Podany przeze mnie przekład bardziej odpowiada tekstowi.
- (45) Q. 146. 1. Abstinencia, tłumaczę tu przez „wstrzemięźliwość”, choć Wujek i Dąbrowski tłumaczą niekiedy przez „powściągliwość”. Idę tu za Woronieckim. W tłumaczeniu „Katechizmu dla dorosłych” kardynała Gaspariego J. Korzonkiewicz podał wstrzemięźliwość w miejsce umiarkowania. Zatem terminologia polska nie jest tu ustalona. Patrz niżej, „powściągliwość -continentia”.
- (46) Q. 146, 1. Tak Wujek; Dąbrowski: „królestwo Boże nie polega na słowach, ale na czynie”; łąć. ...in virtute.
- (47) Ad 1-2. Chodzi o różnicę w pobudkach. Odmówienie sobie z pobudek wiary jest wyrazem cnoty wstrzemięźliwości; odmówienie sobie czegoś przez wzgląd na zdrowie może być połączone z pobudką poprzednią.
- (48) Ad 3. Wstrzemięźliwość w jedzeniu jest cnotą samą dla siebie i trzeba ją wyrabiać osobno. Zdanie, że „jeść i pić do sytości tylko dla samej przyjemności nie jest grzechem, byleby nie szkodziło zdrowiu”, zostało przez Kościół potępione jako niezgodne z tradycją moralności chrześcijańskiej (o. Woroniecki, II, 348). Trzeba zauważyć, że dziś ludzie jedzą stanowczo za dużo.
- (49) Q. 147, 1. Odpowiedź, „...dobra chesnego”, bonum honestum, w odróżnieniu od bonum utile i delectabile.
- (50) Cerera, bogini płodów ziemi; Bacchus, bożek wina i pijaństwa; Wenera, bogini płci. Doświadczenie uczy, że zbyt obfite jedzenie wznieca pokusy cielesne. Wyobraźnia staje się żywa i bogata w obrazy, co wpływa na osłabienie woli. Z punktu widzenia biochemii nadmiar w jedzeniu i picciu wpływa pobudzająco na refleksy mięśni, nerwów, naczyń i organów wydzielczych, co razem wzięte wzbudza zmysłowe żądze.
- (51) Tamże. Jedzenie, a zwłaszcza przejedzenie się, czyni ducha ociężałym z przyczyn czysto fizjologicznych. Z punktu widzenia psychologii, zbytne zasmakowanie w rozkoszach stołu odbiera smak i chęć do oglądania czystej prawdy. Używanie rozkoszy stołu w myśl zasady „jedz, pij i popuszczaj pasa” ogłupia człowieka i czyni podobnym do zwierzęcia.
- (52) Ad 1. Zatem nie sam materialny fakt postu, lecz fakt rozmyślnie stosowany jako środek do osiągnięcia opanowania siebie. Mocniej to zaznaczają następnie cytowane zdania św. Augustyna, a pełniej wyjaśnia ad 2.

(53) Q. 147, 3. Ciekawa definicja Kościoła: „Societas Christiani populi, hoc est sub uno Deo libera multitudo”.

(54) w dziełach św. Tomasza tu i ówdzie występują ciekawe myśli polityczne. Tutaj mamy wskazówkę co do natury prawa stanowionego (pozytywnego) przez władzę. Prawo to jest rozwinięciem i zastosowaniem prawa natury do poszczególnych wypadków życia. Zaznaczone też jest pole działania władzy kościelnej i świeckiej.

(55) „Post naturalny” jest nakazem prawa natury czyli rozumu. Ktoś może wiedzieć, że powinien pościć, bo jest mu to potrzebne dla dobra duszy; może mu tę powinność uświadomić spowiednik lub przyjaciel, w ad i mamy dokładniejsze wyjaśnienie tego.

(56) Q. 147, 4. Z tego widać, jak dalece Kościół jest względny dla ludzkich potrzeb i warunków. Trzeba zaznaczyć, że wstrzemięźliwość może oznaczać albo cnotę moralną pomocniczą umiarkowania, a post jest wynikiem tej cnoty; albo też, w znaczeniu ścieśnionym wstrzemięźliwość i post mogą oznaczać aktualne wstrzymanie się od pewnych potraw lub od ilości. Tu wstrzemięźliwość polega na wstrzymaniu się od pokarmów mięsnych, a post na ograniczeniu się do jednego pełnego posiłku dziennie.

(57) Q. 147, 5. św. Tomasz podaje tu stare przepisy postne. Obecnie przepisy te są znacznie złagodzone. Sama abstynencja, czyli samo wstrzymanie się od pokarmów mięsnych, obowiązuje wszystkich, którzy ukończyli siódmy rok życia, we wszystkie piątki całego roku, jeśli nie wypadnie jakieś święto obowiązujące. Natomiast abstynencja (dla wszystkich po 7 roku życia) wraz z postem (dla tych co ukończyli 21 rok życia) obowiązuje: w środę Popielcową, W. Piątek, oraz w dwie wigilie: Bożego Narodzenia i Niepokalanego Poczęcia N. M. Panny.

(58) Tamże, odpowiedź. W niektórych wydaniach Sumy znajduje się tu zdanie ze św. Hieronima, które opuszczamy, bo jest bez większego znaczenia.

(59) „...corpori. per quod administratio geritur”;

franc. „nombre quatre. qui marque la revolution des temps”; ang. „...body whereby we make use of things”.

(60) Q. 147, 6. Obecnie post eucharystyczny jest złagodzony. Wodę można pić nawet bezpośrednio przed przyjęciem Komunii św.

(61) Ad 3. Przysmaki, łac. electuaria, franc. les epices, ang. digestives; chodzi o pobudzające trawienie korzenie naturalne lub przygotowane jako ciastka etc. Podana w następnym artykule godzina 3 po południu jako czas jednorazowego posiłku w dni postne jest może odpowiednia w teorii, ale nie w dzisiejszych warunkach życia.

(62) Q. 148. Obżarstwo, łakomstwo, chciwość w jedzeniu (łac. gula) jest wadą przeciwną wstrzemięźliwości, jej definicja jest podana w a. 1 ad 2, przy końcu. Najniepozorniejsze ze wszystkich wad, łakomstwo ma wielką moc paraliżowania roztropności. Gen. Skrzyneckiemu smaczna kolacja nie pozwoliła wyzyskać zwycięstwa pod Dębem Wielkim (o. Woroniecki, II, 351).

(63) Q.148, 4. Potrawy wyszukane, a więc rzadkie i kosztowne oraz specjalnie przyrządzone. W obu zachodzi wada wybredności, smakoszostwa. Jeśli ktoś nie może oderwać się od doskonale przyrządzonej potrawy, do wybredności dołącza się żarłoczność. Skutkiem wybredności jest grymaszenie. Smakosz nie będzie jadł, jeśli potrawa nie „przypada mu do gustu”, wyradza się dalej w kapryśność. Obie te wady są właściwością głównie mężczyzn, co jest krzyżem dla żon, które muszą znosić wybuchy gniewu i złe humory swych wybrednych mężów.

- (64) Tu zachodzi właściwie „przejedzenie” — byle czym, aby tylko napchać brzuch do pełni. Jest to bardzo szkodliwe dla zdrowia ciała i umysłu.
- (65) a) Ktoś nie liczy się ze stałymi godzinami posiłków, lecz je o każdej porze i przy każdej sposobności, kiedy tylko „mu się zachce”. Niekiedy głupio pojęta gościnność zmusza gościa do jedzenia, choć biedak nie ma do tego ochoty, b) O łakomstwie świadczy też łapczywe rzucanie się na pokarmy, wybieranie smaczniejszych kąsków oraz przejmowanie się czynnością jedzenia, które go absorbuje, do tego stopnia, „iż świata nie widzi, gdy je”.
- (66) Q. 148, 6. „Hebetudo sensus circa intelligentiam”, stopień wrażliwości zmysłu pojmowania i rozumienia.
- (67) Głupkowata, nie na miejscu wesołość; uciecha bez powodu i sensu.
- (68) O. Woroniecki (U, 351): „W życiu ludzi opanowanych łakomstwem i myślących tylko o tym, jakby się znaleźć w dobranej kompanii za suto zastawionym stołem. na którym i trunków nie brak, zawsze spotkamy się z tymi samymi wykroczeniami, lżejszymi czy też cięższymi. W dawnych czasach nazywano je córkami wady głównej łakomstwa. Panować tam będzie zawsze hałaśliwa, lekkomyślna wesołość, gadatliwość nie rachująca się z niczym, a więc i ze względami przyzwoitości i dochodząca przeto do różnych błazeństw i nawet do sprośności”.
- (69) Q. 149, 1. Wulgata: „Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem”. Sapere (Wujek i Dąbrowski „rozumieć”), z czego sapientia mądrość; ad sobrietatem. Wujek i Dąbr. „z umiarkowaniem”, co oddałem przez „ku trzeźwości”.
- (70) Ale tylko w łac. sobrietas, co pochodzi od bria, miarka na wino; stąd polskie „przebrać miarę”.
- (71) Wulgata: ...sobrietate, polscy tłumacze: „skromnością”.
- (72) Wulgata: ...in sobrietate.
- (73) Q. 149, 4. „...trzeźwe”, łac. sobrae; Wujek: „wstrzemięzliwe”, Dąbrowski „rozsądne”.
- (74) Q. 150. „zwalnia z winy grzechu”, tak tł. łac.. excusat a peccato; tłumaczę też przez „znosi poczytalność”, tzn. ktoś jest niepoczytalny, nie ponosi winy, odpowiedzialności, nie jest winien, nie jest odpowiedzialny, nie grzeszy.
- (75) Q. 150, 4. Dotąd była mowa o grzechu pijaństwa, tu zaś chodzi o grzechy popełnione w stanie pijanym.
- (76) Q. 151, 1. „...owoców” Ducha Świętego.
- (77) Czystość (castitas); nie chodzi tu o czystość higieniczną (czyste, umyte ciało, czysto wyprana bielizna, czyste mieszkanie), ani też czystość od wad technicznych w ogóle, lecz o czystość moralną w sferze płciowej. Castigat, oczyszcza, znaczy od nieporządku. Castigare, „oczyszczać”, znaczy właściwie ćwiczyć, poprawiać, karać itd., słowem lub czynnością, np. biciem różgą; harmonizować, doprowadzać do porządku, dyscyplinować.
- (78) Ad 1. Cnota czystości ma swą siedzibę w zamierzeniu wewnętrznym: człowiek ma uporządkowany pogląd na sprawy płci i postanowienie woli trzymania się tego porządku w całości życia; w wyniku tego nastawienia działa on czysto w materii płci w konkretnych wypadkach.
- (79) Ad 3. Swój pogląd w tej sprawie wyraża autor przy omawianiu stosunku cnót naturalnych do miłości (wlanej), 2-2, q. 23, a. 7 (nasz tom 16: „O miłości”), a także De veritate, q. 14, 6, ad 5). Krótko, ze względu na cel wieczny, cnoty obyczajowe

naturalne są bezsilne, dlatego teologie jako tacy nie uważają ich za cnoty pełne; wszakże dla współżycia na ziemi cnoty te są cnotami, bo służą swemu dobremu celowi. Zatem obyczajowe cnoty pogan, są cnotami, ale nie w tej pełni jak te same cnoty połączone z łaską uświęcającą je, czyli nadającą im moc zasługującą na szczęście wieczne.

(80) Q. 151, 2. Zadaniem cnoty czystości jest regulowanie czynności życia płciowego, od których zależy zachowanie rodzaju ludzkiego, i którym z tej racji towarzyszą bardzo silne pożądania. „Z rodzeniem bowiem potomstwa i wychowaniem go połączone są takie trudy i ciężary, że ludzie gotowi by byli się wyrzekać czynności płciowych, gdyby nie były przydane do nich tak silne podniety. Wiemy dobrze, jak to niejedni stara się wyciągnąć z nich całą rozkosz, unikając kłopotliwych następstw potomstwa” (O. Woroniecki, II, 361.)

(81) Chodzi tu o wychowanie, trening, ćwiczenie Instynktu płciowego, czyli dążności (skłonności) do przeżyć płciowych. Ta dążność ku lubieżności jest wrodzona i powstaje spontanicznie, niejako automatycznie. Jeśli się ją dowolnie zaspakaja i jej ulega, staje się kapryśna i tyranizuje jak zepsute dziecko. Nie trzeba więc pozwalać na jej wybujałość i jej ulegać, lecz trzeba ją powściągać, ująć w karby, uczynić posłuszną rozumowi i woli. W przeciwnym razie staje się złowrogim żywiołem, którego ofiarą pada sam człowiek, wiele innych osób, a nawet naród.

(82) A. 4. „Wstydlivość”, tak łac. pudicitia (można też przez „niewinność”); „wstyd”, verecundia (q. 144; „srom”: erubescencia (Q. 144, 4).

(83) „Pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiae”, skróciłem to zdanie, bo brak polskiego wyrazu na łac. pudor. Pudor oznacza odruch duszy wobec przedmiotu moralnie brzydkiego i tym jest identyczny ze wstydem. Pudicitia zaś jest cnotą.

(84) O ile czystość tu omawiana dotyczy unormowania aktu płciowego, powściągając od niego poza małżeństwem, a porządkując w małżeństwie (czystość małżeńska), wstydlivość idzie dalej, obejmując te zewnętrzne objawy płciowości, których ludzie mniej się wstydzą i dlatego ulegają pewnym czynnościom nawet publicznie, jak spojrzenia itd. Każdy zauważy tutaj, że katolicka etyka życia płciowego przed małżeństwem i w małżeństwie domaga się godności, dostojenstwa, czesności; wyklucza zaś wszelkie nadużycia i przesady, które zaczynając od małego, prowadzą do wielkich występków.

(85) Q. 152, 1. Tak w języku łac. W jęz. polskim podobnie, ale w znaczeniu bardziej powszechnym; „dziewiczość” oznacza stan naturalny, oryginalny, nie tknięty skażeniem, a dotyczy każdej rzeczy.

(86) Q. 152, 2, ad 1. Odpowiedź tu podana dotyczy zarzutu wysuwanego także i w naszych czasach przez przesadnych nacjonalistów i czcicieli państwa przeciw powołaniom zakonnym zwłaszcza dziewcząt i celibatowi w ogóle. Mówią oni, że trzeba nam pracowników, żołnierzy itd., zapominając całkowicie o wkładzie duchowym ludzi poświęconych wyłącznie Bogu. Kładąc przesadny nacisk na rodzenie jako zjawisko społeczno-państwowe (czy z drugiej strony osobiste), zapomina się, że rodzenie jest zjawiskiem w pierwszym rzędzie moralnym i religijnym: temu względowi są podporządkowane wszystkie Inne (biologiczne, zdrowotne etc.). Dziewictwo uważali za występki głównie Luter i Kalwin, a za nimi poszły sekty protestanckie. Doktryny przeciwne dziewictwu zostały potępione jako hereetyckie na

Soborach Laterańskim I (1123), kań. 3 i Trydenckim, sess. 24, kań. 9; potępił je też Plus IX (Syllabus błędów, zdanie 72).

(87) Q. 152, 3. Istotna treść dziewictwa polega na stanowisku, decyzji woli; a więc nie jest pociąganiem wrodzonym, naturalnym przestrzegania dziewictwa, czyli wrodzonej czystości czy Integralności. To stanowisko woli nie jest łatwe i dlatego potrzebna tu jest pomoc łaski. Dziewictwo jest osobną cnotą, czyli wyrobieniem, ze względu na cel wyższy.

(88) Q. 152, 4. Nauka św. Tomasza o wyższości dziewictwa jest przedmiotem wiary. Naukę przeciwną Kościół od najdawniejszych czasów wielokrotnie potępił.

(89) Q. 153. Luxuria, rozpusta, rozwiązłość, rozluźnienie, oznacza w ogóle wszelkie postępowanie występujące poza granice prawa, poza hamulce scalające i krępujące; oznacza nie krępującego się niczym ducha. W znaczeniu właściwym i ścisłym dotyczy przyjemności płciowych. Z rozpustą łączy się libido — lubieżność, oznaczająca łączywość ducha na wszelkie przyjemności, np. władzy — libido dominandi, posiadania itd.; w znaczeniu ścisłym odnosi się do przyjemności płciowych, te bowiem zdolne są w najwyższym stopniu rozluźnić osobowość.

(90) Q. 153. 2. Wyłożona tu nauka jest nauką Kościoła, który wielokrotnie potępił jako herezję naukę przeciwną, głoszącą, że każde użycie i pożądanie czynności płciowych i związanych z nimi przyjemności jest samo w sobie i zawsze złe i grzeszne. Nastawienie manichejskie do dziś prześladowuje niektóre umysły, z soborów późniejszych należy wymienić Laterański IV (1215), potępiający błąd Albigensów, wyznanie wiary przepisane przez Innocentego III dla Waldensów, oraz sobory Florencki I Trydencki.

(91) Ad 2. Celem wyjaśnienia przyczyn niepodległości żądz przyjemności płciowych rozumowi autor posługuje się racjami teologicznymi; mianowicie przyczyną tą jest grzech pierworodny. Należy dodać, że przyczyna tej niepodległości jest naturalna, ale wynika z przyczyn nadnaturalnych (teologicznych), mianowicie, na skutek utraty łaski, która dawała człowiekowi pełną władzę nad swymi żądzami, człowiek spadł do poziomu naturalnego.

(92) Q. 153, 5. „Simplex Intelligentia”, proste pojmowanie, pojęcie; od tego zaczyna się wszelkie poznanie. „Simplex — prosta”, bo nie jest złożona jak dalsze procesy poznawcze. Można to też przetłumaczyć przez: zdanie sobie sprawy, pierwsza świadomość, zwykłe widzenie przez władzę poznawczą.

(93) Q. 154. „Części — Partes” — „Species — postacie”, czasem tłumaczę przez „gatunki, -ek”.

(94) Q. 154, 2. Tak tłumaczę łacińskie „fornicatio Simplex”. W znaczeniu rozszerzonym, „fornicatio” oznacza wszelki stosunek płciowy pozamałżeński. W znaczeniu ścisłym jest to stosunek osób wolnych, które mogą ze sobą zawrzeć małżeństwo bez żadnej dyspensy, w znaczeniu najściślej, jak tutaj, jest to stosunek wolnego z wolną, ale już nie dziewicą; do tej kategorii należy stosunek z prostytutkami, w czym jednak zachodzi wszeteczeństwo. Nowoczesne prawo państwowe zwykle nie uważa porubstwa i prostytucji za występki karalne, choć przeciw prostytucji wprowadza się obecnie kary, a także przeciw niektórym wypadkom porubstwa (patrz kodeks karny włoski, art. 518, 520, 521, 527, 530. W kulturze greckiej porubstwo było uważane za grzech. Niektórzy sekciarze chrześcijańscy są zdania przeciwnego, podobnie wśród wielu Polaków. Nauka św.

Tomasza jest dogmatem wiary, opartym na Piśmie św. obu Przymierzy, głoszonym przez wielu papieży i sobory powszechne.

(95) „venialis” — lekki, „venelis” — tanio do odstąpienia.

(96) „ludibrium”, biorę tu raz w znaczeniu słabości, a czasem w znaczeniu wybryku wynikłego ze słabości.

(97) Q. 154, 3. Jest tu rozróżnienie między lubieżnością w woli a lubieżnością w namiętności zmysłowej, która jeszcze woli nie opanowana.

(98) Q. 154, 5. „nocna”, czyli we śnie.

(99) Q. 154, 6. „Uwiedzenie”, tak tłumacząc łac. stuprum; „niedozwolone — illicita (defloratio)”; św. Tomasz nie mówi o zgodzie panny, „zniewolenie” oznacza więcej niż uwiedzenie, bo dochodzi do tego podstęp, fałsz, zastraszenie etc., powodujące zgodę ze strony dziewczyny. Nowsi kanoniści są zdania, że do stuprum potrzebny jest gwałt, czyli stuprum znaczyłoby zgwałcenie jakiegokolwiek kobiety. Patrz a. nast., arg. 3.

(100) Raptus oznacza porwanie. Tłumacz angielski: „rape”, czyli zgwałcenie; tak też tłumacząc w pewnych wypadkach (patrz ad 1).

(101) Q. 154, 8. Niektóre kodeksy karne przewidują karę za cudzołóstwo dla żon, a mężów za posiadanie konkubiny. Tak włoskie prawo karne, art. 559 i 560. Jest to wpływ prawa rzymskiego.

(102) Q. 154, 9. Polskie „kazirodztwo” oznacza skażenie rodu.

(103) Q. 154, 12. Zatem używanie środków przeciwapłodnieniowych jest grzechem przeciw naturze.

(104) Q. 155. O częściach umiarkowania patrz wyżej, objaśnienie (25). Zagadnienie powściągliwości należy porównać z zagadnieniem wstrzemięźliwości, patrz wyżej, q. 146.

(104A) Wujek i Dąbrowski tłumaczą tu „continentia” przez „wstrzemięźliwość”.

(105) A. 2. Tłum. franc. „N'a-t-elle pas plutôt pour matiere tous les actes dont la 'continence' concourt á cette beaute generalé honnété universelle dont parle S.

Ambrose?” Tłum. ang. “It would seem that desires for pleasures of touch are not the matter of continence. For Ambrose says... General decorum by Its consistent form and the perfection of what is virtuous is restrained in its every action”.

(106) Q. 155, 3. W niepowsściągliwym zatem nie jest wypaczony rozum (sumienie), lecz wola, która wbrew rozumowi decyduje się na ulegnięcie pokusie, w powściągliwym wola kieruje się rozumem i pokusie nie ulega.

(107) Ad 1. Tu autor zaznacza różnicę między umiarkowaniem a powściągliwością: podmiotem pierwszej są siły zmysłowych popędów, a jej funkcja polega na zaprowadzaniu w nich ładu. Podmiotem drugiej jest wola, a funkcja jej polega na umocnieniu woli do opierania się wzburzonym popędom.

(107A) Wujek: „wstrzemięźliwej”.

(108) Q. 155, 4, ad 2. Gwałtowność i natężenie żądz (a więc pokus) zależy od temperamentu fizycznego (ex naturali complexionem), do którego należy dyspozycja organizmu wrodzona, odziedziczona lub nabyta, zależna od płci i wieku, oraz wszystko co podnieca zmysły, a więc środowisko społeczne i towarzyskie (quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes). Im więcej trudności do przewyciężenia, tym większa zasługa. Moc woli ma tu szczególne pole do wykazania się. Wiąże się z tym wiele powikłań, do których trafnego rozwiązania

potrzebna jest praktyczna mądrość czy umiejętność rozumu. Jeśli związane z tą walką cierpienia wiąże się z miłością Boga, zyskuje się Jego pomoc, a sama walka jest pełna zasług. Napięcie tej miłości wpływa na zmniejszenie żądz.

Miłość Boga i niewzruszoność sumienia są duchowymi przyczynami zmniejszenia żądz. Chodzi tu o postawę ducha w okolicznościach wymienionych poprzednio, z tym jednak, że te okoliczności są od nas niezależne, my za nie-winy nie ponosimy, Natomiast za przyczyny duchowe jesteśmy odpowiedzialni, bo one od nas zależą. Gwałtowność popędu zmniejsza się w miarę rozwoju cnoty umiarkowania, która ma swą siedzibę w popędach celem poddawania Ich rozumowi. Motywem fu może być poczucie godności ludzkiej, wzgląd czesności, albo też cnota umiarkowania wlana razem z łaską uświęcającą, a zwiększająca się razem ze wzrostem miłości do Boga. A ponieważ i poczucie godności osobistej i łaskę możemy zdobyć my, my też jesteśmy przyczyną ich braku i pochodzącej z tego braku gwałtowności żądz. Dlatego tutaj Im gwałtowność jest większa, tym nasza zasługa w zwalczaniu ich jest mniejsza.

(109) Q. 156, 1. Względy cielesne, psychofizyczne, 54 tylko „sposobnością” niepowściągliwości, która z różnych względów zachodzi jednak nie w ciele, lecz w duszy, tj. w rozumie i w woli: jest tu mocno zaznaczony postulat wyrobienia rozumu i woli.

(110) Ad 2. św. Tomasz bardzo mocno stoi na stanowisku wolności woli oraz konieczności jej wyrabiania t stosowania.

(111) Niektóre nowoczesne teorie etyczne i psychologiczne stoją na odmiennym stanowisku, głosząc właściwość zaspokajania żądz, a to celem uniknięcia kompleksów. Teorie te, oczywiście, nie uwzględniają pomocy łaski Boskiej, której pomoc w opieraniu się popędom widzi św. Tomasz (ad 2).

(112) Q. 157, 1. Łaskawość (Woroniecki: wyrozumiałość) — clementia; łagodność — mansuetudo, w Piśmie św. częściej: cichość.

(113) Q. 157, 2, ad 2. „Clementia hoc primum praestat, ut quos dimittit, nihil alius illos patl debuisse pronuntiat; venia vero debitae poenae remissio est”. Franc.: „La clemence a pour premier object de declarer que la pełne merite ne doit depasser certaines limites, tandi Que le pardon, c'est le remission de la pełne merité: ang.: „Clemency grants this, In the first place, that those whom she sets free are declared Immune from all further punishment; and remission of punishment due amounts to a pardon”.

(114) O epicheia patrz a. nast, ad 1; więcej w q. 120.

(115) O „błogosławieństwach” i „owocach” patrz tom „o męstwie”, str. 195-197.

(116) „Srogie”, tak tłum. łac. „saevitia”, choć być może bardziej by odpowiadało „dzikie”, patrz niżej q. 159, 2.

(117) Q. 158. Gniew-ira; gniewliwość – iracundia, w znaczeniu albo usposobienia, albo dawania upustu gniewowi, gniewania się. Gniewliwość w pierwszym znaczeniu jest wadliwa; w drugim może być cnotliwa zależnie od celu i sposobu posłużenia się gniewem. Autor nie jest zwolennikiem charakteru określanego przez „ciepłe kluski”. Całe to zagadnienie jest ważne dla moralności ludzkich uczuć. Więcej o moralności gniewu można znaleźć w „De mało”, q. 12, 1.

(118) Q. 158, 1, ad 3. Odwet – vindicta, choć niekiedy vindicta oznacza pomstę, a niekiedy zemstę, która wydaje się być odwetem, pomstą dla zaspokojenia namiętności.

(119) Q. 158, 2, arg. 4. „Instynkt walki”, tak tutaj tłumaczę „Iraci... sit actus naturalis potentiae quae est irascibilis”, „vis irascibilis” czasem tłumaczę przez „siła gniewliwa”, częściej przez „siła dążeń mocnych”; patrz o tym tabelkę w tomie „O męstwie”, str. 175

(120) Ad 2. „dobro zmienne”, commutabile bonum; jest coś, co człowiek może uważać za dobre dla siebie; franc.: „certain bien erée”.

(121) Q. 158, 5. Porywczy – acuti (wybuchowi, gwałtowni w gniewie), franc. „emportement”, ang. „choleric”; amari – gorzcy, urażeni (uraz); difficiles seu graves – nieubłagani, twardzi, trudni, ciężcy.

(122) Jednakże... gniew zapalczywy – ira fellea, ang. „the anger which is called wrath”; mania quae – dicitur insania, gniew maniacki, nienormalny, ang. ill-will; zaciekłość – furor, ang. „rancour”. O. Woroniecki (III, 383) rozróżnia w gniewliwości trzy stopnie. Złościcy: „łatwo i o byle co wybuchają gniewem, ale prędko od gniewu ochłoną i o chęci odwetu zapominają” (sangwinicy). Obrażliwi: „przechowujący długo w pamięci doznane zło i wciąż doznający na myśl o nim poruszenia gniewu” (melancholicy). Zawzięci i mściwi nie uspokoją się, dopóki krzywdy nie pomszczą (cholerycy).

(123) Q. 158, 7. Kłótność – rixa; nadętość umysłu – tumor mentis; obelga, lżenie, znieważanie – contumelia; krzykliwość – clamor; oburzenie się – indignatio; bluźnierstwo – blasphemia. Są to przejawy gniewliwości.

(124) Łączy się to z pogardą do kogoś, łatwość obrazania się w wyniku przewrażliwienia na tle „godności osobistej”. Pod pojęciem kłótności kryje się mnóstwo czynów, między innymi szerzenie fałszu o bliźnim, oszczerstwo, w mowie lub w prasie.

(125) Q. 159, 2. Ferus, tym mianem darzy kronikarz Gali Bolesława śmiałego.

(125A) „...bez uczucia”, tak tłumaczę tu dwukrotnie łacińskie „pietas”; czasem zaś przez „dobrotliwość”. „Pietas”- ma wiele odpowiedników w polskim języku, zależnie od kontekstu. Niekiedy mówimy wprost „pietyzm”. Dobrze to czasem tłumaczy słowo „ludzkość” (ludzki człowiek). Jednakże często tłumaczy się „pietas” przez „pobożność”.

(126) Q. 160, 1. „Miary”, choć może lepiej „sposób” (miara oznacza łac. mensura); czasem jednak tłumaczę przez ład, choć tak przekładam również moderatio; sposób, o jaki chodzi, polega na mierze i ładzie, wszakże moderatio może też znaczyć zaprowadzanie ład, kierowanie, rządzenie. Polskie słowo „skromność” oznacza poskromienie, a więc ukrócenie, powściągnięcie, co łączy się z umiarkowaniem.

(127) Q. 161, 1. Zagadnienie pokory jest bardzo aktualne dla Polaków, wśród których ją wyszydono, nie rozumiejąc ani jej Istoty ani funkcji. Należy zwrócić uwagę na współdziałanie cnoty pokory z cnotą wielkodusznością bo jedna bez drugiej jest bezwartościowa.

(127A) Q. 161, 1, arg. 4: „Cnota jest usposobieniem doskonałego – virtus est dispositio perfecti”. Tzn. że cnota jest właściwością dopełniającą, jakąś rzecz do tego, by osiągała to, co dla niej zgodnie z jej gatunkiem jest najlepsze. Autor traktuje ten temat w Q. disp., a. 1, ad 4 i Q. 14 De verit.. a. 1, arg. 1.

(128) Zniechęcenie - desperatio, beznadziejność, rozpacz, w wyniku czego odstępianie od działania.

(129) Q. 161, 2, ad 3. Dobro moralne - bonum rationis, patrz o tym wyżej, objaśnienie 9.

(130) Q. 161, 5. Mamy tu pięknie zakreśloną funkcję pokory w stosunku do funkcji Innych cnót.

(131) Dwanaście stopni pokory podanych w Regule św. Benedykta jest warunkiem każdej społeczności, nie tylko zakonnej, każdego współżycia ludzi, nie tylko w zakonie. Jeśli zakon benedyktynów i jego odgałęzienia przerobił barbarzyńców Europy na cywilizowane narody, to dzięki uczeniu Ich pokory słowem I przykładem.

(132) Q. 162, 1. „Może się pysznić - superbire”, moglibyśmy powiedzieć, że może być dumny, może się chlubić; a jednak, jak z tego widać, może być zła „pokora” i dobra „pycha”.

(133) Q. 162', 4. Niesforność, tak tłum. łac. singularitas; ktoś chce pokazać się lepszym (ile w tym świadomości?) i dlatego nie łączy się z innymi; typ antyspołecznego indywidualisty.

(134) Q. 163, 2, ad 2. „Kto chce być zupełnie od nikogo niezależny jak Bóg”. Łac.: „Qui per se vult esse, ut Deus a nullo est”.

(135) Q. 164, 1, ad 8. W niektórych tekstach Sumy pierwszy cytat z św. Augustyna jest pominięty.

(136) Q. 165, 2. Autor mówi tu o „duszy” węża, ale w znaczeniu duszy duchowej, rozumnej.

(137) Q. 166, 1. „Pilność”, tak tu tłumacząc łac. studiositas; podobnie jak na docilitas (będzie omawiana w tomie „O roztropności”), tak i na studiositas trudno znaleźć odpowiednik polski. W Wulgacie znajdujemy czasownik studeo i rzeczownik studium, tłum. przez Wujka najczęściej przez „sprawy”, rzadko: uczynki, skłonność, usiłowanie, uczenie się, bawienie się, oddanie się. w Dziejach Apostolskich (24, 16), zarówno Wujek jak Dąbrowski: starać się. Przekład przez „pilność” jest przyjęty przez tomistów, co jednak kłóci się z polskimi przekładami Pisma św. Studiositas oznacza przyłożenie się do nauki, przedmiotem jest znajomość rzeczy, poznanie, wiedza – cognitio.

(138) Q. 167, 1. „...dzięki objawieniu Bożemu pojęli-perceperunt, Deo illis revelante”, Tomasz z Akwinu przyjmuje dwa rodzaje objawienia Bożego: naturalne drogą rozumu poprzez obserwację świata widzialnego oraz nadnaturalne.

(139) Q. 168, 1. To znaczy, że ze względu na osobista przyzwoitość człowiek odnosi się do wszystkich jak należy. „Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna”, oznacza to coś, co określamy słowem wdzięk.

(140) Da się to sprowadzić do grzeczności, czynności, usłużności, w połączeniu z dyskrecją.

(141) A. 2 „Eutrapelia”, patrz co do tego znakomitą pracę o. Feliksa Bednarskiego „Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu”, str. 81 i następne (wydał Veritas).