

Ks. Stanisław Adamczyk

PRYMAT CNOTY MIŁOŚCI W ETYCE ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Gdy w XVI w. reformacja wstrząsnęła posadami nauki objawionej, Kościół św. był zmuszony na Soborze Trydenckim zająć się przede wszystkim sprecyzowaniem i ugruntowaniem wśród pozostałych wyznawców cnoty wiary nadprzyrodzonej. Gdy później w XVIII i XIX w. przeszła przez Europę fala rewolucji głoszących dla uszczęśliwienia ludzkości zmianę ustroju politycznego i gospodarczego, Kościół św. na Soborze Watykańskim I czynił wysiłki, by przez podkreślenie jurysdykcyjnego prymatu Biskupa Rzymskiego oraz jego nieomyślności w sprawach wiary i obyczajów wskazać ludzkości właściwą drogę do szczęścia wiecznego i ożywić w ten sposób cnotę nadziei chrześcijańskiej. Gdy wreszcie pierwsza i druga wojna światowa podzieliły ludzkość na wrogie, dyszące zemstą obozy, Kościół św. na ostatnim Soborze Watykańskim II nie szczędził starań, by skłócone i poważnione religijnie i społecznie ludy zjednoczyć przez cnotę miłości Bożej. „Dlatego (sobór ten) — słowa jego Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu — trzymając się śladów Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I zamierza wyłożyć właściwą naukę o Objawieniu Bożym i jego przekazaniu ludzkości, aby świat słuchając wieści o zbawieniu uwierzył jej, a wierząc ufał, a ufając miłował“.¹ W zakończeniu zaś ostatniej Konstytucji duszpasterskiej tegoż Soboru O Kościele w świecie współczesnym czytamy: „To, co przedkłada Sobór święty ze skarbnicy nauki Kościoła ma na celu pomóc wszystkim ludziom naszych czasów, niezależnie od tego, czy wierzą w Boga, czy tylko niewyraźnie Go uznają, by... powodowani miłością, odpowiedzieli wielkodusznym i zespołowym wymaganiom naszej epoki“.²

Byłby jednak w błędzie, kto by sądził, że dopiero teraz Kościół Chrystusowy pod ożywym wpływem papieża Jana XXIII, inaugurującego

¹ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, n. 1. — Sobór Watykański II, wyd. Pallottinum, Poznań 1968, s. 350.

² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, n. 91. — Sobór Wat. II, j.p., s. 618.

ostatni synod ekumeniczny, podkreśla znaczenie cnoty miłości dla kultury duchowej człowieka.

Tą drogocenną miłością odznaczali się bowiem nie tylko chrześcijanie pierwszych wieków, ale również całe społeczeństwa chrześcijańskie wieków średnich. Bo przecież nie co innego, jak nadprzyrodzona miłość Boga staje się przyczyną powstawania tak licznych wówczas zgromadzeń zakonnych, w których to dusze wybrane z dala od gwaru światowego łączyły się wewnątrz z Chrystusem. Nie co innego, jak nadprzyrodzona miłość staje się natchnieniem do wznoszenia owych wspaniałych świątyń gotyckich, których strzeliste wieżycy wskazywały ludziom pozostającym w świecie kierunek ich właściwych dążeń. Miłość ta powiedzie św. Bonawenturę w krainę wzniosłej mistyki, podającej nam sposoby zjednoczenia kontemplacyjnego z Bogiem. Ona również doprowadzi św. Tomasza z Akwinu do stworzenia wspaniałego systemu moralnego, w którym cnota ta zdobywa naczelne miejsce.

Uważa się zwykle św. Tomasza za wielkiego filozofa, za głębokiego teologa-dogmatystę. Zapomina się zaś o tym, że dał on również wspaniałą syntezę moralności, jak nikt przed nim ani po nim. Oparł bowiem zasady moralne na silnych podstawach rozumowych, a nie na jakimś intuicyjnym odczuwaniu Boga. Z drugiej zaś strony uzależnił wartość merytoryczną każdego czynu moralnego od stopnia cnoty miłości Bożej i w ten sposób uniknął bezdusznej kazuistyki, w jaką popadły późniejsze, zbyt naturalizmowi hołdujące systemy scholastyczne.

Problem zatem cnoty miłości wysuwa się w etyce św. Tomasza z Akwinu na plan pierwszy. Nie tylko dlatego, że temu problemowi poświęca w *III Sententiarum* 8, w *Quaestiones Disputatae* 13, a w *II—II Summy teologicznej* aż 53 artykuły, ale głównie dlatego, że jeżeli całą swą naukę moralną opiera na cnotach, to pełną wartość wszystkich cnot uzależnia od cnoty miłości Bożej.

O miłości u św. Tomasza ukazało się wiele opracowań.³ Mimo to daje się zauważyć pewna luka, gdy chodzi o syntetyczne ujęcie znaczenia cno-

³ Por. M. Coconnier, *La Charite d'après S. Thomas d'Aquin*, *Revue Thomiste*, 12 (1904), s. 646—660, 14 (1906), s. 10—30; F. Dander SJ, *Grundsätzliches zur Auffassung der Freundschaft nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, *Zeitschrift für Asz. u. M.* 6. (1931), s. 132—145; o. Dr. Andrzej Gmurowski OP, *Miłość Boga jako przyjźń z Bogiem*, *Ateneum Kapłańskie* 21 (1928), s. 313—345; B. Heim, *Die Freundschaft nach Thomas v. Aquin*, Rom 1904; I. M. Keller OP, *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, *Xenia Thomistica*, 1925, t. II, s. 231—276; A. M. Krąpiec OP, *Struktura aktu miłości u Tomasza z Akwinu*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 6 (1959), z. 1—2, s. 135—154; G. Madinier, *Conscience et amour*, Paris 1947; Camillus Mazzella SJ, *De virtutibus infusis*, Romae 1884; P. Philippe, *Le role de l'amitie dans la vie chrétienne*, Romae 1938; P. L. Rudolf, *St. Thomas über die Liebe*, *Divus Thomas (Fr.)*, 11 (1933), s. 345—351; H. D. Simonin, *Autour de la solution Thomiste du problem de l'amour*, *Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Age* 4 (1932); Val. Urmanowicz, *De formatione*

ty miłości dla całej etyki Doktora Anielskiego, z uwzględnieniem również jej przedmiotu. Stąd podejmując to zadanie zwrócimy najpierw uwagę na cnotę miłości na tle innych cnót etyki Tomaszowej; następnie określimy dokładnie przedmiot omawianej cnoty tak materialny jak również formalny; w końcu poświęcimy parę uwag kształtowaniu innych cnót przez tę najwyższą cnotę teologiczną. W ten sposób unaocznimy prymat miłości w etyce św. Tomasza.

Przy czym zaraz na wstępie należy podkreślić, że chodzi tu o etykę nadnaturalną. Wprawdzie św. Tomasz jako wierny komentator *Ethnicorum* Arystotelesa dostrzega znaczenie przyrodzonych cnót moralnych dla etyki, jednak jako teolog stara się cnoty te podnieść do stanu nadnaturalnego. „Mniemanie — stwierdza Gilson — iż można wyłączyć cnoty z (...) organizmu teologicznego, by sprowadzić je do stanu cnót czysto przyrodzonych jest złudzeniem, przynajmniej jeśli chcemy, by otrzymana w ten sposób moralność mogła się jeszcze powoływać na św. Tomasza. Odrywając cnoty od łaski wprowadza się je nie do poziomu natury, lecz do poziomu natury upadłej (...). Dlatego też opisana przez św. Tomasza moralność przyrodzona jest moralnością natury, uleczonej przez łaskę i przywróconej niemal do pełni władz dzięki Bożemu życiu, które ją na wskroś przenika“. By jednak — dodaje — „przyjąć (Boga) w siebie, nasiąknąć Nim, przepoić własną substancję Jego substancją, trzeba miłować Go“.⁴ Stąd należne stanowisko dla cnoty miłości.

CNOTA MIŁOŚCI NA TLE INNYCH CNÓT ETYKI TOMASZOWEJ

„Miłość jest — zaczyna o. Gmurowski ZK — punktem wyjścia całej działalności ludzkiej, czy to w dziedzinie zmysłowej, gdzie się łączy z życiem organicznym, czy też w dziedzinie duchowej, gdzie jest czynnością duchowej władzy pożądania — woli“.⁵ I miłość tak szeroko pojęta nosi w języku łacińskim nazwę *amor*. Obok tego na wyrażenie miłości — zdaniem Akwinaty — używamy jeszcze terminu *dilectio* i *caritas*, z czym

virtutum a caritae, Vilnae 1931; Ks. St. Wierzbicki, Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu, Roczniki Filozoficzne 7 (1959), z. 4, s. 51—60; Ks. St. Witek, Charakter miłości według św. Tomasza z Akwinu, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 9 (1962), z. 3, s. 67—79; Idem, Miłość nadprzyrodzona jako przyjaźń między człowiekiem a Bogiem, Homo Dei 30 (1961), s. 204—206; M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933; ks. bp Karol Wojtyła, Miłość i odpowiedzialność, Lublin 1960; I. Woroniecki OP, Katolicka etyka wychowawcza, Kraków 1943; Ks. D. Al. Zychliński, Rozważania filozoficzno-teologiczne, Poznań — Warszawa — Lublin 1959, s. 383—398.

⁴ Et. Gilson, Tomizm. Przekł. Jana Rybałta. Warszawa (b.r. w.), s. 479.

⁵ O. dr Andrzej Gmurowski, Miłość Boga jako przyjaźń z Bogiem. Ateneum Kapłańskie 21 (1928), s. 314.

związane jest pojęcie „przyjaźni“ (*amicitia*).⁶ O ile *amor* odnosi się również do pożądania zmysłowego, to *dilectio* czyli „miłość z wyboru“, ogranicza się tylko do pożądania woli. „Jest ona więc — jak dodaje Kajetan — całkowicie wolna i co do przedmiotu i co do wykonywania samej czynności“.⁷ I dopiero ta ostatnia, gdy dotyczy czegoś dla nas drogiego (*carum*), zdobywa miano *caritas*.⁸ Przy czym należy nadmienić, że o ile miłość w pierwszym i drugim znaczeniu odnosi się wyłącznie do poszczególnych aktów pożądawczych, o tyle miłość w ostatnim, najdoskonalszym stopniu staje się bardzo często pewną stałą sprawnością i wówczas jako już cnota miłości utożsamia się z przyjaźnią. Otóż tak pojęta cnota miłości, czyli przyjaźń, musi odznaczać się życzliwością wobec tego kogo miłujemy i wzajemnością ze strony umiłowanego. „Tego rodzaju zaś wzajemna życzliwość — zdaniem Akwinaty — opiera się na jakimś współuczestnictwie“ (*super aliqua communicatione*).⁹

„Ludzie bowiem — jak to wyjaśnia w komentarzu do Arystotelesa — przyzwyczaili się nazywać przyjaciółmi tych, którzy przez współuczestnictwo wzajemnie sobie pomagają; np. wspólnie żeglujący, którzy uczestniczą w żeglowaniu, towarzysze broni, którzy uczestniczą w służbie wojkowej“.¹⁰ Doświadczenie bowiem uczy, że ludzie zawiązują przyjaźń przez wspólne uprawianie tego, co najlepiej lubią i czemu niejako swe życie podporządkowują.

Stąd ks. A. Żychliński rozwijając powyższą naukę Akwinaty stwierdza: „Przyjaźń (...), czyli doskonała miłość polega na tym, że dwie istoty rozumne odnoszą się nawzajem do siebie z bezwzględną życzliwością, ponieważ mocą zasadniczego dobra, które wspólnie posiadają, są tak ze-

⁶ „Quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia; scilicet amor dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamten in hoc quod amicitia, secundum Philosophum, in VIII Ethic. (lect. V), est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest. — Differenter tamen significatur actus, per ista tria. Nam amor communis inter ea est: omnis enim dilectio vel caritas est amor; sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem electionem praecedentem; ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit, supra amorem perfectionem quamdam amoris: iquantum id quod amatur, magni pretii aestimatur; ut ipsum nomen designat“. S. Th. (I—II—q. 26, a. 3, c.).

⁷ Comm. Cajetani in I, q. 60, a. 2. n, I.

⁸ VIII Eth. Nic. 2, 1153 b 29—1156 a 5; I b. 1156 b 29—30.

⁹ S. Th. II—II, q. 23, a. 1. c. — Pomijam, że o. Gmurowski podaje słowa jakby tekstu z II—II, q. 23, a. 1: „Amicitia tria importat; benevolentiam, redamationem, communicationem“ (Dz. cyt., s. 313, uw. 3, których tam wcale nie ma i to, że termin „communicatio“ niewłaściwie oddaje przez polskie „obcowanie“ (Tamże, s. 313, 321 i 331—333); ważniejsze to, że nie można stanowczo zgodzić się, by Arystoteles czy św. Tomasz uważał „communicatio“ jako trzeci składnik przyjaźni, różny od życzliwości i wzajemności (Tamże, s. 321—334); jest bowiem tylko tym, na czym opierają się, z czego wypływają życzliwość i wzajemność przyjaźni.

¹⁰ VIII Eth. Nic., lect. 9, n. 1659; Por. Arystoteles, Tamże, 9, 1159 b 28—30.

spolone i do siebie podobne, że jedna widzi w drugiej niejako siebie samą¹¹.

„Bezinteresowna i wzajemna życzliwość dwóch osób — dodaje o. Gmurowski — zjednoczonych celami życia, staje się (...) zjednoczeniem dwóch istot, które żyją niejako jedna w drugiej i dla drugiej i z których każda pragnie dobra drugiej, jak swego własnego“¹². Stąd przyjaźń uszczęśliwia nas więcej niż wszelkie inne dobra ziemskie, tak że zdaniem Arystotelesa staje się ona czymś najbardziej koniecznym dla życia naszego.¹³

Jeżeli termin „przyjaźń“ (*amicitia*), jest już znany i szeroko opracowany przez Arystotelesa,¹⁴ to z terminem *caritas* w znaczeniu ścisłego węzła miłości (jaki zachodzi między np. małżonkami, dziećmi i rodzicami) spotykamy się dopiero u Cycerona.¹⁵ Św. Tomasz biorąc od nich obydwaj terminy zauważa między innymi zupełne treściowe podobieństwo, gdyż tak cnota miłości jak i przyjaźń w ten sam sposób mają uszczęśliwiać człowieka. Ponieważ zaś zdaje sobie sprawę, że zwyczajna naturalna przyjaźń, jaka powstaje między ludźmi pełnymi niedoskonałości nie zaspokaja w całości naszej naturalnej dążności do szczęścia, stąd pod wpływem Objawienia wprowadza — na wzór Arystotelesa — przyjaźń, ale już nadnaturalną, dającą nam uczestnictwo w pełnym szczęściu życiu Bożym.¹⁶ I tego rodzaju przyjaźń nazywa po prostu *caritas*, ale w znaczeniu ścisłego węzła miłości, jaki zachodzi już nie między dwojgiem ludzi, lecz między człowiekiem a Bogiem. „*Caritas*“ (jako cnota miłości) jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka względem Boga, dzięki której człowiek miłuje Boga a Bóg człowieka i w ten sposób człowiek wchodzi poniekąd w towarzystwo z Bogiem“¹⁷.

Ciekawe, że św. Tomasz określając cnotę miłości wyraża się, że jest ona „pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka względem Boga“ (*ad Deum*), a nie „z Bogiem“ (*cum Deo*). Zdaje się, że chce przez to zaznaczyć, że jest ona jako cnota czymś stworzonym w duszy ludzkiej, pewną formą dodaną przez Ducha Św. naszej woli, dzięki której chętnie i z ła-

¹¹ Ks. dr A. Zychliński, Rozważania filozoficzno-teologiczne, Poznań — Warszawa — Lublin 1959, s. 384. Por. ks. St. Wierzbicki, Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu, „Roczniki Filozoficzne“ 7 (1959), z. 4, s. 56; Św. Tomasz I Ethic. Nic., lect. 17, n. 203; De Caritate, art 2 ad. 6.

¹² O. Gmurowski, dz. cyt., s. 334.

¹³ VIII Eth. Nic., 1, 1155 a. 2—20; św. Tomasz, Tamże, lect. 1, n. 1539—1540.

¹⁴ Stagiryta poświęca mu całe dwie księgi swej Etyki nikomachejskiej (VIII i IX, 1155 a 1—1172 a 19).

¹⁵ Por. Ks. Flor. Bibrowski, Lexicon latino — polonicum, Wilno 3 1905, t. I, col. 637.

¹⁶ S. Th. II—II, q. 26, a. 7, ad. 2.

¹⁷ III Sent d. 27, q. 2, a. 1, c. Por. S. Th. I—II, q 65, a. 5., c; S. Th: II—II, q. 23, a, 1, c; De Caritate a. 2, ob. 8 et. resp.

twością skierowujemy akty miłości do Boga, udzielającego nam przy odwzajemnianiu miłościwego uczestnictwa w swojej szczęśliwości.¹⁸ Pewno, że nie można mówić tutaj — jak to częstokroć ma miejsce między przyjaciółmi naturalnymi — o zupełnej równości tego uczestnictwa, ale tylko o pewnej proporcjonalności. To jednak nie przeszkadza, że — jak słusznie za I. M. Kellerem ZK zauważył ks. S. Witek — „żadna, nawet najserdeczniejsza łączność przyjaciół ziemskich nie osiąga ścisłości i dogłębności tej uwznioślonej przyjaźni. Żaden bowiem człowiek nie zdoła wytworzyć tak wielkiego podobieństwa i tak wewnętrznej spójni swoich dusz, jaką jest łączność, w której Bóg używa człowiekowi własnego życia i własnej szczęśliwości“.¹⁹

Tak ujęta miłość nasza względem Boga jest prawdziwą cnotą, i to cnotą teologiczną. „Cnota (...) ludzka, która jest źródłem wszystkich dobrych czynów człowieka, polega na dojściu do normy czynów ludzkich. Ta zaś jest podwójna: (...) a mianowicie rozum ludzki i sam Bóg. Stąd podobnie jak cnotę moralną definiujemy przez jej odniesienie do rozumu prawego (*per hoc quod est secundum rectum rationem*), jak to staje się jasne w II *Ethic.*; tak też osiągnięcie Boga stanowi rację cnoty (...). Ponieważ (zaś) doskonała miłość (*caritas*) osiąga Boga, bo łączy nas z Bogiem, jak to wynika z powołania się na autorytet Augustyna, stąd konsekwentnie jest ona (prawdziwą) cnotą“.²⁰ Przy tym należy zaznaczyć, że jeśli osiągnięcie Boga dokonywa się przez pewnego rodzaju uczestnictwo w Jego naturze, to powstaje w nas szczęście przewyższające naszą naturę. Gdy zaś dla zdobycia szczęścia odpowiadającego naszej naturze wystarczą cnoty naturalne, to dla zdobycia szczęścia nadnaturalnego, jakim jest uczestnictwo w Bożej naturze, potrzeba specjalnej pomocy Bożej, która płynie z cnót wlanych przez Boga, zwanych teologicznymi.²¹ One przewyższają cnoty moralne, bo dosięgają Boga w ten sposób, że mają Go „nie tylko za (swój ostateczny) cel, lecz także za (swój) przedmiot“²², podczas gdy cnoty moralne za swój przedmiot mają zawsze coś naturalnego, jak zdrowie, majątek, sławę czy względy ludzkie.

O ile jednak cnoty teologiczne przewyższają cnoty moralne, o tyle cnota miłości przewyższa pozostałe cnoty teologiczne, tj. wiarę i nadzieję, według zresztą słów Pawłowych: „A z tych większa jest miłość“.²³

¹⁸ S. Th. II—II, q. 23, a. 2, c; De Caritate, a. 2. c.

¹⁹ Ks. St. Witek, Miłość nadprzyrodzona jako przyjaźń między człowiekiem a Bogiem, „Homo Dei“ 30 (1961), s. 206. Por. I. M. Keller OP, De virtute caritatis ut amicitia quadam divina, Xenia Thomistica 1925, t. II, s. 255.

²⁰ S. Th. II—II, q. 23, a. 3, c; De Caritate, a. 2. c.

²¹ S. Th. I—II, q. 62, a. 1, c.

²² De virtutibus in communi, a. 12, c.

²³ 1 Kor. 13, 13.

„Konieczne — bowiem — jest, by nawet między samymi cnotami ta była wyższa, która Boga (jako swój przedmiot) bardziej dosięga (...). Wiara (...) i nadzieja dosięgają wprawdzie Boga (jako swój przedmiot, ale tylko) o ile z Niego wypływa dla nas poznanie prawdy lub nabycie dobra. Miłość natomiast dosięga samego Boga, by w Nim pozostawać, a nie by z Niego odnieść tylko jakąś korzyść. Stąd miłość jest wyższa od wiary i nadziei, a tym samym od wszystkich innych cnót“.²⁴ Innymi słowy tak to wyraził ks. Żychliński: „Wiara i nadzieja nie uwzględniają Boga samego w sobie jako dobra najwyższego, lecz odnoszą się do Boga i łączą nas z Bogiem o ile On nam daje poznanie prawdy i udziela pomocy przy osiągnięciu ostatecznej szczęśliwości, czyli (...) o ile Bóg jest dla nas Ręczycelem Prawdy oraz Wspomożycielem w osiągnięciu doskonałej szczęśliwości. Natomiast zjednoczenie z Bogiem, które rodzi się z (cnoty) miłości, nie ma na celu, byśmy (od Niego wprost) coś otrzymali, lecz prowadzi do tego, byśmy w Nim spoczęli. I dlatego wiara i nadzieja przeminą skoro nastąpi bezpośrednie widzenie oraz uszczęśliwiające posiadanie Boga, natomiast miłość nigdy nie przeminie, albowiem jednoczy nas z Bogiem, o ile Bóg jest sam w sobie dobrem najwyższym“.²⁵ W ten sposób cnota miłości zajmuje naczelne miejsce wśród wszystkich cnót tworzących etykę Tomaszową. O tym zresztą niemniej przekona nas

PRZEDMIOT CNOTY MIŁOŚCI

„W poznaniu — zauważa o. J. Woroniecki ZK — podmiot jest jakby nieruchomy, a przedmiot w ruchu, przychodzi on bowiem do podmiotu i odbija w nim swe podobieństwo, w drugim zaś, tj. w pożądanym, dzieje się przeciwnie: przedmiot jest jakby nieruchomy a podmiot skłania się do niego albo oddala, zależnie od tego, czy mu odpowiada czy nie“.²⁶

W jednym i drugim wypadku przedmiot odgrywa rolę decydującą. Św. Tomasz poświęcając temu art. 4 *De Caritate* zaczyna od podziału przedmiotu władz i ich sprawności na przedmiot materialny i formalny. Przy czym, gdy uwzględnimy szereg tekstów analogicznych,²⁷ jasne się staje, że przedmiot materialny, na którym się kończy działanie władzy względnie sprawności, może być przedmiotem właściwym, czyli pierwszorzędym i przedmiotem wspólnym, czyli drugorzędym. Tak np. właści-

²⁴ S. Th. II—II, q. 23, a. 6, c.

²⁵ Ks. A. Żychliński, dz. cyt., s. 384 n.

²⁶ J. Woroniecki ZK, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948, t. I, s. 99.

²⁷ III Sent., d. 27, q. 2, a. 4 q 1, 1, ad 3; IV Sent., d. 49, q. 2., a. 2, c; III C. 4., c. 56, 4; II De Anima, lect. 13, n. 383—396; III De Anima, lect. 1, n. 577 ns; De Sensu et Sensato, lect. 2, n 29; De Verit, q. 10, a 2, ad 7; I, q. 12, a. 3, ad 2; I, q. 85, a. 8 c. itd.; Por. St. Adamczyk, *De objecto formali in intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Romae 1955², s. 2—12; Tamże, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938, s. 10—12.

wym przedmiotem dla wzroku będzie pewna konkretna barwa jakiegoś ciała, jest ona bowiem w całości dostosowana do tej władzy; tym samym zaś przede wszystkim odczuwana. Przedmiotem natomiast wzroku wspólnym, czyli drugorzędnym, będzie np. rozciągłość, kształt ciała barwnego, ponieważ wzrok — na równi z innymi zmysłami zewnętrznymi — dosięga je dlatego, że stanowią podłoże przedmiotu właściwego. Przedmiotem wreszcie przypadkowym wzroku będzie jakieś indywidualne ciało, które dzięki połączeniu z odczuwalną barwą jest równocześnie poznawane przez inne władze tego samego osobnika.

Od tak ujętego przedmiotu materialnego odróżnia Doktor Anielski przedmiot formalny. Jest nim bowiem pewien element, „według którego przedmiot (materialny) odnosi się do władzy względnie sprawności; (...) i tak, gdy mówimy o przedmiocie władzy wzrokowej, przedmiotem jej formalnym jest barwa (ogólnie wzięta, obejmująca wszystkie poszczególne barwy); o tyle bowiem coś jest widzialne, o ile jest barwne“.²⁸ Przedmiotem zatem formalnym władzy względnie jej sprawności (cnoty) nazwiemy jakąś naturę ogólną, wspólną wszystkim przedmiotom właściwym — gdyż jest ona elementem najbardziej istotnym, dzięki któremu przedmiot właściwy, a przezeń i inne pozostałe przedmioty materialne stają się dostosowane do władzy względnie sprawności, a więc stają się czymś, co je gatunkowo określa, a tym samym rozróżnia. Stąd, gdy przy pomocy władzy względnie jej sprawności dosięgamy przedmiotu materialnego, czynimy to przez uprzednią, przelotną, na wpół świadomą percepcję przedmiotu formalnego.²⁹ Dlatego też przedmiot formalny jest inaczej mówiąc „racją formalną“ pełnego dosięgnięcia przedmiotu materialnego.

W świetle tego zrozumiałe stają się następne słowa wspomnianego artykułu 4 *De Caritate*: „Jasne jest, że kogoś możemy miłować (*diligere*) w dwojaki sposób: albo ze względu na niego samego, albo ze względu na kogoś innego. Ze względu na niego samego miłujemy kogoś wówczas, kiedy miłujemy go łącznie z racją dobra (jemu) właściwego, np. ponieważ jest sam w sobie godny zaszczytu (*honestus*), lub dla nas przyjemny (*delectabilis*), lub użyteczny (*utilis*). Ze względu zaś na inną (osobę) mi-

²⁸ *De Caritate*, s. 4, c. — W II, C. G., c. 83, 14 przedmiot ten jako coś zupełnie dostosowanego do władzy nazywa św. Tomasz „przedmiotem naturalnym“.

²⁹ Por. St. Adameczyk, *De valore obiecti formalis in epistemologia thomistica „Gregorianum“* 38 (1957), s. 643—645. — Dlatego komentatorzy św. Tomasza, jak Capreolus, Cajetanus, Zigliara nazywają go „obiectum formale quod“, czyli przedmiotem formalnym, który jest poznawany względnie pożądanym; dla odróżnienia go od innego przedmiotu formalnego, który jest tylko jakby formą aktualizującą sam przedmiot właściwy i jest nazwany dlatego przedmiotem formalnym „que“, np. światło aktualizujące barwę. Ponieważ ten ostatni nie jest poznawany wprost, nie zasługuje na miano przedmiotu. (Por. ks. S. Adameczyk, *tomistyczna teoria poznania umysłowego*, j.w., s. 15).

łujemy kogoś, gdy miłujemy go, ponieważ należy do kogoś innego, którego miłujemy. Z tego samego bowiem (powodu), że miłujemy kogoś dla niego samego, miłujemy wszystkich należących do jego rodziny, krewnych i przyjaciół, o ile z nim są związani; ale w tych wszystkich znajduje się jedna (i ta sama) racja formalna miłości, a mianowicie dobro owego, którego ze względu na niego samego miłujemy, i jego do pewnego stopnia we wszystkich innych miłujemy. Tak więc należy powiedzieć, że cnotą miłości miłuje się Boga ze względu na Niego samego; i ze względu na Niego miłuje się wszystkich innych, o ile pozostają w związku z Bogiem; stąd miłuje się do pewnego stopnia Boga we wszystkich bliźnich; w ten sposób bowiem cnotą miłości miłuje się bliźniego, ponieważ w nim jest, lub powinien być (*sit*) Bóg. Stąd jasne, że jest jedna i ta sama cnota miłości (*habitus caritatis*), mocą której (*quo*) miłujemy Boga i bliźniego. Ale gdybyśmy miłowali bliźniego ze względu na niego samego, a nie ze względu na Boga, byłyby to już inny rodzaj miłości; mianowicie miłość naturalna: polityczna albo jakaś inna, o których wspomina Filozof w VIII *Ethic.* (c. III).³⁰

W ten sposób cnota miłości (*virtus caritatis*) posiada swój specyficzny przedmiot formalny odróżniający tego rodzaju cnotę nadprzyrodzoną od innej cnoty, nawet miłości, ale naturalnej, np. od miłości rodzinnej, od przyjaźni między ludźmi itd. Przedmiotem zaś tym jest „dobro Boże“ (*bonitas divina*), względnie — co na jedno wychodzi — „dobro Boże“ (*bonum divinum*)³¹, do którego kierujemy nasze dobrowolne pożądanie, przechodząc w doskonałą, przerastającą siły ludzkie przyjaźń. Tak pojęta przyjaźń nie może być pojęta bez wzajemności, dlatego to Akwinata przedmiotem formalnym, określającym istotę cnoty miłości nazywa „dobro Boże“, o ile stanowi przedmiot (naszej) szczęśliwości“.³² Stąd „cnota miłości — w swych poszczególnych czynnościach — zwraca się jako do przedmiotu formalnego do (uszcześliwiającego nas) dobra Bożego“,³³ i to zwraca się przede wszystkim (*principaliter*)³⁴ do niego. Stąd przedmiot ten nazywany jest również przedmiotem głównym (*obiectum principale*).³⁵ Gdy bowiem umysł nasz dostrzeże w Bogu najwyższe dobro, które

³⁰ De Caritate, a. 4, c.

³¹ III Sent., d. 27, q. 2, a. 4. q. 1. 4, c; ad 2; S. Th. I—II, q. 23, a. 5, ad. 2; De Caritate, a. 4, ad. 5.

³² S. Th. II—II, q. 23, a. 4, c; S. Th. I—II, q. 65, a. 5, ad. 1.

³³ „Caritas respicit ut formale obiectum, bonum divinum“ (De Caritate, a. 4, ad. 5; S. Th. I—II, q. 65, a. 5, ad. 1).

³⁴ „Formalis autem obiecti diversitas, est secundum illam rationem, quam principaliter attendit vel habitus vel potentia; et ideo diligere Deum et proximum (...) ad eundem habitum pertinet“ (III Sent., d. 27, q. 2, a. 4. q. 1. 1, c; S. Th. I—II, q. 23, a. 5, ad. 2).

³⁵ Pisząc pracę: De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis (Romae 1955²) zaliczam mylnie „principale obiectum“ do przedmiotu właściwego (Tamże, s. 6). Tymczasem obecnie dochodzę do przekonania,

nas może prawdziwie uszczęśliwić, wówczas wola nasza przy pomocy cnoty miłości „zwraca się najpierw“ (*primo respicit*)³⁶ w sposób przelotny do tego dobra, by poprzez nie w tym samym akcie miłości dotrzeć wreszcie do bytu, który jest nie tylko przez to dobro ogarnięty, ale nawet z nim identyczny, tj. do samego Boga.

W ten sposób Bóg ze względu na ogarniającą Go, a nawet z Nim identyczną a uszczęśliwiającą dobroć Bożą — przedmiot formalny cnoty miłości — staje się przedmiotem materialnym właściwym, pierwszorzędym tej nadnaturalnej sprawności. „Miłość z wyboru (jako akt) cnoty miłości (*dilectio caritatis*) zdąża do Boga jako źródła szczęśliwości“.³⁷ Stąd człowiek miłuje Boga ponad wszystko, bo w Nim dostrzega pełnię Dobroci, z której wyszedł i do której jako do swego szczęścia w naturalny sposób jest skierowany. Ponieważ zaś według Objawienia mamy trzy boskie Osoby, do których przede wszystkim odnosić winniśmy akty cnoty miłości, stąd kard. K. Wojtyła, mając chyba to na względzie, mówi: „Dane przez Chrystusa (...) przykazanie miłości przyjmuje tylko interpretację personalistyczną, w całym tym przykazaniu bowiem chodzi o stosunek osoby do osoby. Można by więc nazwać je normą personalistyczną, przyjmując, że norma to nie tylko sam nakaz, przepis, czy też reguła postępowania, ale także to, co ten nakaz, przepis czy też regułę uzasadnia“.³⁸

W przyjmowaniu tej interpretacji personalistycznej miłości nakazanej przez Chrystusa, a więc nadprzyrodzonej, zwolennik ścisłej nauki św. Tomasza będzie miał pewne trudności. Jeżeli bowiem — zdaniem Dostojnego Autora — norma personalistyczna „to nie tylko sam nakaz, przepis czy też reguła postępowania, ale także to, co ten nakaz, przepis czy też regułę uzasadnia“, to chyba chodzi o rację formalną miłości, czyli o to, co Doktor Anielski nazywa elementem przedmiotu formalnym, albo po prostu przedmiotem formalnym (głównym). Tym zaś jest nie Osoba Boża rozważana jako osoba, ale „dobro Boże, o ile stanowi przedmiot (naszej) szczęśliwości“. Dlatego to spotykamy u Akwinaty takie słowa: „Istnieje (...) pewne dobro właściwe jakiemuś człowiekowi, o ile on jest pojedynczą osobą: i o ile chodzi o miłość odnoszącą się do tego dobra, każdy jest dla siebie głównym przedmiotem miłości. Istnieje zaś pewne dobro wspólne, które należy do tego czy owego (człowieka), o ile jest częś-

że św. Tomasz utożsamia go z przedmiotem formalnym. Bo oto w art. 4 De Caritate „bonum divinum“ nazywa raz: „principale (caritatis) obiectum“ (Tamże, ad. 2), drugi raz najwyraźniej: „formale (caritatis) obiectum“ (Tamże, ad. 5).

³⁶ „Caritas (...) ex unitate divinae bonitatis quam (...) primo respicit, unitatem recipit, et est una virtus“ (III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, q. 1. 1, c).

³⁷ S. Th. II—II, q. 26, a. 1, c.

³⁸ Ks. bp Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960. s. 24; Por. tamże, s. 86.

cią jakiejś całości, jak np. do żołnierza, o ile jest częścią wojska, lub do obywatela, o ile jest częścią państwa; i o ile chodzi o miłość odnoszącą się do tego dobra głównym przedmiotem miłości jest to, na czym przede wszystkim (*principaliter*) owo dobro polega, jak np. dobro wojska na dowódcy, a dobro państwa na królu; stąd do obowiązku dobrego żołnierza należy, by nawet zlekceważył swoje życie dla zachowania dobra dowódcy, podobnie jak człowiek w naturalny sposób dla zachowania głowy poświęca rękę; i w ten sposób cnota miłości (*caritas*) ma na względzie — jako główny przedmiot — dobro Boże, które należy do każdego, o ile on przez to może stać się uczestnikiem szczęśliwości (...). Stąd cnota miłości odnosi się, jako do przedmiotu formalnego, do dobra Bożego, jak to (powyżej) powiedziano³⁹. W ten sposób Akwinata uzasadniając cnotę miłości podkreśla w jej poszczególnych aktach nie osobowość, lecz dobroć, i to nie ludzką ale Bożą, jako źródło naszej szczęśliwości. Ona bowiem stanowi rację formalną, czyli przedmiot główny, formalny cnoty miłości.

Niemniej ujawnia się to, gdy zwrócimy uwagę na drugorzędny (materialny) przedmiot tej cnoty. Już ze słów końcowych, powyżej cytowanych (z *De Caritate*, a. 4, c) wynika, że cnota miłości dosięga nie tylko Boga, ale poprzez Boga te istoty, które przez świadome i dobrowolne skierowanie swych czynności do Niego mogą stać się uczestnikami Jego szczęśliwości, tworząc jakby Jego rodzinę i krąg wiernych przyjaciół. „Te bowiem — jedynie — byty możemy kochać cnotą miłości (*ex caritate amari*), dla których możemy pragnąć dobra wiecznej szczęśliwości (...). Ponieważ jedynie intelektualna natura jest zdolna posiadać dobro wiecznej szczęśliwości, stąd jedynie do intelektualnej natury można odnieść akty cnoty miłości⁴⁰. I wówczas w bytach tych miłujemy Boga, który jako dobro uszczęśliwiający znajduje się w nich albo rzeczywiście albo przynajmniej potencjalnie. Stąd byty te ze względu na ścisłe połączenie z przedmiotem (materialnym) pierwszorzędnym cnoty miłości stają się przedmiotem jej drugorzędym. Ponieważ istoty te w ten sposób ujęte musiały uprzednio stać się drugorzędym przedmiotem materialnym cnoty wiary objawionej, dlatego też można je zupełnie dobrze nazwać przedmiotem wspólnym tych cnót teologicznych.

Wobec tego w duchu nauki Doktora Anielskiego przedmiotem materialnym wspólnym albo drugorzędym cnoty miłości będą najpierw wszyscy ludzie pełniący akty miłości nadprzyrodzonej. Miłując bowiem

³⁹ *De Caritate*, a. 4, ad. 2, ad. 5.

⁴⁰ „Illa tantum possunt ex caritate amari, quibus possumus velle bonum beatitudinis aeternae... Unde, cum solum intellectualis natura sit nota habere bonum beatitudinis aeternae; sola intellectualis natura est ex caritate diligibilis“ (*De Caritate*, a. 7, c).

nad wszystko Boga, winni miłować siebie samych jako dzieci Boże, mające prawo do szczęśliwości wiecznej; pobudką jej jednak winien być Bóg jako najwyższe, uszczęśliwiające nas Dobro. „Gdyby — jak słusznie zauważa ks. Żychliński — pobudką życzliwości, jaką człowiek żywi względem samego siebie było własne dobro człowieka niezależne od Boga, wówczas wspomniana życzliwość nie byłaby cnotą miłości, lecz skrajnym egoizmem, który stanowi najgłębsze źródło wszelkiego zła moralnego“.⁴¹

Obok tego winniśmy miłować innych ludzi jako naszych bliźnich. Dla Boga bowiem i w Bogu miłujemy wszystkich, którzy mogą mieć udział w wewnętrznym, uszczęśliwiającym nas życiu Bożym. Rzecz jasna, że pomijając heroizm każdy człowiek powinien jednak miłować więcej siebie niż bliźnich. Św. Tomasz tak to uzasadnia: „Boga miłujemy jako źródło dobra (nas uszczęśliwiającego), na którym opierają się akty cnoty miłości (*dilectio caritatis*). Człowiek zaś darzy sam siebie aktem cnoty miłości ze względu na to, że sam uczestniczy we wspomnianym dobru; bliźniego natomiast miłuje ze względu na to, że towarzyszy (mu) w tym dobru. Towarzyszenie zaś staje się racją miłości ze względu na pewnego rodzaju łączenie się (z nami) w stosunku do Boga. Stąd, podobnie jak jedność (*unitas*) jest silniejsza niż łączenie się (*unio*), tak to, że człowiek sam uczestniczy w Bożej dobroci staje się silniejszą racją miłości, niż to, że (jeszcze) kogoś innego przybiera sobie za towarzysza tego uczestnictwa. Stąd człowiek na podstawie cnoty miłości winien więcej miłować siebie niż bliźniego“.⁴² „Z bliźnich (zaś) więcej tych, którzy są z nami bardziej związani (związkami np. krwi, powołania) i bardziej potrzebują (naszej) pomocy“.⁴³ Przy czym w miłości tej winniśmy zwracać uwagę na stosunek bliźniego do Boga, „ażebyśmy mianowicie dla tego, który jest bliższy Boga, chcieli większego dobra. Chociaż bowiem dobro, którym wszystkich (obdarzyć) chce miłość, a mianowicie szczęśliwość wieczna, jest sama w sobie czymś jednym, to jednak posiada różne stopnie stosownie do różnicy uczestniczenia w szczęśliwości. I to należy do miłości, by chciała przestrzegać sprawiedliwości Bożej, według której lepsi w doskonalszy sposób uczestniczą w szczęśliwości“.⁴⁴ Pomijając wyliczanie poszczególnych stopni i rodzajów miłości względem przeróżnych bliźnich żyjących na ziemi⁴⁵, nie zapomina Doktor Anielski o miłości względem bliźnich w niebie: „Przyjaźń miłości, jak to powyżej powiedziano, opiera się na współuczestnictwie w szczęśliwości wiecznej, w którym to uczest-

⁴¹ Ks. Żychliński, dz. cyt., s. 385.

⁴² S. Th. II—II, q. 26, a. 4, c.

⁴³ De Caritate, a. 9 c; Por. II—II, q. 26, a. b. c.

⁴⁴ S. Th. II—II, q. 26, a. 7. c.

⁴⁵ III Sent., d. 29. q. 1, a. c; ad 2—5; S. Th. II—II, q. 26, a. 8—12;

nictwie mają udział ludzie z aniołami; powiedziano bowiem, u Mateusza (r. 22, 30), że w zmartwychwstaniu będą ludzie jako aniołowie w niebie. Stąd jasne jest, że przyjaźń miłości rozciąga się również na (błogosławionych i) aniołów⁴⁶, a tym bardziej na Tę, która jest nazwana Królową nieba i ziemi.

Ale prawdziwa cnota miłości każe w tak licznych istotach, przeznaczonych do szczęśliwości wiecznej jako w swym przedmiocie drugorzędnym, widzieć nie tylko proste stworzenia Boże w istnieniu i działaniu od Niego uzależnione, ale istoty zjednoczone z Nim prawdziwą uszczęśliwiającą je przyjaźnią.

Cnota miłości posiada ponadto jeszcze swój przedmiot przypadkowy, a więc byty, które z powodu powiązania z przedmiotem jej zasadniczym (tak pierwszo-, jak i drugorzędnym) są przy uaktywnianiu cnoty miłości przez inną cnotę tej samej osoby. Św. Tomasz to ma zapewno na myśli, gdy mówi: „Innym sposobem (...) może pochodzić z cnoty miłości umiłowanie wszystkich dóbr, o ile stanowią pewne dobra tych, którzy mogą posiadać szczęśliwość. Wszystkie bowiem byty stworzone są dla człowieka drogą umożliwiającą mu dążenie do szczęśliwości; ponadto wszystkie byty stworzone odnoszą się do chwały Bożej, o ile w nich ujawnia się dobroć Boża. Obecnie zatem możemy z cnoty miłości ukochać wszystkie byty (*ex caritate diligere*), skierowując je jednak do tych bytów, które szczęśliwość posiadają lub posiadać mogą⁴⁷”.

W ten sposób cnota miłości może przypadkowo rozciągać się np. na właściwości znamionujące dobrych obywateli państwa, zacnych małżonków, troskliwych rodziców itp.; co więcej, na różne inne przedmioty służące nam lub naszym bliźnim, jak pieniądze, dobytek, rzeczy użyteczności codziennej itd.; zawsze jednak o ile w nich przy spełnianiu aktu zasadniczej miłości w jakiś pośredni sposób dostrzegamy ukrytą dobroć Bożą i pobudzając się przez to do większej chwały Bożej kroczy drogą do wiecznej szczęśliwości. Rzecz jasna, że tak pojęty przedmiot przypadkowy miłości może stać się przedmiotem właściwym innej cnoty, np. naturalnej miłości rodzinnej, oszczędności, miłosierdzia, gdy do niego odnosi się człowiek tylko pod kątem odpowiadającym danej cnotie zapominając albo nawet zaprzeczając stosunkowi jego do Boga, najwyższego Dobra.

W ten sposób przedmiot cnoty miłości można schematycznie przedstawić następująco:

⁴⁶ S. Th. II—II, q. 25, a. 10, c; III Sent., d. 28, q. 1, a. 3, c.

⁴⁷ De Caritate, a. 7, c.

Przedmiot cnoty miłości	formalny (główny)	zasadniczy (<i>per se</i>)	właściwy czyli pierwszorzędny	Dobroć Boża, o ile stanowi przedmiot naszej szczęśliwości.
				Bóg, jako najwyższe, uszczęśliwiający nas Dobro.
	materialny	przypadkowy (<i>per accidens</i>)	drugorzędny czyli wspólny	Istoty, które mogą stać się uczestnikami szczęśliwości Bożej: człowiek jako podmiot cnoty miłości; wszyscy jego bliźni łącznie nawet z istotami niebieskimi, tworzącymi wspólną rodzinę Bożą.
				Właściwości znamionujące dobrych obywateli państwa, rodziny itp.; różne inne służące nam czy bliźnim przedmioty, jak np. pieniądze, dobytek itd.

Gdy pominiemy przedmiot cnoty miłości przypadkowy, to — zdaniem Akwinaty — „stosownie do miłości wystarczą dwa przykazania: jedno, które doprowadza do umiłowania (nade wszystko) Boga, jako celu; drugie, które doprowadza do umiłowania bliźniego (jak siebie samego), przez wzgląd na Boga“.⁴⁸

Ponieważ zaś wszystko poza Bogiem — nawet to, co stanowi przedmiot danej cnoty przypadkowy — miłujemy ze względu na Boga, stąd czynności te, chociaż różnią się między sobą przedmiotami materialnymi, jednoczą się jednak we wspólnym przedmiocie miłości, która dosięgając przedę wszystkim Dobroci Bożej, by w Niej trwać, wysuwa się wśród wszystkich pozostałych cnót, nawet teologicznych, na plan pierwszy.

Ale Doktor Anielski prymat cnoty miłości w swej etyce podkreśla jeszcze bardziej przez zwrócenie uwagi na

KSZTAŁTOWANIE INNYCH CNÓT PRZEZ CNOTĘ MIŁOŚCI

Ks. W. Urmanowicz drugą część swego dzieła *De formatione virtutum a caritate*, poświęconą w tym względzie nauce św. Tomasza, słusznie rozpoczyna od słów jego z II—II *Summy teologicznej* (q. 23, a. 8, c): „W rzeczach moralnych forma czynu (czyli strona formalna czynu) zależy prze-

⁴⁸ S. Th. II—II, q. 44, a. 3. c; Por. S. Th. I—II, q. 99. a. 1, ad 3; S. Th. II—II, q. 23, a. 8, ad 3; q. 25, a. 1, c; a. 4, c.

de wszystkim od celu (...), ponieważ źródłem czynności moralnych jest wola, której przedmiotem i jakby formą jest cel". Ten sam zatem czyn, np. dawanie jałmużny żebrakowi, gdy będzie miał na celu chwałę Bożą, zaliczamy do cnoty, gdy zaś będzie miał na celu swoją próżną chwałę, stanie się czynem wadliwym. „Zawsze zaś — kontynuuje dalej — forma czynu idzie za formą działającego. Stąd konieczne jest, by w rzeczach moralnych to, co skierowuje czyn do celu, nadawało mu również formę". Dlatego to jedna czy druga cnota skierowując nasze czynności do pewnego szczegółowego celu, np.: wspomżenia biedaka, oporu przed nieprzyjacielem itp., nadaje czynom tym pewną specyficzną formę, tak że stają się one czynami miłosierdzia czy męstwa. Obok jednak tego czy innego celu bezpośredniego, każdy czyn nasz winniśmy skierowywać do celu ostatecznego, jakim jest Bóg, względnie uszczęśliwiająca nas Dobroć Boża. „Jasne zaś jest (...) — kończy swój wywód Akwinata — że przez miłość skierowuje się czyny wszystkich innych cnót do ostatecznego celu. W ten sposób ona daje formę czynom wszystkich innych cnót. I o tyle nazywa się ją formą cnót".⁴⁹

Nie w tym oczywiście znaczeniu jakoby cnota miłości wchodziła w samą istotę cnót i zmieniała ich specyficzną wartość, bo w takim razie nie różniłaby się np. od cnoty miłosierdzia, sprawiedliwości itp. Ale w tym znaczeniu, że czyny wszystkich innych cnót, nie naruszając ich gatunkowej wartości, skierowuje do celu ostatecznego, tj. Boga, jako najwyższej uszczęśliwiającej nas Dobroci, a tym samym dostosowuje je do przyszłej naszej szczęśliwości i czyni nas zasługującymi na żywot wieczny. Dlatego to Doktor Anielski cnotę, która istniałaby bez miłości, byle była skierowana „do jakiegoś dobra szczegółowego (...) prawdziwego", a nie pozornego, nazwie „cnotą prawdziwą, ale (tylko) niedoskonałą".⁵⁰ Bo — dodaje gdzie indziej — „jakakolwiek cnota od własnego celu i własnego przedmiotu otrzymuje specjalną formę, przez którą staje się tą cnotą; lecz od cnoty miłości otrzymuje pewną formę wspólną, według której staje się (cnotą) zasługującą na żywot wieczny".⁵¹ Stąd cnota miłości łącząc się z innymi cnotami udoskonala te ostatnie.

Dlatego słusznie zauważył C. Mazzella TJ: „Cnota miłości nie jest właściwie biorąc formą innych cnót, ponieważ nie jest ich istotą, ani częścią istoty; tym bardziej nie jest ich przypadłością, ponieważ jest cnotą istotnie od nich różną. Lecz jest jakby ich formą ze względu na analogię z właściwą formą rzeczy. Gdy bowiem każda rzecz od formy

⁴⁹ S. Th. II—II, q. 23, a. 8, c; Por. II Sent., d. 26, q. 1. a. 4, ad. 5; III Sent, d. 23, q. 3, a. 1, q. 1. 1, c; De Verit. — q. 14, a. 5, c; De Malo, q. a. 2, c; De Caritate, s. 3, c.

⁵⁰ S. Th. II—II, q. 23, a. 7. c.

⁵¹ De Caritate, a. 3, ad 9; Por. Tamże ad 1; III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, q. 1. 3, c.

bierze siłę i wszelkie swoje znaczenie, słusznie uważa się za j a k o b y f o r m ę c n ó t tę cnotę, od której inne cnoty otrzymują siłę i swoje znaczenie w stosunku zaiste do celu ostatecznego“.⁵² Dlatego to Akwinata powyższy klasyczny w tym względzie tekst (z II—II, q 23, a. 8) kończy słowami: „I o tyle tylko (*pro tanto*) nazywa się ją formą (wszystkich innych) cnót“.

Trudno zatem zgodzić się z ks. Urmanowiczem, gdy po długim dociekaniu konkluduje: „Cnota miłości jest formą wszystkich cnót nie tylko w istnieniu moralnym, albo dotyczącym zasługi, o ile mianowicie wszystkie czynności wszystkich cnót odnosi do celu ostatecznego, ale także w istnieniu bytowym, albo psychologicznym, tj. o ile skutecznia same sprawności cnót prawdziwie wewnętrznie, fizycznie i realnie“,⁵³ jak również z ks. Żychlińskim, gdy idąc w jego ślady stwierdza, że „miłość (...) wewnętrznie dopełnia (inne cnoty)“.⁵⁴

Bo przecież ks. Urmanowicz cytując powyższe słowa Mazzelli zaznacza, iż on najlepiej to ujmuje (*optime notat*). Zresztą sam Doktor Anielski wyraźnie stwierdza zewnętrzny charakter tego kształtowania, polegający na skierowaniu innych cnót do celu wytkniętego przez miłość: „(Jest) forma, która wchodzi w naturę rzeczy. Tak zaś cnoty miłości nie nazwiemy formą cnót, ale w inny sposób“.⁵⁵ „Cnota miłości — dodaje na innym miejscu — nie jest formą wewnętrzną (innych cnót), jak to powyżej powiedziano, ale przez to samo, że pociąga inne cnoty do swojego celu, kształtuje (do pewnego stopnia te) cnoty“.⁵⁶ To jednak nie przesądza wartości tego rodzaju kształtowania, gdy „w całej pełni prawdziwa (*simpliciter vera*) cnota nie może być bez miłości“,⁵⁷ podobnie jak „miłość nie byłaby (prawdziwą) cnotą, gdyby była bez łaski (uświęcającej)“.⁵⁸ Bez miłości bowiem wszelkiej cnoty nie dostaje nadprzyrodzonej spójni, która jedynie zdolna jest nadać naszym czynom wartość na żywot wieczny. W tym naświetleniu nabierają dopiero znaczenia słowa św. Pawła, na które powołuje się Akwinata: „I chociażbym miał (...) wszystką wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, nic nie jestem. I choćbym wszystkie majątności moje rozdał na żywność ubogim, i choćbym wydał ciało moje tak, iżbym gorzał, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże“.⁵⁹

Ponieważ zaś w dobrze urządzonym życiu moralnym człowiek wszystkie cnoty swoje skierowuje do najwyższego celu wytkniętego przez mi-

⁵² Cam. Mazzella, *De virtutibus infusis, Romae, 1894, s. 754.*

⁵³ Val. Urmanowicz, *De formatione virtutum a caritate, Vilnae 1931, s. 59 n.*

⁵⁴ Ks. A. Żychliński, dz. cyt., s. 388 i 389, uw. 147.

⁵⁵ *De Caritate, s. 3, ad. 4.*

⁵⁶ Tamże, ad 18.

⁵⁷ S. Th. II—II, q. 23, a. 7, c.

⁵⁸ III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, q. 1. 3, ad 2.

⁵⁹ 1 Kor. 13, 2—3; Por. św. Tomasz, II—II, q. 23, a. 7, Sed contra.

łość, stąd mówimy, że miłość nakazuje czyny wszystkich cnót i dlatego staje się niejako ich motorem. Nazwana jest wreszcie matką innych cnót, bo z pożądania celu ostatecznego daje początek zasługującym czynom cnót innych.⁶⁰

Na tak pojętej cnotie miłości polega zasadniczo i istotnie doskonałość naszego życia chrześcijańskiego.⁶¹ Wprawdzie do doskonałości naszego życia moralnego przyczynia się każda cnota, w szczególniejszy jednak sposób cnota miłości. „Cnota miłości (... bowiem) łączy nas z Bogiem, który jest ostatecznym celem ducha ludzkiego; ponieważ — jak to powiedziano w I św. Jana IV, 16 — kto mieszka (trwa) w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim. Według miłości zatem w szczególny sposób ocenia się doskonałość życia chrześcijańskiego“.⁶²

Miłość więc udoskonala nas istotnie i przez każdą swą czynność coraz bardziej zbliża do Boga, by nas w ten sposób przygotować do naszego ostatecznego celu wewnętrznego, tj. do bezpośredniego oglądania Boga w szczęśliwości wiecznej.

Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele orzeka: „Kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim. Rozlewa zaś Bóg miłość swą w sercach naszych przez Ducha Świętego; (...) dlatego też darem pierwszym i najbardziej potrzebnym jest miłość, którą miłujemy Boga nade wszystko, a bliźniego ze względu na Boga (...). Miłość bowiem, która jest węzłem doskonałości i pełnią zakonu (por. Kol. 3, 14; Rz. 13, 10) kieruje wszystkimi środkami uświęcenia, formuje je i do celu prowadzi“.⁶³ Tak że „nie dostępuje zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła »ciałem«, ale nie »sercem«.⁶⁴ Również i „Bóg niewidzialny — dodaje w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym — w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej“.⁶⁵

Jakże wszechstronnie i głęboko ujął to samo już św. Tomasz z Akwину, na którego zresztą i Ojcowie Soboru się powołują! Miłość bowiem jako cnota — zdaniem jego, jak widzieliśmy — przerasta wszystkie, nawet pozostałe cnoty teologiczne. Albowiem w uszczęśliwiającym nas Dobru Bożym, jako swym przedmiocie formalnym, łączy umiłowanie Boga nade wszystko z ukochaniem wszystkich istot przeznaczonych do szczęścia wiecznego. Co więcej, kształtując do pewnego stopnia inne cnoty, czyni je doskonałymi i zasługującymi na powiększenie naszego szczęścia w niebie.

⁶⁰ III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, q. 1, 3, c; S. Th. II—II, q. 23, a. 8, ad. 3.

⁶¹ S. Th. II—II, q. 184, a. 2, c.

⁶² S. Th. II—II, q. 84, a. 1, c.

⁶³ KK 42.

⁶⁴ KK 14.

⁶⁵ KO 2.

Oto prawdziwy prymat cnoty miłości w etyce Tomaszowej, opartej na rzeczywistości, a wplecionej przedziwnie w całość jego teocentrycznego systemu.

SUMMARIUM

Consilium Vaticanum II remedium pro defectibus culturae spiritualis omnium hominum virtutem caritatis agnoscit. Attamen iam s. Thomas dando eximiam rationalem synthesim moralitatis, valorem caritatis pro nostra moralitate fatebatur.

Ut hoc melius intelligatur incipiendum est a thomistico conceptu caritatis in com-
poratione praesertim cum similibus virtutibus.

Maxime similia ad caritatem sunt secundum Aquinatum amor, dilectio et amicitia. In quantum tamen amor etiam ad partem sensitivam pertinet dilectio ad appetitum intellectivum restringitur. Haec ultima, si aliquid carum respicit, caritas nominatur; cum denique ad aliquem stabilem habitum perveniet, cum amicitia identificabitur. Ita concepta virtus caritatis vel amicitiae benevolentiam continet, quae super aliqua communicatione fundatur (quod valde bene A. Żychliński et A. Gmurowski OP explicant). Tractando hoc articulo de virtute perfectae caritatis, in mente quandam amicitiam hominis ad Deum habemus, per quam homo Deum diligit et Deus hominem; et sic efficitur quaedam associatio hominis ad Deum, per quam — ut recte animadverit S. Witek — Deus homini propriam vitam et propriam felicitatem tribuit. Quae caritas respiciens Deum, ut in Eo permaneat, non solum virtutes morales, sed etiam reliquas virtutes theologicas (i.e. fidem et spem) superat. Ita primum locum in ethica s. Thomae occupat.

Quod eo magis manifestatur si — non solum subiectum, ut facit Card. C. Wojtyła, — sed etiam, et praesertim obiectum huius caritatis consideratur. Obiectum enim principale i.e. obiectum formale, specificativum caritatis secundum s. Thomam est „bonum divinum, inquantum est (nostrae) beatitudinis obiectum“ (II—II, q. 23, a. 4, c). Quia talis bonitas primario in Deo inveniatur, et cum Eo identificetur, unde obiectum materiale primum caritatis ipse Deus, fons felicitatis constituit. Obiectum autem secundarium caritatis sunt ista entia intellectu praedita, quae per liberam conversionem ad Deum consortes Eiusdem felicitatis fieri possunt, et hoc modo quasi Eiusdem intimam familiam constituunt. Qua caritate primum seipsum, deinde proximos propter Deum et in Deo diligere debemus. Unde duplex dilectionis praeceptum Christi in unum praeceptum caritatis reducitur. Caritatis tamen — ut et aliae accidens habet. Quod constituunt: alique qualitates hominum, per quas isti v.g. boni cives vel propria membra familiae efficiuntur; praeterea res, quae ut (pecunia, domus, pulchrum vehiculum) nobis ad bene vivendum in terra deserviunt. Accidente enim cum obiecto primario et secundario coniungi possunt.

Attamen Doctor Angelicus primatum virtutis caritatis in sua ethica etiam per hoc ostendit, quod eandem formam omnium virtutum nominat. Non entitative — ut vult W. Urmanowicz et etiam Żychliński — quasi ipsa vera forma aliorum virtutum fiat, sed — ut bene animadvertit C. Mazzella SJ — analogice. Est enim hoc, a quo omnes aliae virtutes vim et adaptationem ad finem ultimum hauriunt. Ita sola caritas nostris actionibus valorem ad vitam aeternam dare potest. Unde nomen „mater“ accipitur. Dirigens autem alias virtutes ad Deum ut ultimum finem motorem earum iuste nominat.

His omnibus perpensis recte de primatu virtutis caritatis in ethica s. Thomae asserendum est.