

O. WŁADYSŁAW KAMIL SZYMAŃSKI O. P.

MAKSYMALIZM ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
W ŚWIETLE NAUKI ŚW. TOMASZA Z AKWINU
O OBOWIĄZKU DOSKONAŁOŚCI¹

Wiele już rozważań poświęcono na temat doskonałości chrześcijańskiej. W związku z tym wystarczy przypomnieć przynajmniej takie najważniejsze pozycje naukowe (nie mówimy tu o ujęciach ascetyczno-popularnych) w tej dziedzinie, jak dzieło O. R. Garrigou-Lagrange, pt. *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d. Aquin*², O. A. Gmurowskiego, pt. *Doskonałość chrześcijańska*³ oraz całą serię artykułów, które ukazywały się stale na przestrzeni 10 lat (od 1923—1933 r.) w związku z subtelną i żywą dyskusją między różnymi autorami odnośnie doskonalszych czynów ludzkich⁴.

¹ W nauce św. Tomasza materiału o obowiązku doskonałości należy doszukiwać się przy ogólnym pojęciu samej doskonałości, a to przeważnie w tych dziełkach, jak: rozprawa: *De perfectione vitae spiritualis* i z nią związane opracowanie: *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, jak dalej traktat o miłości w 2-2-ae *Summy teologicznej* (q. 23—44) oraz tamże *De statu perfectionis* (qq. 183—189). Por. Chen u M. D., *Introduction a L'étude de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1950, pp. 291—294.

² Wyd. w Saint Maximin 1923.

³ Wyd. w Gnieźnie 1934.

⁴ Por. „Bulletin Thomiste“, Le Saulchoir, 1—3 (1924—26), nr 258—263; 4—6 (1927—29), nr 423—430; 7—10 (1930—33), nr 976—983.

Dzięki więc tym i wielu jeszcze innym pracom⁵, zagadnienie doskonałości było już dotąd z różnych stron omawiane. Jednakże wobec ogromu materiału, niektóre punkty tego zagadnienia nie zostały jeszcze dość jasno postawione.

Dlatego też, w tym wypadku chcemy właśnie jeden z takich punktów doskonałości chrześcijańskiej naświetlić, trzymając się najpewniejszej drogi a mianowicie myśli Doktora Powszechnego⁶. Chcemy wykazać, że doskonałość, chociaż objęta jest nakazem i obowiązkiem, to jednak wcale z tej racji, nie oznacza *minimalizmu* życia moralnego⁷, owszem gwarantuje jego *maksymalizm*. Doskonałość bowiem skłania do tego, by czynić zawsze jak najlepiej, skłania nawet do heroizmu i wcale nie ogranicza naszego postępowania do tego, by jedynie nie czynić źle, czy też, by tylko czynić dobrze⁸.

⁵ Por. Fonck A., *Perfection chrétienne*, D. T. C. XII B, 1219—1251; Marchetti O., *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tomaso*, „Gregor.“, 1 (1920) 41—77; tenże, *Due sensi della parola perfezione*, tamże, 286—298; Zimmermann O., *Vom Wesen der Vollkommenheit*, „Zeitschr. für Kath. Th.“ 49 (1925), 387—401; Tenże, *Die Pflicht zur Vollkommenheit*, tamże, 516—528; Lemonnyer A., *La vie humaine, trad. de la Somme Théol.* 2—2, q. 179—189, Paris 1926; Desnoyers A., *L'essencé de la perfection chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*, „Rev. de L'Université d'Ottawa“, 5 (1935) 57—68; 138—155.

⁶ Por. Ramirez I. M., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952.

⁷ Tak należałoby mniemać według Suareza, który twierdzi, że do wypełnienia nakazu miłości i doskonałości wcale nie potrzeba nadzwyczajnych czynów, co więcej nie potrzeba nawet unikać tzw. „niedoskonałości“, jak też i grzechów lekkich. Por. tenże, *De Statu perfectionis*, r. 9, nr 15—16.

⁸ Por. Richard Th., *Le perfetiorisme et S. Thomas*, „Rev. Th.“, 33 (1928) 1—26; 276—281; 555—565. Na tej podstawie, iż doskonałość skłania nie tylko do czynienia tego, co dobre, ale co więcej do czynienia zawsze tego, co lepsze, przyjęło się, chyba za myślą św. Tomasza, rozróżnienie doskonałości zwykłej (*quoad esse*) i wyższej (*quoad bene esse*)

To wyjaśnienie, którego się tu podejmujemy, zasadniczo polega na ustaleniu stosunku doskonałości chrześcijańskiej do tego przede wszystkim, co nakazane, czyli do przykazań a następnie do tego, co doradzone, a co wiąże się z pojęciem rad ewangelicznych.

1. DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W ŚWIETLE PRZYKAZAŃ

Moralna doskonałość jest dla człowieka czymś naturalnym i niejako samorzutnym. Wprawdzie nie w znaczeniu jakiejś instynktownej konieczności tak, by każdy ją nabywał niezależnie od swej woli. Jest ona czymś naturalnym o tyle, o ile idzie po linii tendencji i potrzeb naszej rozumnej natury ludzkiej, tzn. o ile z istoty swej wiąże się z naturalnym dążeniem człowieka do celu ostatecznego⁹. Wszakże mimo to polega ona na świadomym i dobrowolnym dążeniu człowieka do właściwego mu celu, czyli zależy jednak od woli ludzkiej, jako moralna i jako w pełni ludzka¹⁰. Nie oznacza to bynajmniej, iż z tego powodu jest ona dowolna tak, by można jej było zaniechać. Związana z najistotniejszymi tendencjami rozumnej natury człowieka, z najważniejszą sprawą jego życia, z ostatecznym jego celem, z jego sensem istnienia, z jego szczęściem, nie może być pominięta i zaniedbana.

(3 Sent. d. 29, q. 1, a. 8, qc. 2). Jednakże nie oznacza to, jak począwszy od XVII w. niektórzy zwykli mniemać, by doskonałość zwykła, jako ascetyka, dostępna była dla wszystkich, wyższa natomiast, jako mistyka, miała być przeznaczona tylko dla niektórych, szczególnie wybranych (Por. Garrigou-Lagrange R. o. c. s. 190).

⁹ Por. 1—2, q. 1, a. 1, 2, 4, 7, q. 5, a. 8. Doskonałość bowiem, jak pisze św. Tomasz, to osiągnięcie właściwego celu; *Unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio* (1, q. 103, a. 1), por. 2—2, q. 184, a. 1.

¹⁰ Por. 1—2, q. 1, a. 2, 3; 2—2, q. 23, a. 8.

Z racji więc chyba tej swojej ważności i swego naturalnego charakteru moralna doskonałość człowieka objęta jest wyraźnym nakazem i obowiązkiem. Wynika to z następujących wypowiedzi samego Chrystusa:

Najpierw, z napomnienia, wyrażonego słowami: „Bądźcie doskonali, jako Ojciec Wasz niebieski”¹¹.

Następnie, z rozmowy z młodzieńcem, który pyta, co czynić, aby być doskonałym a Chrystus odpowiada, iż przede wszystkim trzeba zachować przykazania, (choć ponadto trzeba iść także i za tym, co doradzone)¹².

Jeśli więc, przedmiotem doskonałości istotnie jest zachowanie przykazań, jak powiada św. Tomasz, (a tylko drugorzędnie zachowanie tego, co doradzone)¹³, to także i sama doskonałość, jak stąd wynika ma charakter nakazu i obowiązku.

W końcu, obowiązek doskonałości chrześcijańskiej wypływa ściśle z nakazu miłości. Skoro bowiem miłość, z jednej strony, jest tak nierozzerwalnie związana z doskonałością chrześcijańską, iż decyduje o jej istocie, jednocząc człowieka z właściwym mu celem ostatecznym, czyli z Bogiem¹⁴. Co więcej, skoro ta sama miłość jest ujęta przez Chrystusa wyraźnym przykazaniem¹⁵, to prosty stąd wniosek, że i doskonałość podpada pod to samo przykazanie i jest obowiązująca, tak samo jak i miłość.

¹¹ Mt. 5, 48.

¹² Mt. 19, 16—21.

¹³ *Per se quidem et essentialiter perfectio christianae vitae consistit in praeceptis... secundario autem et instrumentaliter in consiliis* (2—2, q. 184, a. 3).

¹⁴ „Miejcie miłość, która jest zawiązką doskonałości“ (Kol. 3, 14); *Secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae* (2—2, q. 184, a. 1); *Caritas enim est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae vitae... (et) unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem qui est ultima rei perfectio* (tamże).

¹⁵ Mt. 22, 36—38.

Dzięki temu ścisłemu powiązaniu doskonałości z miłością, ujętą przykazaniem, nie tylko daje się stwierdzić wyraźnie istnienie obowiązku tej doskonałości, lecz ponadto zakres tego obowiązku, tzn., jak daleko on sięga, tj. czy kryje on w sobie minimalizm, czy też maksymalizm wymagań. W przykazaniu bowiem dokładnie określony jest zakres i wielkość miłości. Stąd tym samym dokładnie określony jest zakres obowiązku doskonałości. Albowiem tak, jak każde przykazanie, tak też i przykazanie miłości wyznacza to, co trzeba uczynić, jak trzeba uczynić i ile trzeba uczynić, by je zachować i spełnić obowiązek¹⁶. I to właśnie określa zakres doskonałości chrześcijańskiej. Dlatego też św. Tomasz z tych racji powiada, że doskonałość wiąże się istotnie nie tylko z miłością, ale i z przykazami¹⁷.

Czyn, na który wskazuje przykazanie miłości, określony jest zarówno przedmiotowo, czyli w znaczeniu skierowania — dokąd ma zmierzać, jak i podmiotowo, czyli z jaką siłą należy skutecznie owo działanie. W ten sposób przeto ujęty jest zakres doskonałości chrześcijańskiej, która z natury swej, mając charakter dynamiczny, jako dążenie, jako zjednoczenie człowieka z celem ostatecznym, tj. jako zaktualizowanie wszelkiej jego możliwości¹⁸, w przykazaniu miłości właśnie znajduje wierne swoje określenie.

Czyn miłości z istoty swej skierowany jest ku największemu dobru. Przykazanie miłości wskazuje wyraźnie, że tym dobrem, że najwyższym celem człowieka jest sam Bóg. On jest pierwszorzędnym przedmiotem tego nakazu, wobec któ-

¹⁶ *Lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinantur ad communicationem cum Deo... et per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum* (1—2, q. 100, a. 2); por. 2—2, q. 44, a. 2 i ad 1.

¹⁷ *Essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate... et in praeceptis* (2—2, q. 184, a. 3).

¹⁸ Por. 1, q. 4, a. 1; 1—2, q. 1, a. 5; 2—2, q. 184, a. 1; *De perf. vitae spirit.* c. 1.

rego, jak pisze Doktor Anielski, nie może być wahań i niezdecydowania, gdyż człowiek nie może pominąć tego, co jest dlań w życiu zasadnicze i najważniejsze¹⁹. Dlatego przykazanie wskazuje przede wszystkim na obowiązek miłości Boga. On bowiem jest samym dobrem. W Nim jest źródło naszej doskonałości, wszak On może dokonać w nas pełnego zaktualizowania, jako bezwzględna pełnia wszystkich dóbr. Z Nim może człowiek nawiązać łączność poprzez miłość²⁰.

Przedmiotem przykazania jest także i bliźni. Wszakże nie jest on dla nas celem dążenia i dlatego nie jest on objęty przykazaniem pierwszorzędnie, lecz drugorzędnie²¹. Jest to już niejako wniosek z zasady ogólnej — miłości Boga. Miłość bliźniego bowiem jest raczej sprawdzianem i skutkiem nawiązania łączności z Bogiem²². Mieści się to wprawdzie w jednej i tej samej miłości, lecz podane są dwa odrębne nakazy, dla jasnego wyszczególnienia odrębnych przedmiotów, dla wskazania różnych aktów, o tyle, o ile Boga kocha się dla Niego samego, a bliźniego tylko ze względu na Boga²³. Miłość bliźniego więc to jakby tylko jedna z cech miłości Boga. I o tyle nakaz ten jest związany z naszą doskonałością, o ile płynie z jednej i tej samej cnoty. Nie stanowi wszakże istoty doskonałości, lecz jedynie wiąże się z nią drugorzędnie.

Przykazanie miłości Boga wskazuje również podmiotowo na wielkość czynu kochania, skoro poleca miłość Boga nade wszystko²⁴. Forma ta zda się wymagać czegoś niemożliwego

¹⁹ 2—2, q. 44, a. 1, 2; Por. q. 184, a. 3.

²⁰ *Finis autem spiritualis vitae est ut homo uniaturo Deo quod fit per caritatem* (2—2, q. 44, a. 1); por. 1—2, q. 2, a. 8.

²¹ *Consistit perfectio christianae vitae in caritate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi* (2—2, q. 184, a. 3).

²² Por. tamże, q. 44, a. 2, 3.

²³ Tamże, a. 2, ad. 1.

²⁴ Tamże, a. 4, 5.

i nakładać obowiązek ponad siły człowieka. Mieści się w niej bowiem wprost niezmierną rozpiętość.

Niemożliwością jednak jest, by kochać Boga tak, jak On może być kochany. Również niemożliwe jest na ziemi, by miłować Boga stale aktualnie, skoro są pewne konieczne sprawy tego życia, które właśnie przerywają aktualną miłość. Wówczas może ona pozostać tylko wirtualnie, czyli jako stadium działania, skierowania i dążenia ku Bogu, dzięki uprzedniemu zapoczątkowaniu tego przez aktualny kontakt i zwrot człowieka do Boga ²⁵.

Niemożliwe jest także, by przykazanie miłości Boga nade wszystko domagało się jej od razu w najwyższym stopniu. Wówczas doskonałość polegałaby na jednym tylko akcie miłości, co przeczyłoby możliwości jej rozwoju, a nakaz sam czyniłoby niemożliwym do wypełnienia.

Nie taka jest przeto myśl przykazania. A stąd nie w ten sposób ma się wyrażać nasz czyn doskonałości. Mimo to jednak miłość nasza, odnosząc się do nieskończonego Boga, musi mieć w sobie coś z nieskończoności. Trzeba kochać Go nade wszystko, gdyż, jak wyraża się św. Tomasz, trzeba Boga kochać „jako najwyższy, ostateczny cel nasz” ²⁶. Co więcej, miłość taka, Boga nade wszystko, jest obowiązująca, tzn. nie pozostawiona nam jako coś dowolnego, lecz nakazana do praktykowania pod grozą nieposłuszeństwa Bogu.

Nie wszystkie sposoby miłowania Boga nade wszystko są możliwe człowiekowi na ziemi. Najpierw jednak, jak powiada Akwinata, przynajmniej powinno się usunąć absolutnie to, co

Por. Cathrein V., *Gottesliebe und Verdienst nach dem Lehre des H. Thomas v. Aquin*, „Zeitschr. für Ascese und Mystik“, 6 (1931) 15—32.

²⁶ *Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quaedam fuit designanda circa praeceptum de dilectione Dei* (2—2, q. 44, a. 4).

godzi wprost w miłość bożą²⁷. Innymi słowy, kochać Boga nade wszystko to znaczy, nie popełnić ani jednego a zarazem wykluczyć wszystkie grzechy ciężkie, które wyraźnie Bogu się sprzeciwiają i zrywają z Nim miłosne zjednoczenie²⁸. To jest raczej negatywny moment miłości Boga nade wszystko, moment, który przynajmniej w znaczeniu oswobodzenia się z wszystkich grzechów, ma odpowiadać niezmierzonej rozpiętości przykazania.

Do tego, jak podkreśla Doktor Anielski, konieczne jest zachowanie całego dekalogu²⁹, co właśnie w Starym Testamencie stanowiło o doskonałości³⁰. Dziś podobnie w zachowaniu dziesięciu przykazań upatrują doskonałość ci, którzy naukę o moralności chrześcijańskiej zacieśniają jedynie do unikania grzechu³¹. Tymczasem nie wynika to bynajmniej z nauki św. Tomasza, mimo, iż domaga się on związku z zachowaniem nakazu miłości, przestrzegania wszystkich innych przykazań.

Zachowanie dekalogu jest konieczne do doskonałości w tym znaczeniu, iż konieczne jest do zachowania samej miłości, która istotnie decyduje o doskonaleniu tak, że kto nie przestrzega przykazań, nie posiada też miłości i doskonałości. Nakazy dekalogu mają chronić samą miłość od utraty, usuwając wszystko, co się jej sprzeciwia i z czym ona nie może współistnieć. Mają przeto znaczenie negatywne przy doskonałości, zachowując miłość od przeszkód, jakimi są grzechy ciężkie³². Chociaż więc same one nie tworzą istoty doskonałości, są jednak, jak

²⁷ *Perfectio potest in hac vita haberi inquantum ab effectu hominis excluditur omne illud quod caritati contrariatur sicut est peccatum mortale* (tamże, q. 184, a. 2); por. a. 3.

²⁸ Tamże, q. 44, a. 4, ad 2.

²⁹ 1—2, q. 100, a. 10, ad 2 i ad 3.

³⁰ Por. Rodz. 6, 9; Ekk, 44, 17; por. 1—2, q. 100, a. 3, a. 12.

³¹ Por. G m u r o w s k i A., *Doskonałość chrześcijańska*, s. 127.

³² *Praecepta alia ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest* (2—2, q. 184, a. 3).

pisze Desnoyers, koniecznymi jej warunkami (*conditiones sine qua non*)³³, podobnie, jak poza miłością, wszystkie inne cnoty, z których wiele łączy się z przykazaniami³⁴. Ponadto z drugiej strony, spełnianie przykazań jest sprawdzianem i oznaką życia miłości, która je nakazuje³⁵.

Czyn miłości Boga nade wszystko, zawarty w przykazaniu, posiada również moment pozytywny. Jest nim dodatnie i zasadnicze nastawienie na Boga. Wyraża się to najpierw w charakterze pewnego impulsu, który skłania do zachowania praw dekalogu. Jest to więc racja, od której pośrednio zależy także i moment negatywny doskonałości. Jest to mianowicie motyw wskazujący, dlaczego człowiek ma unikać każdego i wszystkich grzechów; dlaczego ma przestrzegać przykazań; dlaczego ma zachować miłość. Ten pozytywny czyn miłowania polega na tym, że człowiek wybiera stale Boga; wybiera Go ponad wszystko inne, gdyż ocenia Go nieporównanie wyżej, niżli wszystkie stworzenia. Taką jest miłość Boga ponad wszystko czyli, jak się mówi w teologii, „miłość” *appretiative summa*. Jest ona zarówno początkiem, jak też i ostatecznym uzasadnieniem całego życia duchowego. Dlatego też ten właśnie moment jest głównym przy doskonałości chrześcijańskiej. Najważniejszym więc przeto jest tu nie tyle unikanie grzechów, ile wyraźne dążenie do Boga, ujawniające się w skierowaniu doń wszystkiego, kim się jest, co się posiada i co się czyni³⁶.

Tę subiektywną miłość Boga ponad wszystko Doktor Anielski naświetla szczegółowo w ten sposób, iż wyjaśnia sens stopniowania jej intensywności, co również zawarte jest w przykazaniu.

³³ L. c. s. 143.

³⁴ Por. 2—2, q. 44, a. 2 ad 1; a. 4; 1—2 q. 100, a. 2.

³⁵ *Omnia praecepta decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad prima principia* (1—2, q. 100, a. 3 ad 1); por. 2—2, q. 44, a. 1, ad 3.

³⁶ *Deus est diligendus sicut finis ultimus ad quem omnia sunt referenda* (2—2, q. 44, a. 4).

Kochać Boga nade wszystko to kochać Go „z całego serca”, czyli kierować do Niego wszystko, jako do celu ostatecznego; to kochać Go „ze wszystkich myśli”, czyli uznając swym rozumem to, co On objawił; to kochać Go „całą duszą”, podporządkowując każdą miłość miłości bożej; to „z całej mocy” Go kochać, obejmując miłością wszystkie sprawy zewnętrzne, w których zawierają się jeszcze wszelkie inne Jego nakazy; to kochać Go całą osobowością i całym swoim postępowaniem³⁷. Na tym oto wszystkim polega czyn miłości, ujęty przykazaniem. Gdyby jednak tego ktoś nie spełnił, tym samym straciłby samą miłość. Stąd więc jasne jest, że mowa tu o minimum miłowania Boga nade wszystko³⁸.

Jest to ważny moment przy zagadnieniu doskonałości chrześcijańskiej, gdyż wyjaśnia, dlaczego przykazanie miłości, według św. Tomasza, łączy się z samą istotą doskonałości. Podczas gdy bowiem ta ostatnia wskazuje na czyn miłowania Boga, to przykazanie wyznacza właśnie minimum tego czynu; pozwala uchwycić to, czego i ile potrzeba, by można mówić, iż zaistniała rzeczywiście osobista łączność człowieka z Bogiem, iż świadomie została zapoczątkowana doskonałość (*quoad esse i quoad speciem*)³⁹.

To minimum miłowania Boga nade wszystko, skoro nakazane jest pod utratą samej miłości, przeto jest konieczne do zachowania przykazania i równocześnie konieczne jest do doskonałości. Do takiej więc miłości Boga nade wszystko każdy jest zobowiązany, bo tyle potrzebne jest do zbawienia. Chodzi o to, by przynajmniej mieć miłość, czyli by nie tylko jej nie stracić, lecz owszem by ją zachować zarówno przez wyklucze-

³⁷ Por. tamże i a. 5.

³⁸ *Est autem infimus dilectionis gradus ut nihil supra eum, nihil contra eum, aut aequaliter ei diligatur; a quo gradu perfectionis qui deficit nullo modo perfectionem divinae dilectionis attingit* (2—2, q. 184, a. 3 ad 2).

³⁹ 3 *Sent.* 29, q. 1, a. 8, qc. 2.

nie grzechów ciężkich (negatywnie), jak i przez wypełnienie wszystkich przykazań (pozytywnie) ⁴⁰.

Praktycznie tedy taki co najmniej winien być akt miłowania Boga u tych, którzy, będąc w stanie łaski uświęcającej, rozpoczęli samodzielne używanie rozumu, czyli stali się świadomi dążenia do celu nadprzyrodzonego, jak i u tych, którzy otrzymali łaskę, będąc już zupełnie świadomi swego postępowania moralnego ⁴¹.

Tyle potrzeba i tyle wystarczy do istoty doskonałości chrześcijańskiej na ziemi. Z tej też racji św. Tomasz słusznie podkreśla, że do wypełnienia obowiązku, płynącego z przykazania, nie potrzebny jest największy akt miłości, lecz wystarczy jakikolwiek, wystarczy przynajmniej uniknąć grzechu ⁴². Już to bowiem decyduje o osobistym skierowaniu się człowieka ku Bogu; już to świadczy, iż rozpoczęło się dążenie do Boga — świadoma z Nim łączność przyjaźni, co jest dla doskonałości istotne. Co więcej, wydaje się, że do doskonałości wystarczy choćby jeden jedyny akt miłości bożej, na co wskazuje już to samo jej pojęcie, skoro moralna doskonałość najogólniej to przejście z możności miłowania (*habitus infusus caritatis*) do czynu; już to wskazuje na to i przykazanie miłości, które nie co innego zaleca, jak właśnie akty miłowania.

Św. Tomasz zaznacza, że to wszystko składa się na tzw. doskonałość wystarczającą (*sufficientiae*); konieczną do zbawienia, a stąd minimalną ⁴³.

⁴⁰ *Perfectio potest in hac vita haberi inquantum ab effectu hominis excluditur amne illud quod caritati contrariatur, sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione caritas esse non potest. Unde est de necessitate salutis (2—2, q. 184, a. 2).*

⁴¹ Por. *De n. z.* 814; *4 Sent.* d. 9 q. 1, a. 5, ad 4; 1—2, q. 89, a. 6, ad 3; q. 80, a. 9, ad 3.

⁴² *Non efficitur transgressor praecepti aliquis ex hoc quod non optimo modo impleat, sed sufficit quod quocumque modo impleat (2—2, q. 184, a. 3, ad 2).*

⁴³ *3 Sent.* d. 29, q. 1, a. 8, qc. 2.

To właśnie rodzi zasadniczą trudność. Jeśli bowiem do tego, by zaistniała doskonałość wystarczy zachowanie przykazania miłości w ten sposób, by jej nie stracić, czyli krótko, jeśli wystarczy poprzestać na unikaniu grzechów śmiertelnych, jeśli na ziemi taki, najniższy stopień miłowania stanowi istotę doskonałości moralnej, to takie stanowisko oznacza minimalizm życia. To zaś byłoby zaprzeczeniem i samej doskonałości, która ze swej natury wskazuje wyraźnie na maksymalizm, gdyż w najogólniejszym swoim pojęciu oznacza to, co nie pozostawia niczego do życzenia (*cui nihil deest*)⁴⁴.

Co więcej, jeśli tylko tyle mieści się w przykazaniu miłości, jak stwierdziliśmy wyżej, by nie stracić jej przez grzech ciężki, to w takim razie wydaje się, że wszystko, co jest ponad to, już nie obowiązuje, czyli jest raczej tylko doradcze, zestawione do woli każdego⁴⁵, najwyżej może objęte jest poczuciem osobistej szlachetności⁴⁶. Zasadniczo więc chyba można by to pominąć, nie zachować, zlekceważyć. Tak właśnie byłoby z grzechami lekkimi i z samym rozwojem życia duchowego. Tu oto dotykamy najtrudniejszego punktu całego zagadnienia.

Rozwiązania trudności należy się doszukiwać w rozróżnieniu, uczynionym przez św. Tomasza z Akwinu, między doskonałością zwykłą (*quoad esse*) a doskonałością *quoad bene esse*, którą najlepiej nazwać wyższą. Obie, powiada on, są obowiązujące, lecz obowiązek ten jest różny. Albowiem, podczas gdy pierwszą należy zawsze mieć (*tenetur eam habere*) to także i o drugą należy się ciągle starać (*tenetur tendere*), o tyle

⁴⁴ *Importat perfectio quandam universalitatem* (2—2, q. 184, a. 2); por. 1, q. 4, a. 1.

⁴⁵ *De quolibet bono meliori dantur consilia* (2—2, q. 32, a. 5, fin.); *Est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius, cui datur* (1—2, q. 108, a. 4).

⁴⁶ Por. Richard Th. *Le perfectionisme*, s. 1—26.

mianowicie, o ile tamtą trzeba bezustannie wzmacniać i rozwijać⁴⁷.

Wprawdzie do istoty doskonałości (w znaczeniu wyżej omówionym) wystarczy już minimum dynamizmu miłowania; wystarczy tylko unikać grzechów ciężkich, by te nie zniweczyły samej miłości, nie znaczy to wszakże, iż na tym zupełnie wyczerpuje się doskonałość. Nie można bynajmniej w tym dopatrywać się podstaw do minimalizmu życia chrześcijańskiego. Albowiem wcale nie można poprzestać na jednym akcie miłości, który rozpoczyna wprawdzie doskonałość, lecz skoro po nim nastąpiłaby beczynność, tym samym równałoby się to zaprzeczeniu doskonałości. Wszak ta wyraża się na ziemi w stałym dynamizmie dążenia ku Bogu, aktualnie, czy też przynajmniej wirtualnie. Doskonałość nie stawia człowieka na jakimś martwym punkcie. Nie ogranicza tylko do unikania grzechów ciężkich a zostawia swobodę popełniania lekkich. W tym życiu, mówi św. Tomasz, wnosi ona nieustanne zbliżanie się ku Bogu, jako celowi ostatecznemu. Dlatego nie pozwala poprzestać na jakimś jednym i tym bardziej najniższym stopniu miłowania Boga, zawiera ona w sobie nie tylko w ogólnym znaczeniu dynamizm dążenia, lecz również i dynamizm rozwoju, wzrastania⁴⁸.

Stąd też, mimo, iż św. Tomasz odróżnia od doskonałości zwykłej (*quoad esse*), istotnej, doskonałość wyższą (*quoad bene esse*), bynajmniej nie znaczy to, by ta ostatnia była tylko doradzona, by była tylko dodatkiem do tamtej, by była nieistotną, czyli by można ją było pominąć, zachowując jedynie zwykłą, wystarczającą, konieczną. Należy bowiem zaznaczyć, iż doskonałość nazwana została wyższą (*quoad bene esse*) tylko ze względu na jej stosunek do minimalnej, stanowiąc

⁴⁷ 3 Sent. d. 29, q. 1, a. 8, qc. 2.

⁴⁸ *Perfectio viae non est perfectio simpliciter et ideo semper debet crescere* (2—2, q. 24, a. 8, ad 3).

mianowicie jej dalszy etap, jej rozwój. Jednakże, obie one należą istotnie do ścisłego, ogólnego pojęcia doskonałości chrześcijańskiej. Jedna wnosi minimum miłości, której nie można nigdy stracić, lecz zawsze trzeba posiadać, druga oznacza dynamizm dążenia i wzrastania w miłości, o co właśnie trzeba bezustannie zabiegać.

Uzasadnienie takiego ujęcia, już to płynie z samej natury doskonałości, która nie podlega żadnym ograniczeniom (*cui nihil deest*), już to ponad to zawarta jest w przykazaniu miłości. Przykazanie bowiem, obok tego, że zobowiązuje, by nie popełnić grzechu śmiertelnego i tak przynajmniej zachować miłość, poza tym jeszcze skłania człowieka do ciągłego dążenia ku Bogu, a tym samym do ciągłego wzrostu i rozwoju duchowego. Wszak nakazana jest miłość, a ta posiada wewnętrzną, wprost nieskończoną na ziemi prężność, czyli domaga się stale wzrastającego dynamizmu, ciągle wzrastającej i n t e s y w n o ś c i⁴⁹. Do celu ostatecznego, do Boga nigdy nie można zbliżyć się za bardzo i nigdy w tym nie może być końca. Miłość nie ma tu miary swego rozwoju, a kto by tego zaprzestał, tym samym już zszedł z drogi doskonałości⁵⁰.

Dlatego też w miłości a tym samym i w przykazaniu, które je obejmuje, mieści się nie tylko to, by uniknąć grzechów śmiertelnych i miłość zachować, lecz mieszczą się również wszystkie jej stopnie, nie wyłączając heroizmu a nawet do-

⁴⁹ *Caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas, virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligentur sed etiam secundum intensiorem actus ut magis vel minus aliquid diligatur* (2—2, q. 24, a. 4, ad 1); por. ad 3; a. 7.

⁵⁰ 2—2, q. 24, a. 7, *sed contra. In dilectione Dei non potest accipi modus... sed quanto plus attingitur regula tanto melius est.* (Tamże, q. 27, a. 2).

skonałości niebian⁵¹. Myśl tę można wyczytać z zestawienia dwu napomnień Chrystusowych mianowicie; co do miłości: „Będiesz miłował Pana Boga Twego (nade wszystko)”⁵² oraz co do doskonałości: „bądźcie doskonali jako Ojciec Wasz niebieski”⁵³.

Doskonałość przeto poprzez miłość, ujętą przykazaniem wyraźnie, jest tak jak ona w całej pełni, w całej swej rozciągłości obowiązująca tak, iż niczego w niej nie można zaniechać, pominąć, zlekceważyć. Albowiem myślą bożą, ukrytą w przykazaniu, jest to, by niezawodnie złączyć nas ze sobą. Otóż, kto unika grzechu, już przez to ochrania miłość od utraty. Spełnia więc w ten sposób minimum obowiązku. Zasadniczo jest zjednoczony z Bogiem, co więcej właściwie rozpoczął już osobisty zwrot ku Bogu, czyli rozpoczął doskonałość i o tyle zachował przykazanie. Jednakże, gdyby tylko na tym poprzestał, nic więcej nie czyniąc, gdyby zaniedbał dalszego dążenia, wzrastania i rozwoju, znaczyłoby to, iż przykazanie nie zostało wypełnione całkowicie, tak jak można i trzeba je wypełnić. Bóg bowiem zamierzył złączyć nas ze sobą nie tylko w najniższy sposób i jednorazowo, lecz jak najdoskonalej i na zawsze⁵⁴. Zanim jednak jeszcze to nastąpi w pełni, w niebie, trzeba ciągle przestrzegać przykazania miłości na ziemi tak, jak potrafimy tylko, by w ten sposób stale dążyć do jak najdoskonalszego zjednoczenia, przybliżając się do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem. Tylko w ten sposób zostanie w całości wypełnione przykazanie, obejmujące zarówno tzw. doskonałość zwykłą (*quoad esse*), jak i dosko-

⁵¹ *Perfectio autem divinae dilectionis universaliter cadit sub praecepto ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto* (tamże, q. 184, a. 3, ad 2).

⁵² Mt. 22, 37.

⁵³ Mt. 5, 48.

⁵⁴ *Plene et perfecte in patria implehitur hoc praeceptum. In via imperfecte* (2—2, q. 44, a. 6).

nałość wyższą (*quoad bene esse*), z których pierwszą trzeba bezustannie posiadać a o drugą ciągle się starać, rozwijając jej zawiązkę — miłość.

W myśl tak ujętego problemu doskonałości, jasne wydaje się stanowisko św. Tomasza co do pewnych, związanych z nim zagadnień, jak mianowicie sprawa grzechów lekkich i gorliwszych czynów miłości.

Otóż, jako pierwszy z tego wniosek, należy stwierdzić, że grzechy lekkie nie mogą mieć miejsca tam, gdzie chodzi o zdobywanie doskonałości chrześcijańskiej. Wynika to nie tylko z samej istoty doskonałości, która nie pozwala na istnienie żadnych braków (*cui nihil deest*), gdy tymczasem każdy, nawet najmniejszy grzech jest ze swej natury brakiem.

Poza tym, również wynika to, tym bardziej jeszcze, z istotnej dla doskonałości idei dążenia, ciągłego rozwoju i wzrastania. Przykazanie miłości bowiem o ile zobowiązuje do tzw. doskonałości *quoad esse*, o tyle bezpośrednio nie wyklucza grzechów powszednich. Są tu one jakby poza jej obrębem (*praeter legem*)⁵⁵, wszak tylko grzechy ciężkie ją usuwają. Jednakże, o ile przykazanie zobowiązuje ponadto do tzw. doskonałości *quoad bene esse*, o ile zobowiązuje do ciągłego dążenia ku Bogu, do bezustannego rozwoju, co wiąże się z intensywnością miłowania, o tyle właśnie wyklucza nawet i grzechy lekkie. Chociaż wprawdzie grzechy te nie sprzeciwiają się wprost samej miłości i o tyle mogą zasadniczo z doskonałością chrześcijańską współistnieć, to jednak mimo wszystko one z niej nie wypływają i nie można ich z nią godzić. Nie oznaczają same ze siebie wcale dążenia ku Bogu, raczej je opóźniają, przeszkadzają w nim, dysponują nawet do zupełnego zaniedbania moralnego, do upadku śmiertelnego. Dlatego więc, z tej racji

⁵⁵ *Loquitur communiter peccatum veniale est contra legem, licet magis proprie loquendo dicatur quod sit praeter legem* (Passerini P. M., *Comment. in 2—2*, q. 184, a. 3, nr 37).

nie powinny mieć zupełnie miejsca przy doskonałości, pojętej, jako dążenie do celu ostatecznego i wyrosłej z dynamizmu miłości, obowiązującej z przykazania.

A jak w świetle tej całej nauki należy zapatrywać się na gorliwsze czyny miłości (*actus ferventes*)?

Wydaje się, że w związku z nabywaniem doskonałości chrześcijańskiej, obowiązuje zawsze spełnienie czynu jak najgorliwszego, czyli nie niższego (*deficiens intensioni habitus*), nie równego nawet (*aequalis intensioni habitus*), ale intensywnością swoją proporcjonalnie wyższego od stopnia, posiadanej miłości (*excedens intensiorem habitus*)⁵⁶. Jeśli bowiem przy doskonałości obowiązuje nie tylko to, by nigdy nie utracić samej miłości, lecz i to także, by coraz bardziej ją rozwijać, by coraz więcej zbliżać się ku Bogu, w każdym czynie, w każdym momencie, zawsze, to do tego przecież potrzebne jest takie napięcie działania, któreby mogło rzeczywiście i skutecznie posunąć nas wyżej. Tego zaś nie można dokonać inaczej, jak tylko dzięki czynom jaknajgorliwszym⁵⁷. Stąd też słusznie chyba można wnioskować, że właśnie tylko takie czyny są przy doskonałości nakazane i obowiązujące.

W związku z tym stwierdzeniem rodzi się dalsze pytanie. Czy mianowicie spełnianie czegoś nie w najgorliwszy, ale w sposób mniej gorliwy, czyli nie z wyższą, lecz tylko z równą intensywnością do stopnia posiadanej miłości, jest dowodem nie wywiązania się z obowiązku i czy jest grzechem? Tak sądzą niektórzy teologowie, których by można nazwać skrajnymi maksymalistami⁵⁸.

1—2, q. 52, a. 3.

Non quilibet actu caritatis caritas augetur... sed in quantum homo promiscipit in actum ferventiorum dilectionis (2—2, q. 24, a. 6); por. 1—2, q. 52, a. 3.

⁵⁶ Por. Hugueny E., *Imperfection*, D. T. C., VII B, 1286—1298; Ranwez E., *Péché veniel et imperfection*, „Ephem. Th. Lov.“, 3 (1926) 177—200; 5 (1928) 32—49.

W myśl jednak wyraźnych wypowiedzi św. Tomasza trzeba sądzić inaczej. Oczywiście, że czyny mniej gorliwe (*minus ferventes*), lecz o mniejszej intensywności, niż stan posiadanej cnoty, stanowią niedoskonałości w znaczeniu grzechów lekkich. Usposabiają bowiem do upadku, jak zaznacza Doktor Anielski. Jednakże czyny mniej gorliwe, ale równe intensywnością natężeniu posiadanej miłości, choć są niedoskonałe w stosunku do najgorliwszych, to nie tylko że nie oznaczają grzechów, lecz co więcej są zasługujące, czyli przyczyniają się do wzrostu miłości a stąd do wypełnienia obowiązku doskonałości⁵⁹.

Czy nie natrafiamy tu na jakąś sprzeczność? W świetle bowiem poprzednio przedstawionych zasad św. Tomasza stwierdziliśmy, że tylko czyny najgorliwsze mogą rozwijać miłość i doskonałość chrześcijańską, stąd one właśnie wiążą się z obowiązkiem. Według zaś ostatnio podanych wypowiedzi już czyny mniej gorliwe to sprawiają.

⁵⁹ *Si intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum, sed magis ad diminutionem... si intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus... (tunc) disponit ad augmentum ipsius (1—2, q. 52, a. 3).* Tu byłaby podstawa do przyjęcia tzw. „niedoskonałości“ w zakresie moralnych czynów ludzkich. Nie oznacza to bynajmniej czegoś pośredniego między czynem grzesznym a czynem dobrym moralnie, gdyż nie ma obojętnych czynów konkretnie (1—2, q. 18, a. 9).

Pojęcie właśnie „niedoskonałości” moralnych da się zmieścić w tych dwu grupach. Jeśli bowiem czyn jest niższy intensywnością od stopnia posiadanej cnoty (*actus remissus*) to jest to wówczas niedoskonałość równoznaczna z grzechem lekkim. Dysponuje bowiem do utraty cnoty. Jeśli natomiast czyn jest tylko równy intensywnością posiadanej cnoty, to także może być uważany, jako „niedoskonałość“, wszakże już nie w znaczeniu grzechu, gdyż jest to czyn dobry, czyn gorliwy, lecz tylko w stosunku do czynu najgorliwszego, czyli wyższego od stopnia cnoty, dotąd posiadanej. (Por. Garrigou-Lagrange R., *Perfection chretienne*, pp. 530—533).

Chcąc wyjaśnić te, jak się wydaje, sprzeczne twierdzenia, niektórzy teologowie mniemają, że skoro czyny mniej gorliwe decydują o rozwoju doskonałości, to tylko one są tu potrzebne i są obowiązujące z przykazania, najgorliwsze natomiast są pozaobowiązkowe, czyli jedynie doradzone⁶⁰. Takie stanowisko jednak wskazuje na minimalizm życia chrześcijańskiego.

Na tym tle, jak wspomnieliśmy na początku, toczyła się żywa dyskusja przez wiele lat, pozostawiając jednak zagadnienie nadal otwartym. Sporu nie rozstrzygnięto najpierw chyba dlatego, że mieszano czyny gorliwsze tj. doskonalsze subiektywnie, czyli doskonalsze od strony intensywności działającego (co jest zawarte w obowiązku miłości), z czynami lepszymi obiektywnie, czyli z doskonalszymi od strony większej godności samych przedmiotów, które nie są ujęte przykazaniem i nie są obowiązujące, lecz doradzone⁶¹.

Poza tym również i dlatego dyskusji nie rozwiązano, gdyż za mało opierano się na podstawowych rozróżnieniach, podanych przez św. Tomasza, co do tego, jak czyny najgorliwsze a jak gorliwe tylko wpływają na rozwój doskonałości a stąd jak w odmienny sposób obowiązują.

W myśl bowiem nauki Doktora Anielskiego czyny gorliwe jedynie pośrednio przygotowują do wzrostu miłości i doskonałości chrześcijańskiej, o ile dorównując intensywności posiadanej cnoty, najpierw przynajmniej utrzymują ją w jednakim napięciu. Ponadto zaś, o ile spełnianie takich czynów, (podobnie jak kropla, spadająca ciągle na to samo miejsce) stanowi stałe gromadzenie potencjału tak, że w pewnym momencie nagle przewyższy dotychczasową intensywność cnoty i w ten sposób dopiero popchnie naprzód w rozwoju miłość

⁶⁰ Por. Richard Th., *Le perfectionisme...*; Garrigou-Lagrangé R., *Perfection chrétienne*, pp. 527 sv.

⁶¹ 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 8, qc. 2.

i doskonałość⁶². Właściwie więc o aktualnym rozwoju miłości, o faktycznym, rzeczywistym i bezpośrednim wzroście doskonałości stanowi dopiero czyn najgorliwszy (*excedens intensio-nem habitus*), choć przygotowuje do tego normalnie, w charakterze uprzedniej dyspozycji, zwykły czyn gorliwy.

Skoro więc inaczej czyny gorliwe a inaczej najgorliwsze decydują o wzroście miłości i doskonałości, stąd też inaczej one obowiązują.

Czyny najgorliwsze przeto obowiązują w ten sposób, by o nie się starać (*tenemur tendere*), a nie tak by faktycznie, od razu je wykonać pod grozą grzechu (*quvamvis non tenemur habere*). Obowiązują one, jak mówią tomiści, tak jak miłość, tzn. nie *ut materia*, lecz *ut finis*⁶³; nie aby je od razu posiadać w najwyższym stopniu, lecz by się o to starać, dążąc nawet do heroizmu, który również objęty jest przykazaniem⁶⁴.

Czyny gorliwe zaś obowiązują jako rzeczywisty i wyraźny sprawdzian starania się o rozwój doskonałości, skoro dorównując intensywnością do stopnia posiadanej cnoty, pośrednio dysponują do nabycia wyższej intensywności, która to właśnie decyduje o aktualnym wzroście duchowym. Wyrazem przeto tego starania się o gorliwość i pośrednio o rozwój doskonałości jest to, jak podnosi św. Tomasz, by nie tyle;

1. nie sprzeciwiać się miłości, zachowując przykazania i unikając w ten sposób grzechów ciężkich, co dopiero stanowi tzw. minimalną doskonałość (*quoad esse*), którą każdy musi posiadać (*tenetur habere*); lecz by

⁶² 1—2, q. 52, a. 3.

⁶³ Garrigou-Lagrange R., *Perfection chrétienne*, pp. 530; por. 2—2, q. 184, a. 3, ad 2.

⁶⁴ *perfectio divinae dilectionis universaliter cadit sub praecepto, ita quod etiam perfectio patriae on excluditur ab illo praecepto* (tamże). Por. Lemonnyer A., *La vie humaine* (Somme Theol. trad. fr., Comment. in 2—2, q. 179—189), Paris 1926, App. I, p. 509, nr 30.

2. przynajmniej nie zaniedbać się w gorliwości przez niższą intensywność czynów, czyli przez grzechy lekkie; oraz

3. co więcej, by chcieć i usiłować zawsze uczynić jaknajgorzej. Albowiem, ktoby nie pragnął coraz więcej miłować Boga, ten nie spełniałby tego, czego domaga się sama miłość ⁶⁵.

Te stopnie nie grzeszenia i starania się o gorliwość są właśnie sprawdzianem rzeczywistych stopni, posiadanej doskonałości, co zgadza się z tradycyjnym podziałem trzech etapów życia duchownego, wprowadzonym przez św. Augustyna i św. Dionizego Pseudoareopagitę ⁶⁶. Idąc bowiem za nimi św. Tomasz powiada:

1. Ci, którzy unikają grzechów ciężkich i zachowują jedynie przykazania, to są tzw. początkujący (*incipientes*) w doskonałości (*perfectio quoad esse*).

2. Ci, którzy ponadto wystrzegają się także i grzechów lekkich spełniając zawsze czyny dobre — gorliwe, są już na poziomie doskonałości wyższej (*perfectio quoad bene esse*), jako postępujący (*proficientes*). Wszakże znajdują się jeszcze na drodze przygotowania do rozwoju duchowego (*dispositio ad augmentum*).

3. Ci wreszcie, którzy spełniają czyny najlepsze, najgorliwsze są już doskonali (*perfecti*), bo wyraźnie i najszybciej zbliżają się do Boga ⁶⁷.

Tak oto doskonałość chrześcijańska związana jest z maksymalizmem świadomego, jak najgorliwszego dążenia ku Bogu, co z racji miłości, jako jej istoty, objęte jest przykazaniem a nie tylko zostawione do woli każdego. Doskonałość nasza

⁶⁵ *Nolens esse melior non faceret quod exigit caritas* (Comment. in Hebr. c. VI, lect. 1).

⁶⁶ Por. Garrigou-Lagrange R., *Perfection Chrétienne*, pp. 205—210.

⁶⁷ *De perf. vitae spir.* c. 6; por. 1—2, q. 52, a. 3; 2—2, q. 24, a. 6, 7, 8, 9; q. 183, a. 4; 3 Sent. d. 29, q. 1, a. 8, qc. 2.

więc aż tak dalece jest obowiązująca. Jednakże przez to nie ogranicza i bynajmniej nie zacieśnia osobistej szlachetności człowieka, który nawet pod prawem pozostaje wolny, posiadając zawsze możność miłosnego a nie niewolniczego dążenia do Boga ⁶⁸.

2. DOSKONAŁOŚĆ A RADY EWANGELICZNE

Przy doskonałości chrześcijańskiej nie tylko ma miejsce to, co wprost ujęte jest przykazaniem, ale także i to, co zasadniczo jest poza nim, co jest doradzone. Tak jest z radami ewangelicznymi, które z natury swej są tym, co właściwie zostawione jest do woli każdego, choć także wiążą się z doskonałością o tyle, jak pisze św. Tomasz, o ile są jej narzędziami, pomocami i oznakami ⁶⁹.

Rada to pewien zakres czynności (spraw), które wzięte obiektywnie, są w porównaniu z innymi wyższej godności moralnej, czyli które z natury swej są bliższe celu ostatecznego, bliższe Boga, moralnie lepsze, jak np. lepszym jest spełnienie czynu pokutnego — umartwienia, niż beztroski spokój życia ⁷⁰. Św. Tomasz mówi o takich czynach, gdy rozróżniając, obok doskonałości zwykłej (*quoad esse*), pojęcie doskonałości wyższej (*quoad bene esse*), zaznacza, że ta ostatnia od strony swej intensywności obowiązuje nie tak jak zwykła (którą trzeba zawsze posiadać — *tenemur eam habere*), lecz tak. by się stale starać (*tenemur tendere*) o jej coraz większy rozwój. Natomiast

⁶⁸ *Perfectos amor magis quam debitum movet etiam in his quae debent* (3 Sent. d. 29, q. 1, a. 8).

⁶⁹ *Est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius, cui datur* (1—2, q. 108, a. 4); por. *De Verit.* q. 17, a. 3. *Pertinent ad perfectionem instrumentaliter et dispositive paupertas, continentia, abstinentia et alia huiusmodi* (2—2, q. 186, a. 2).

od strony zakresu, czyli od storny czynów, wziętych obiektywnie (*ut perfecta faciat*) doskonałość wyższa nie obowiązuje ani tak, by ją posiadać, ani tak, by o nią zabiegać⁷¹. Dotyczy bowiem czynów, które nie są zawarte w przykazaniach, czyli które właściwie nie są obowiązujące, lecz doradzone. Wszak nie wszystkie czyny cnót są objęte przykazaniami⁷².

Chociaż czynów doradzonych jest tyle, ile aktów cnót, nie związanych z przykazaniami, to wszystkie one dadzą się sprowadzić do, trzech rad, zwanych ewangelicznymi, jak ubóstwo, czystość i posłuszeństwo, których określenia można się dopatrywać w wezwaniu, rzuconym przez Chrystusa młodzieńcowi ewangelicznemu⁷³. Są one wymierzone, jak pisze św. Jan Ap. przeciw trzem skłonnościom naszej zranionej grzechem natury, jako lekarstwo na pożądliwość oczu, ciała i pychy żywota⁷⁴.

Na wyraźnym zobowiązaniu się do zachowania tych trzech rad (obok przykazań), polega przede wszystkim życie zakonne. Same one jednakże, pozostając z natury swej poza zasięgiem przykazań, nie są obowiązujące, a decydują jedynie, jak pisze Św. Akwinata, o tzw. doskonałości ponadkoniecznej (*superrogationis*)⁷⁵.

⁷⁰ Por. *Quodl.*, V, a. 19; *De Verit.* q. 17, a. 3; Garrigou-Lagrange R., *La mortification*, „*Vie Spir.*“, 6 (1925) 17 sv.

⁷¹ 3 *Sent.* d. 29, q. 1, a. 8, qc. 2.

⁷² *Non omnes actus virtutum sunt in praecepto* (2—2, q. 104, a. 2, ad 1); por. 1—2, q. 96, a. 3. *De quolibet bono meliori dantur consilia* (2—2, q. 32, a. 5).

⁷³ Mt. 19, 21; 16, 24; *Omnia consilia particularia ad illa tria reducuntur* (1—2, q. 108, a. 4).

⁷⁴ I J., 2, 16.

⁷⁵ *Alia est perfectio superrogationis, quando quis ultra communem statum inhaeret Deo, quod fit removendo cor a temporalibus et sic magis appropinquat ad patriam* (*Comment. in Philip.* c. 3, lect. 2). Jest ona jednym z dwu gatunków doskonałości wyższej, która obowiązuje z racji

Jaka jest racja ich istnienia? Otóż, tak jak przykazania wykluczają to, co sprzeciwia się miłości, podobnie rady usuwają ponadto przeszkody wykonywania jej aktów⁷⁶. Wprawdzie i bez zachowania rad można miłować Boga, (co zresztą jest obowiązkiem każdego), one jednak mają usuwać możliwości przywiązywania się do spraw codziennych. Ścisłe zamknięcie bowiem swego postępowania w ramach czynów obiektywnie doskonalszych, z natury swej ma ułatwiać miłość Boga. Wówczas niejako nie pozostaje już miejsca na takie czyny, przez które (z racji trzech pożądlivości) najłatwiej zejść na złą drogę. Co więcej, usuwa się niejako wątpliwości, co czynić, by bardziej kochać Boga, skoro zakres działania dokładnie określony jest i poza przykazaniami.

Poza tym rady pozytywnie pomagają w miłowaniu Boga, pozwalając człowiekowi całą siłą skierować się ku Niemu (*perfectius diligendum*)⁷⁷. Albowiem gdy nie ma przeszkód, nie tylko w formie grzechów lekkich, ale gdy nie potrzeba zwalczać oporów przywiązania się do rzeczy tego świata (*affectus temporalium*), to wówczas tym łatwiej, lepiej, prędziej i doskonalej może wzrastać miłość⁷⁸.

Taka jest racja ich bytu a stąd przeto zarazem taki jest sens życia zakonnego, które z jednej storny ani nie decyduje samo

intensywności czynów a nie obowiązuje co do wszystkich czynów obiektywnie wziętych.

⁷⁶ *Praecepta ordinantur ad removendum ea, quae sunt caritati contraria..., consilia ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis* (2—2, q. 184, a. 3).

⁷⁷ *Sicut per consilia homo proficit ad perfectius diligendum Deum et proximum ita etiam proficit ad perfectius observanda, quae de necessitate ad caritatem ordinantur* (*Contra Retrah.* c. 6).

⁷⁸ *Quanto deficit cupiditas, tanto plus crescit caritas* (*Comment. in Philip.* c. 3, lect. 2); *Quum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quod alia postponat* (*C. Gent.* 1. 3, c. 130).

przez się już o posiadaniu doskonałości (można bowiem mimo tego stanu faktycznie być grzesznikiem, nie zachowującym ani rad, ani przykazań⁷⁹, ani też z drugiej, nie zobowiązuje też do jakiejś wyższej i innej, niż chrześcijańska doskonałości, jak to się często mylnie sądzi⁸⁰. Dostarcza jedynie więcej pomocy, by łatwiej i szybciej zdążyć ku Bogu⁸¹.

Jeśli rady z natury swej są czymś „ponadkoniecznym” i nie obowiązują poza życiem zakonnym, stąd jasne, że normalnie chrześcijanin może je pominąć, może ich nie zachować i nie jest to wcale oznaką ani mniejszej doskonałości, ani jej brakiem⁸². Mimo to jednak św. Tomasz zaznacza, że w pewnych warunkach każdy ma obowiązek czynienia tego, co lepsze obiektywnie czyli, że istnieje obowiązek spełniania tego nawet, co zasadniczo jest tylko doradzone, tzn. co jest przedmiotem tych, czy innych rad. Stanowisko takie bynajmniej nie oznacza sprzeczności. Albowiem zasadniczo czyny te nie obowiązują, jako nie związane z przykazaniami, jako rady, wszakże i one obowiązują z racji intensywności miłowania. Na to św. Tomasz wyraźnie zwrócił uwagę przy ustalaniu pojęcia doskonałości wyższej (*quoad bene esse*), zaznaczając, jak to poprzednio podaliśmy, że nie obowiązuje ona do czynów lepszych obiektywnie (*ut perfecta faciat*), lecz do czynów gorliwszych (*ut perfecte diligat*).

Ale właśnie dzięki temu, że człowiek obowiązany jest zawsze wszystko czynić gorliwie i jaknajgorliwiej na mocy samej miłości⁸³, stąd też o tyle może mieć obowiązek pośrednio spełniania także czynów obiektywnie doskonalszych. Miłość bo-

⁷⁹ For. *Quodl.* 3, a. 7; 2—2, q. 186, a. 1, ad 4.

⁸⁰ (homo) *non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur* (tamże, a. 2).

⁸¹ *Consilia ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis* (tamże, q. 184, a. 3); por. Desnoyers A., a. c. s. 144 nn.

⁸² For. 3 *Sent.* d. 29, q. 1, a. 8, qc. 3, sol. 3.

⁸³ 2—2, q. 184, a. 3.

wiem może być tak silnie intensywna, że nawet i poza określonym przez przykazania zakresem, potrafi skłonić do wykonania różnych i wielkich zadań, np. do nie nakazanych czynów heroicznego męstwa⁸⁴. W takich wypadkach, gdyby człowiek tego nie wypełnił, popada wówczas w grzech, gdyż zaniedbuje to, co zostało nakazane przez samą miłość, mimo iż może odnosiło się to do czynu samego w sobie doradzonego.

Ponieważ jednak trudno odróżnić, kiedy to właśnie miłość domaga się wypełnienia czynów doradzonych, dlatego św. Tomasz podaje pewien odpowiedni sposób zachowania się wtedy, by to było dowodem, że chociaż nie zawsze z racji uzasadnionych faktycznie możemy spełnić czyny lepsze obiektywnie, to jednak zawsze gotowi jesteśmy pójść za nakazem miłości.

Sprawdzianem tego odpowiedniego nastawienia do czynów doradzonych jest to, by:

1. nie sprzeciwiać się im i nie pogardzać nimi, ale co więcej,
2. duchowo być zawsze gotowym i nawet chcieć uczynić to, co przedmiotowo lepsze.
3. O ile to możliwe także należy się starać, by to rzeczywiście wykonać⁸⁵.

⁸⁴ Por. 2—2, q. 124, a. 3; *Quodl.* 4, a. 19 i 20.

⁸⁵ *Ad perfectionem quae est secundum obiecta non tenetur simpliciter quis neque tendere, neque eam habere, sed tenetur eam non contemnere, nec contra eam se obfirmare* (3 *Sent.* d. 29, q. 1, a. 8, qc. 2); *Homo tunc est perfectus quando est paratus ad omne bonum necessarium et superrogationis* (*Comment. in II Tim.* c. 3, lect. 3); *tenentur quidquid boni possunt* (2—2, q. 186, a. 2); *tendere quantum possibile est* (tamże, q. 44, a. 3); *Non tenetur homo ad meliora quantum ad actum, sed quantum ad affectum* (*Comment. in Math.* c. 19, med.).

Jeśli bowiem jest wątpliwość, czy na mocy miłości obowiązuje czyn doradzony, czy też nie, lepiej jest go wykonać, gdyż wówczas mniejsze jest niebezpieczeństwo lenistwa i pogardy, które właśnie są wyrazem sprzeciwu miłości i ruiną doskonałości. Na odwrót, wykonanie czynu doradzonego jest najlepszą oznaką gorliwości i żywotności w miłowaniu ⁸⁶.

W tym sensie więc nawet czyny doradzone obowiązują jednak wszystkich i są konieczne o tyle do zbawienia każdemu ⁸⁷.

Sledząc tok całego niniejszego rozważania, daje się zauważyć, że przebija w nim ciągle jedna i ta sama myśl, mianowicie iż w doskonałości wszystko obowiązuje. Jest tak dlatego, gdyż stosownie do słów Pawłowych, „miłość Chrystusowa przynagła nas” ⁸⁸.

Na całokształt przeto całej tej nauki o doskonaleniu życia chrześcijańskiego trzeba popatrzeć właśnie z wyżyn miłości. Tylko wtedy staną się jasne wszelkie trudności, związane z tym zagadnieniem. Miłość bowiem jako istota doskonałości prowadzi do nieskończonego Dobra — do Boga, stąd więc domaga się nieskończonej wprost intensywności i co za tym idzie także nieskończonego wprost zakresu działania (cnót, darów, przykazań i rad). Wszak dla Boga nigdy za wiele (*objective*) się nie

⁸⁶ *Consilia possunt dici perfectionis effectus et signa* (C. Gent. 1. 3, c. 131).

⁸⁷ *Consilia si referuntur ad praeparationem animi, sunt de necessitate salutis* (1—2, q. 108, a. 4); por. 2—2, q. 124, a. 3, adl.

⁸⁸ 2 Kor. 5, 15. Maksymalizm życia chrześcijańskiego da się ująć jasno w formie poglądowej na tle, podanych przez św. Tomasza, różnych stopni obowiązku moralnej doskonałości człowieka.

czyni i nigdy za bardzo się Go nie kocha (*intensive*). O tyle więc doskonałość chrześcijańska ma charakter maksymalny i obowiązujący o ile, jak dobitnie zaznaczył to św. Bernard, „miarą miłości Boga, jest kochać Go bez miary”⁸⁹.

1

⁸⁹ Cytuję za św. Tomaszem, 2—2, q., 27, a. 6, *sed. contra*.