

## BOJAŻŃ BOŻA W MYŚL NAUKI ŚW. TOMASZA Z AKWINU<sup>1</sup>

W zakresie zagadnień moralności katolickiej, istnieje problem, czy z miłością Boga, która stanowi sens życia ludzkiego, da się równocześnie pogodzić bojaźń boża, będąca według Pisma św. początkiem mądrości.<sup>2</sup>

W związku z tym, w różnych okresach czasu, różne pojawiały się zapatrywania, które jeśli sprzeciwiały się duchowi nauki Kościoła, były wyraźnie potępiane jako błędne. Oficjalna przeto nauka Kościoła o roli bojaźni bożej w naszym życiu moralnym nie tyle ujęta jest w systematyczny wykład, ile raczej pośrednio,

---

<sup>1</sup> Studium niniejsze ma charakter komentarza do zagadnienia bojaźni bożej, ujętej przez św. Tomasza w 2 części (2—2) *Sumy teologicznej*, w kwestii 19, której przekład i wydanie w języku polskim przygotował. O. A. Gmurowski OP do druku w r. 1939. Niestety, wojna przeszkodziła publikacji, a autor komentarza niniejszego, pod wpływem tragicznych przeżyć powstania warszawskiego, zapadłszy na ciężką chorobę, zmarł w klasztorze dominikańskim w Gidlach k. Częstochowy 4 X 1944 r., w 43 roku swego życia. Komentarz ten, w formie rozprawy syntetycznej dlatego podajemy w pamiątkowej księdze ku czci O. J. Woronieckiego, gdyż chcemy w ten sposób przypomnieć osobistość O. A. Gmurowskiego, który dzięki swej pracy naukowej zapowiadał się jako drugi z kolei po O. Woronieckim moralista w gronie dominikanów polskich. Zostawił bowiem wydane drukiem, wśród wielu drobnych opracowań publikowanych od 1928—1939 w „Ateneum Kapłańskim” i „Szkole Chrystusowej”, dwie poważne w naszej polskiej literaturze teologicznej, powszechnie znane, prace, a mianowicie: *Doskonałość chrześcijańska*, Gniezno 1934, s. 245; *Cnoty nabyte i cnoty wlane*, Gniezno 1935, s. 169. Należał do grona profesorów Uniwersytetu Warszawskiego od 1935 r. a w 1939 zaangażowany został na KUL jako profesor teologii moralnej. (Przyp. red.).

<sup>2</sup> Ps 110, 10; por. Ekl 1, 16.

w ogólnych zarysach daje się wysnuć z orzeczeń, potępiających w tej sprawie przeciwne błędy.<sup>3</sup> Systematyczne zaś i integralne ujęcie zagadnienia bojaźni bożej, jak to niżej podajemy, zarysowuje się w pełnej formie, na tle bojaźni jako uczucia, czyli na podłożu psychologii bojaźni, w nauce św. Tomasza z Akwinu, którego stanowisko jest wyrazem katolickiego, powszechnego poglądu.

#### I. PSYCHOLOGIA BOJAŻNI

Wchodząc w tok rozważania o bojaźni bożej należy przede wszystkim postawić pytanie, czym jest bojaźń w naszej ludzkiej psychice? Otóż, wedle nauki Arystotelesa, przejętej przez św. Tomasza, bojaźń jest jednym z jedenastu uczuć, czyli odruchów zmysłowych, *motus irrationalis appetitus*. W szczególności zaś bojaźń zaznacza się jako odruch pożądania zmysłowego wobec zła jeszcze oddalonego, bardzo przykrego, trudnego do uniknięcia. Określenie takie można wysnuć z tekstów *Sumy teologicznej* św. Tomasza, skąd wyżej przytoczone określenie dosłownie jest zaczerpnięte.<sup>4</sup>

1. Istota bojaźni najlepiej uwydatni się przez kolejne rozważanie czterech przymiotów jej przedmiotu. Z podanego określenia wynika, że przedmiotem bojaźni jest naprzód:

a) Zło, które wywołuje ucieczkę, tak znamienne dla uczucia bojaźni. W przeciwieństwie do bojaźni nadzieja, odnosząca się do dobra, zaznacza się dążnością do swego przedmiotu. Ale i dobro może stać się przedmiotem bojaźni, choć tylko pośrednio, o ile z jego strony zagraża nam pewne niebezpieczeństwo, a w tym sensie i zło. W tym znaczeniu obawiamy się ludzi, którzy mogliby nas skrzywdzić, albo przełożonych i przedstawicieli władzy, którzy słusznie mogliby nas ukarać. W ten też sposób, jak wyjaśnia św. Tomasz, nawet Bóg, który jest samą dobrocią, może być przedmiotem bojaźni, skoro obawiamy się wymiaru

<sup>3</sup> Por. Denz., 508, 746, 798, 915 i 1525.

<sup>4</sup> *Timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari* (1—2, q. 42, a. 3); por. tamże q. 41, a. 2, a. 4, q. 42, a. 1, a. 2.

jego sprawiedliwości w życiu obecnym, a zwłaszcza w życiu przyszłym.

b) Przedmiot, powodujący odruch bojaźni, pozostaje w pewnym oddaleniu. Jest to bowiem zło przyszłe, w odróżnieniu od zła obecnego. Widok nadchodzącego niebezpieczeństwa poprzez wyobraźnię porusza naszą pobudliwość zmysłową i daje początek bojaźni. Inaczej zaś reagujemy, jeśli zło zagrażające nam jest już obecne, albo chociaż jeszcze oddalone, już niechybnie, całkowicie nieuniknione. Wtedy nie ma miejsca na bojaźń. W tej mierze — jak zauważył Arystoteles — skazani na śmierć już się nie powodują bojaźnią.<sup>5</sup> Zło niejako już ich dosięgło, za późno już na bojaźń. Odruch natomiast uczuciowy, który się wtedy budzi, jest to albo gniew, jeśli się człowiek jeszcze broni i usiłuje odpędzić zło, albo też pewien „rezygnacyjny” smutek. Bojaźń różni się więc zarówno od gniewu, jak też od smutku.

c) Dalszy warunek przedmiotu bojaźni polega na tym, że zło, które nam zagraża, jest trudne do uniknięcia. Łacińskie wyrażenie *arduum* — które nie sposób oddać jednym słowem polskim — zdaje się oznaczać niebezpieczeństwo, na którego pokonaniu szczególnie nam zależy. Zło więc, które jest przedmiotem bojaźni, wychodzi poza ramy zwykłych warunków codzienności. Dużo w życiu naszym jest nieprzyjemności i przeciwności najrozmaitszego rodzaju. Ponieważ jednak uniknięcie, czy pokonanie ich nie wymaga nadzwyczajnego wysiłku i udaje się nam go bez bohaterstwa, przywykliśmy przeto już do ich zwalczania. W tym zakresie więc nie ma mowy o bojaźni we właściwym znaczeniu słowa. Są to rzeczy i sprawy zbyt drobne, by poruszyć naszą wrażliwość. Natomiast cecha trudu, jakim najeżone jest zło, wzbudza bojaźń i odgradza ją od prostego odruchu wstrętu, czyli ucieczki, a więc odruchu części pożądlivej (*pars concupiscibilis*) a stawia ją w rzędzie uczuć części gniewliwej (*pars irascibilis*).

<sup>5</sup> *Illi qui iam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere; sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis* (2 Reth. 5), cyt. za 1—2, q. 42, a. 2.

d) Wreszcie, jako ostatnią właściwą cechę przedmiotu bojaźni należy podkreślić niemożliwość odwrócenia czy też pokonania grożącego niebezpieczeństwa. Bojaźń budzi się w nas wobec zła potężniejszego od naszych sił i zdolności obronnych. Gdyby mianowicie było nas stać na otwartą walkę ze złem, które nam zagraża, w uczuciowości naszej powstałby świadomy odruch odwagi, a zamiast, jak w bojaźni, cofać się przed wrogiem, wszystkie siły nasze wyteńczyłyby się i zwróciły przeciw następującemu na nas niebezpieczeństwu.

Zrozumiałe jest, że zło, które nam zagraża niespodziewanie, może wywołać bojaźń stosunkowo o wiele silniejszą niż zwykle, nie tylko dlatego, że w pierwszej chwili niebezpieczeństwo zwykle wydaje się większe, aniżeli jest w rzeczywistości, ale dla tej także przyczyny, ponieważ nagłość, z jaką zjawilo się niebezpieczeństwo, zastaje nas nieprzygotowanymi do walki obronnej i odbiera nam spokój oraz rozwagę konieczną dla wyszukania odpowiednich środków zaradczych.<sup>6</sup> Ta sama racja sprawia także, iż zło, któremu niepodobna zaradzić, albo które jest zbyt długotrwałe, naszą bojaźń niechybnie powiększa<sup>7</sup>.

2. Konkretne określenie przedmiotu bojaźni. Szczególnie silną bojaźń wywołuje niebezpieczeństwo, które zagraża naszemu istnieniu, albo chociażby zdrowiu naszemu. W tym względzie bojaźń znajduje potężny bodziec w popędzie samozachowawczym, który stoi na straży wspomnianych dóbr i z żywiołową siłą broni całości organizmu. Bojaźń taką można by nazwać naturalną<sup>8</sup>, ponieważ wpływa zasadniczo z samych czynników wrodzonych naszemu jestestwu. Św. Tomasz tę bojaźń wyłącza z podziału rodzajów bojaźni bożej<sup>9</sup>.

Przedmiotem bojaźni we właściwym znaczeniu nie może być grzech, skoro od nas zależy dopuścić się grzechu czy też od niego się powstrzymać; do tego stopnia, że grzech popełniony bez naszego przyzwolenia i zgody, tym samym dla nas już nie jest

<sup>6</sup> 1—2 q. 42, a. 5.

<sup>7</sup> 1—2 q. 42, a. 6.

<sup>8</sup> 1—2 q. 41, a. 3, q. 42, a. 2.

<sup>9</sup> 2—2 q. 19, a. 2, ad 2.

grzechem i nie obciąża naszego sumienia. Mówimy wprawdzie, że „lękamy się grzechu”, ale przy tym mamy na myśli, że najrozmaitsze przyczyny zewnętrzne oraz okoliczności, wśród których żyjemy, mogłyby owładnąć słabą naszą wolą i nakłonić ją do grzechu. A więc i wtedy nie obawiamy się samego grzechu jako takiego.<sup>10</sup>

Ponadto niemożliwe jest, by człowiek obawiał się samej bojaźni, w tej mierze przynajmniej, w jakiej od nas zależy powodować się bojaźnią. O tyle zaś, o ile bojaźń wywołana jest czynnikami zewnętrznymi, które wpływają na uczucia nasze i utrudniają opanowanie siebie przez wolę, o tyle już naprzód możemy obawiać się, byśmy nie ulegli bojaźni.<sup>11</sup> W tym rozumieniu już teraz obawiamy się, aby nas kiedyś, gdy np. „wypadnie nam iść przez las, nie ogarnął lęk przed wilkami i niedźwiedziami”.

3. Podmiot bojaźni. Jak każde uczucie, bojaźń zasadniczo mieści się w niższych władzach duszy, mianowicie w zmysłowym pożądaniu człowieka. Tutaj zaś, właśnie ze względu na cechę trudności, związaną z przedmiotem bojaźni, ma miejsce w części gniewliwej raczej aniżeli w części pożądliwej. Ponieważ jednak każdy odruch uczuciowy ma swój odpowiednik w dziedzinie umysłowej, od strony równoległych aktów woli, przeto należy wyraźnie odróżnić od bojaźni jako uczucia — bojaźń jako akt woli.

W języku polskim przez pojęcie bojaźni rozumie się zarówno odruch uczuciowy, jak też i akt woli. Jednakże utarło się raczej, iż bojaźń oznacza bardziej akt, który zasadniczo dokonuje się we woli, znajdując tylko jak każda czynność duchowa, swój oddźwięk w uczuciowości człowieka. Bojaźń zaś od strony zjawiska zmysłowego, czyli od strony uczucia, określa się właściwie mianem strachu, podobnie jak mianem obawa oznacza się ściślej tylko akty duchowe<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Propriae loquendo in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, id est inquantum est voluntaria; sic enim non habet ut timeatur* (1—2, q. 42, a. 3).

<sup>11</sup> 1—2, q. 42. a. 4.

<sup>12</sup> „....Podobnież mamy dwa uczucia wobec zła trudnego do uniknięcia;

4. Przyczyna bojaźni. Wszelka bojaźń wywodzi się z miłości. Tak wynika choćby z tej ogólniejszej zasady, podanej przez św. Tomasza, mianowicie, że wszystkie odruchy części gniewliwej — a do nich należy także bojaźń — mają swój początek i kres w odruchach części pożądlivej,<sup>13</sup> w której właśnie miłość rezyduje jako podstawowe uczucie. Również sama analiza bojaźni wykazuje, że przyczyną jej jest umiłowanie przedmiotu. Słusznie bowiem mówi św. Tomasz, iż człowiek dlatego obawia się, że miłuje to, co może utracić.<sup>14</sup> Kto nie ceni sobie danego przedmiotu, nie przejmując się jego utratą, stąd też nie ma powodu do bojaźni.

Miłość jednak nie tyle jest przyczyną sprawczą samej bojaźni (taką jest zło, które nam zagraża, względnie istota, mogąca nam zło wyrządzić), ile raczej wywołuje w nas odpowiednie nastawienie wewnętrzne oraz stwarza nastrój, w którym utrata przedmiotu umiłowanego wydaje się szczególnie dominująca. Tak należy tłumaczyć powstanie lęku i bojaźni o osoby lub rzeczy, które są dla nas drogie, a którym grozi jakieś zło, niebezpieczeństwo.

5. Skutki bojaźni. Wedle nauki Arystotelesa, potwierdzonej zresztą powszechnym doświadczeniem ludzkim, każdemu przejawowi uczucia towarzyszy pewna przemiana fizjologiczna (*transmutatio corporalis*), która uwydatnia się także w odmiennym ruchu serca.<sup>15</sup> Otóż w bojaźni można zauważyć pewne skupienie się w sobie, określone przez św. Tomasza jako „ześrodkowanie ciepła i sił życiowych do wnętrza człowieka”<sup>16</sup>. To spo-

---

śmiałość (we woli odwagę), która nas popycha do zwalczania go, a strach (we woli obawę), która nas od tego wstrzymuje.” (J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, Poznań 1925, s. 81).

<sup>13</sup> *Passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur* (1—2, q. 24, a. 1).

<sup>14</sup> *Omnis timor ex amore causatur; quia illud timet homo perdere, quod amat* (In Ps. 18, ed. Vives t. 18, s. 332).

<sup>15</sup> *In omni passione animae additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius, vel remissius movetur secundum systolen aut diastolen; et secundum hoc habet passionis rationem* (1—2, q. 24, a. 2 ad 2).

<sup>16</sup> *Contractio caloris et spirituum ad interiora* (1—2, q. 44, a. 1).

strzeżenie medycyny starożytnej dzisiejsza nauka lekarska zapewne wytłumaczyłaby ściślej i dokładniej, jednakowoż sam objaw fizjologiczny bardzo trafnie określony został wedle wrażenia, jakie wywiera w naszej psychice wewnętrznej odruch bojaźni. Wręcz przeciwnie do bojaźni działa radość, która powoduje niejako rozszerzenie się serca, co tak doskonale zauważył już psalmista, *cum dilatasti cor meum*.<sup>17</sup>

Dla zagadnienia bojaźni bożej ważniejsze może być pytanie, jakie są skutki bojaźni w dziedzinie moralności, w szczególności jaką wartość mają uczynki wykonane pod wpływem bojaźni. Moralna ocena tego rodzaju uczynków zasadniczo zależeć będzie od ich charakteru dobrowolnego, czy też wymuszonego. Otóż dokładniejsza analiza<sup>18</sup> wykazuje, że wprawdzie bojaźń wywołuje pewnego rodzaju umniejszenie swobody działania, zazwyczaj jednak nie do tego stopnia, aby wpłynąć na zmianę oceny moralnej uczynku popełnionego. I tu wypada jeszcze zaznaczyć różnicę między strachem jako uczuciem oraz obawą jako przejawem woli.

Jeśli uwzględnimy wrażenie fizjologiczne wyżej opisane, jakie wywołuje strach, a jeszcze więcej przestraszenie, nie może nas dziwić, że „strach ma szczególną własność zmniejszania naszej wolności i odpowiedzialności. Gdy jest silny, może ją na jakiś czas zupełnie zawiesić i sprawić, że człowiek już tylko zmysłowymi instynktami się kieruje. Lżejszy nie znosi odpowiedzialności, ale może wywrzeć silny wpływ na kształtowanie się praktycznego sądu rozumu. Że zaś strach jest uczuciem negatywnym, którego nikt dla niego samego nie pożąda, przeto bardziej uniewinnia on człowieka niż inna namiętność pozytywna, jak pożądanie, rozkosz lub zazdrość, którym człowiek bardziej dla nich samych ulega.”<sup>19</sup>

Natomiast jeśli chodzi o obawę jako akt woli — a do niej zaliczyć trzeba także bojaźń bożą — umniejszenie swobody

<sup>17</sup> Ps 118, 32.

<sup>18</sup> 1—2, q. 6, a. 6.

<sup>19</sup> J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, Poznań 1925, s. 86.

nigdy nie osiągnie wspomnianych co dopiero rozmiarów, skoro wszystko dokonywa się w dziedzinie ducha, z rozwagą i spokojem. Toteż czyny wykonane pod wpływem obawy pozostają odpowiedzialnymi co do swej istoty, gdyż tylko względnie są niedobrowolne.<sup>20</sup> Klasyczny w tym przedmiocie jest przykład kupca podróżującego morzem, który w niebezpieczeństwie zatonięcia, wyrzuca swój towar. Nie można zaprzeczyć, by czynność jego nie była dobrowolna, chociaż nigdy nie myślałby w ten tak łatwy sposób pozbawiać się swego mienia, gdyby życiu jego nie zagrażało niebezpieczeństwo.

## II. PODZIAŁ BOJAŻNI BOŻEJ

Bojaźń w odniesieniu do Boga — a tylko taka bojaźń zajmuje nas obecnie — nie jest jednolita, lecz może przybrać rozmaitą postać. Jak wspomina św. Tomasz, ta właśnie różnorodność bojaźni nastęrcza niejedną trudność,<sup>21</sup> która jednak odnosi się nie tyle do przeprowadzenia samego podziału bojaźni, jak do moralnej oceny poszczególnych jej rodzajów.

Wiadomo z ogólnej psychologii bojaźni, że przedmiotem albo inaczej mówiąc, powodem bojaźni jest zło, którego człowiek pragnie uniknąć. Jeśli zło zagraża nam ze strony otoczenia i taki wywołuje skutek, że dla uniknięcia zła poświęcamy cel nasz ostateczny i odwracamy się od Boga, to wówczas bojaźń nazwiemy *bojaźnią światową* czyli ludzką. Takie jej miano pierwszy podał Kasjodor.<sup>22</sup> U podstaw tego rodzaju bojaźni znajdujemy zamiłowanie doczesności, w której człowiek pokłada cel swój ostateczny. Toteż bojaźń światowa, w pełnym znaczeniu tego słowa, zawsze jest złą, w tej samej mierze, w jakiej

<sup>20</sup> *Metus facit voluntarium simpliciter, involuntarium secundum quid.* Por. 1—2, q. 6, a. 6 c, ad 2, ad 3.

<sup>21</sup> *Timor propter suam multipliciter difficultatem habet.* (3 Sent. d. 34 divisio textus.).

<sup>22</sup> *Humanus timor est, ut ait Cassiodorus, sup. Ps. CXXVII, quando timeamus pericula carnis pati, vel perdere bona mundi propter quod delinquimus* (Petrus Lomb., 3 Sent. d. 34 in textu.).



złą i naganną jest rzeczą przywiązanie do stworzenia ponad miłość do Boga.<sup>23</sup>

Inna natomiast jest bojaźń, która prowadzi do Boga. W odniesieniu do Boga obawiać się można zarówno winy czyli grzechu, jako też kary przez sprawiedliwość Bożą wymierzonej. Odmienny ten punkt widzenia daje początek odrębnej bojaźni, synowskiej i niewolniczej, które współlistnieją w duszy ludzkiej i wzajemnie się warunkują. Pobudką bojaźni synowskiej jest miłość ku Bogu, chroniąca przed obrazą Dobra najwyższego. Bojaźń zaś niewolnicza, mająca na oku własne dobro, oznacza obawę utraty Boga, który jest jedynym i najwyższym naszym szczęściem.

Wyrażenia bojaźni synowskiej i bojaźni niewolniczej klasycznymi stały się w teologii od czasów św. Augustyna<sup>24</sup>, dla oznaczenia rzeczy, które w konkretnym życiu moralnym są najpierwotniejsze. Odróżnienie więc tych dwóch rodzajów bojaźni dla życia chrześcijańskiego ma podstawowe znaczenie.

Już w warunkach wyłącznie ludzkich liczymy się z tą zasadniczą różnicą między bojaźnią synowską a bojaźnią niewolniczą. Jak inaczej bowiem przedstawia się bojaźń dziecka, które tylko z obawy przed różgą powstrzymuje się od złego, a jak inaczej przedstawia się przywiązanie prawdziwie synowskie, dzięki któremu dziecko za żadną cenę nie chciałoby zasmucać swego ojca, unikając wszystkiego, co by mogło się ojcu nie podobać. W dziedzinie nadprzyrodzonej odmiennie to nastawienie wewnętrzne nie mniej silnie musi się zaznaczać.

Św. Augustyn podaje jeszcze inny obraz tych samych obydwu rodzajów bojaźni. Oto jego słowa; „Nie można lepiej oddać różnicy pomiędzy podwójną bojaźnią, tj. między jedną, która wyklucza miłość Bożą, a drugą pozostającą na wieki, jak właśnie przez porównanie dwóch niewiast zameżnych. Jedna z nich pragnie popełnić cudzołóstwo i lubuje się w nieprawości, lecz obawia się, by jej mąż nie ukarał. Obawia się męża, lecz dlatego,

<sup>23</sup> 2—2, q. 19, a. 3.

<sup>24</sup> Św. Augustyn: *In Jo tr.* 85 n. 3., *De spiritu et littera* c. 32, n. 56, zwłaszcza zaś; *In I Jo (ad Parthos)* tr. 9.

ponieważ jeszcze pragnie niegodziwości. Obecność męża dla niej nie jest pożądana, lecz raczej uciążliwa, zwłaszcza jeśli może aktualnie oddaje się niegodziwości, obawia się nadejścia męża. Podobnie jest z tymi, którzy lękają się, aby nie nadszedł dzień sądu. Druga niewiasta natomiast miłuje swego męża, oddaje mu niewinny uścisk i nie splami się najmniejszą skazą cudzołóstwa. Pragnie obecności męża. — Czym więc różni się podwójna ta bojaźń? W jednym i w drugim wypadku jest obawa. Pytaj obie niewiasty a jakby jednogłośnie odpowiedzą: jedną, Czy obawiasz się męża? odpowie: obawiam. Drugą, a odpowie: obawiam. Taka sama odpowiedź, a jednak różne jej znaczenia. A więc zapytaj ich teraz; dlaczego? Jedna odpowie: obawiam się męża, aby nie nadszedł. Druga powie: obawiam się męża, aby nie odszedł. Pierwsza mówi: obawiam się, by mnie nie ukarał; druga mówi, obawiam się, by mnie nie opuścił. Przenies to porównanie do duszy chrześcijan a poznasz bojaźń, którą miłość precz wyrzuca, oraz inną bojaźń czystą, trwającą na wieki wieków".<sup>25</sup>

My przywykliśmy do terminu bojaźni nie tyle „czystej (*timor castus*), ile raczej „synowskiej (*timor filialis*). Istota wszakże bojaźni w obydwóch wypadkach pozostaje ta sama. Toteż św.

<sup>25</sup> *Non potest melius explanari quid intersit inter duos istos timores, unum quem foras mittit caritas, alterum castum, qui permanet in saeculum saeculi, nisi ponas duas mulieres maritatas, quarum unam ita constituas volentem facere adulterium, delectari nequitia, sed timere ne damnetur a marito. Timet maritum, sed quia adhuc amat nequitiam, ideo timet maritum; huic non grata, sed onerosa est mariti praesentia; et si forte vivit nequiter, timet maritum ne veniat. Tales sunt qui timent ne veniant dies iudicii. Fac alteram amare virum, debere illi castos amplexus nulla se adulterii immunditia maculare; optat praesentiam viri. Et quomodo discernuntur duo isti timores? timet illa, timet et illa. Interroga; quasi unum tibi respondet; interroga illam; Times virum? Respondet, timeo. Interroga et illam, si timeat virum; respondet; timeo. Una vox est, sed diversus animus. Iam ergo interrogentur, Quare? Illa dicit. Timeo virum ne veniat; illa dicit, Timeo virum ne discedat. Illa dicit, Timeo ne damner; illa dicit, Timeo, ne deserer. Pone hoc in animo Christianorum, et invenis timorem quem foras mittit caritas, et alium timorem castum permanentem in saeculum saeculi. (S. Augustinus, In I Jo, tr. 9. n. 6., PL., 35, col. 2049.).*

Tomasz wyraźnie utożsamia bojaźń czystą i bojaźń synowską, w ślad za Pismem św., gdzie Bóg nazwany jest zarówno Ojcem naszym, jako też Oblubieńcem naszej duszy; „Poślubiłem was jednemu mężowi, aby jako czystą pannę przedstawić was Chrystusowi”.<sup>26</sup>

Jako dalszy rodzaj bojaźni wymienia się tzw. bojaźń początkową, (*timor initialis*) — zwaną tak wedle słów Psalmu; „Początkiem mądrości bojaźń Pańska”.<sup>27</sup> Jest to bojaźń, która jak mówi św. Tomasz, „wzrok swój zwraca zarówno do kary, jak też do winy, czyli grzechu, i dlatego pośrednie miejsce zajmuje między bojaźnią niewolniczą a bojaźnią synowską”<sup>28</sup>. W zasadzie mamy tu do czynienia z bojaźnią synowską, a więc obawą przed grzechem, posługującą się jednakowoż w wielkiej mierze pobudką bojaźni niewolniczej. Taki jest zazwyczaj stan początkujących na drodze życia duchowego.

Na tym wyczerpuje się podział bojaźni bożej. Wszelka bojaźń w odniesieniu do Boga ostatecznie sprowadza się do jednego z wyżej podanych czterech rodzajów bojaźni, które umieścić można w następującym schemacie<sup>29</sup>.

### III. MORALNA OCENA BOJAŻNI NIEWOLNICZEJ

1. Godziwość bojaźni niewolniczej. Wedle nauki św. Tomasza — i zgodnie zresztą z nieomylną nauką Kościoła<sup>30</sup>, bojaźń niewolnicza co do swej istoty jest nienaganna, dobra, zbawienna. Natomiast zła jest służalczość, która może łączyć się z bojaźnią niewolniczą. Terminologia nowoczesna oznacza służalczość mianem: *timor serviliter servilis*, bojaźń niewolnicza jako: *timor simpliciter servilis*.

Jaka tedy zachodzi różnica między służalczością a bojaźnią

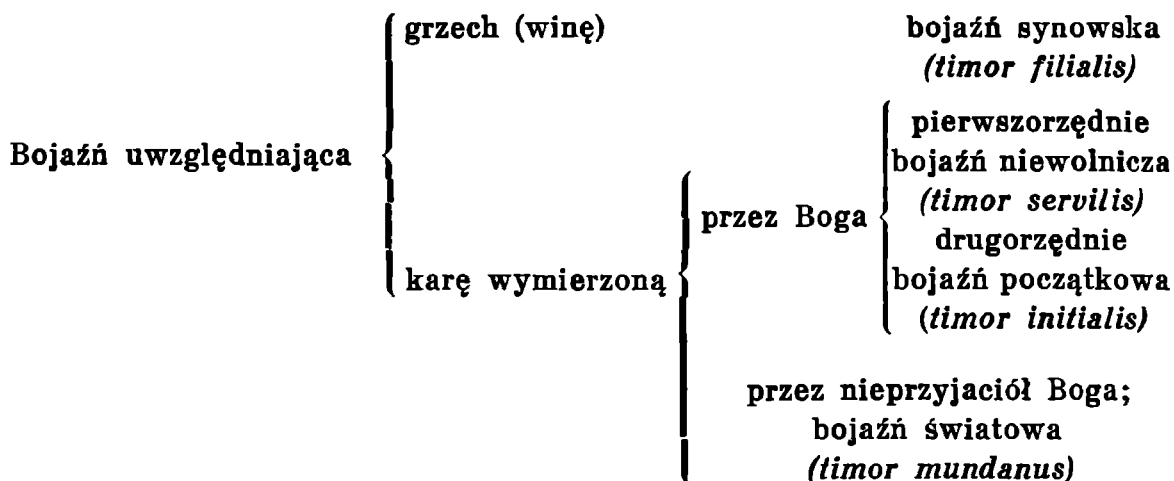
<sup>26</sup> 2 Kor 11, 12; por. 2—2, q. 19, a. 2, ad 3.

<sup>27</sup> Ps 110, 10.

<sup>28</sup> *Alius autem timor, est, qui fugit utrumque malum, poenas sc. et culpae, scilicet initialis, qui habet oculus ad utrumque; et ideo est medius inter servilem et castum* (3 Sent. d. 34 q. 2, a. 2 sol. 2.).

<sup>29</sup> Por. 2—2, q. 19, a. 2 ad 4.

<sup>30</sup> Por. wyżej, orzeczenia Kościoła.



niewolniczą? Usposobienie służalcze wyraża się w zdaniu: „Chętnie grzeszyłbym, gdyby nie było kary wiecznej”. W tych słowach zawiera się wyraźne przywiązanie do grzechu. Dlatego nastawienie służalcze, wedle którego pod przymusem i zewnątrznie<sup>31</sup> zachowuje się prawo Boże, wyklucza miłość nadprzyrodzoną, której znamieniem jest to, że działa się dobrowolnie i chętnie, według własnej wewnętrznej tendencji. Jedno więc usposobienie nie da się pogodzić z drugim. Stąd, gdyby bojaźń niewolnicza zawierała w sobie niewolniczość czyli służalczość, żadną miarą nie mogłaby zasługiwać na dodatnią ocenę moralną. W rzeczywistości jednak nie ma łączności koniecznej między usposobieniem służalczym a bojaźnią niewolniczą.<sup>32</sup> Ta ostatnia oznacza po prostu tylko obawę przed karą, wymierzoną przez Boga. A taka bojaźń sama przez się nie może być czymś złym moralnie.<sup>33</sup>

Co więcej, ponieważ jedyną przyczyną kary jest grzech, w bojaźni niewolniczej zaznacza się właśnie oderwanie od grzechu. Nastrój w niej zawarty można by wyrazić w słowach: „Nie chcę grzeszyć, nienawidzę grzechu, ponieważ zasługuje on na

<sup>31</sup> Kwietyci właśnie pomawiali wszelkiego rodzaju bojaźń o to, że niejako tylko „rękę powstrzymuje” (*cohibet manum*), od złego.

<sup>32</sup> *Servilitas est vitium timentis, non timoris.* (Billuart R. OP, *Summa S. Thomae, de poenitentia diss. IV a V*, ed Lequette, t. 7 s. 78).

<sup>33</sup> [*Timor servilis*] *essentiam suam habet ex comparatione ad proprium obiectum, quod est poena aeterna... et ideo essentia ejus bona est, quia retuere poenas aeternas non est nisi bonum* (3 Sent. d. 34, q. 2, a. 2.).

karę wieczną". Toteż, bojaźń niewolnicza, wyrzekając się wszelkiego przywiązania do grzechu, bez wątpienia zasługuje na dodatnią ocenę moralną.

Przeciwnie, kto powoduje się niewolniczością, za największe zło uważa karę, która mogłaby go spotkać; a więc siebie samego stawia ponad Boga i ponad zachowanie Jego prawa. W bojaźni zaś niewolniczej, która przestrzega właściwej hierarchii dóbr; człowiek wprawdzie chce uniknąć kary, ale bynajmniej nie przenosi dobra własnego ponad wymagania prawa Bożego.

Aby więc bojaźń niewolnicza była godziwą, grzesznik powinien wyrzec się nie tylko zewnątrznie samego uczynku grzesznego, ale nawet samego przywiązania do grzechu, czyli powinien wyzbyć się ducha służalczości. Jeśli ten warunek jest spełniony, jeśli bojaźń Boga, chociaż mającą na oku karę, i dlatego niewolnicza, odrzuca jednak wszelką część grzechu, to jest moralnie dobrą. Nie przedstawia co prawda najdoskonalszego nastroju duszy w stosunku do Boga, ale zawsze posiada swą wartość i swoje znaczenie dla życia duchowego.

Tę samą zasadniczą wartość zachowuje bojaźń niewolnicza nawet u grzesznika pozbawionego łaski uświęcającej, a tym samym odwróconego od celu ostatecznego. Jeśli stan jego nazwiemy niewolą grzechu, będziemy mogli stwierdzić, że bojaźń niewolnicza jest i pozostaje dobrą, nawet jeśli łączy się ze stanem niewolniczości, który sam ze siebie stanowi coś złego.

Nie wszystko bowiem, co czyni grzesznik, jest grzechem, wyjąwszy to, że gdyby w uczynku skądinąd obojętnym albo nawet dobrym, chciał zaznaczyć swoje wrogie usposobienie wobec Boga. Św. Tomasz w tej mierze mówi, że nie wszystkie uczynki niewiernych są grzechem, jeśli nie pochodzą wyraźnie z pobudki niewierności<sup>34</sup>. Doktor Anielski odpiera wprost błędne mniemania tych, którzy wymagali, by każdy uczynek pochodził choćby tylko pośrednio z miłości nadprzyrodzonej, gdyż inaczej według nich miałyby stać się grzechem śmiertelnym.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> 2—2, q. 10, a. 4.

<sup>35</sup> 1—2, q. 100, a. 10; Por. A. Gmurowski OP., *Doskonałość chrześcijańska*, Gniezno 1934, s. 178—181.

Stosując te zasady do bojaźni Bożej, należałoby powiedzieć, że tylko wtedy grzesznik obawiając się kary dopuszcza się ponownego grzechu, jeśli tym samym chce podkreślić swoje odwrócenie się i niezależność od Boga. Jest to bowiem równoznaczne z przeniesieniem własnego dobra osobistego ponad dobro Boże. Tego rodzaju bojaźń oczywiście sprzeciwia się Bogu. Jest to usposobienie służalcze, pokładające cel ostateczny w uniknięciu kary. Jeśli natomiast grzesznik nie posuwa się do podobnej przewrotności, lecz po prostu obawia się tylko kary bożej, za swoje postępowanie, z zachowaniem właściwego stopniowania celów, bojaźń jego będzie niezawodnie mniej doskonałą od bojaźni niewolniczej człowieka usprawiedliwionego, u którego wszystkie dobre uczynki uświęcone są miłością nadprzyrodzoną, zawsze jednak bojaźń taka pozostaje dobrą, chwalebną, moralnie nienaganną.

2. Charakter nadprzyrodzony bojaźni niewolniczej. Wspomniane zalety bojaźni niewolniczej nie tylko pozwalają na dodatnią jej ocenę moralną, ale bezsprzecznie wskazują, że w danych warunkach może ona przybrać charakter nadprzyrodzony. Taka jest też nauka Kościoła, skoro zdanie przeciwne wyraźnie zostało potępione<sup>36</sup>.

Charakter nadprzyrodzony bojaźni niewolniczej wynika z nadprzyrodzoności jej przedmiotu. W tym względzie, jeśli weźmiemy pod uwagę utratę szczęśliwości wiecznej, jako największe zło, mogące spotkać człowieka, o tyle więc wkraczamy tu do zakresu wiary nadprzyrodzonej, a bojaźń niewolnicza stąd płynąca, jest niewątpliwie nadprzyrodzona. Toteż św. Tomasz przyznaje, że bojaźń niewolnicza bierze początek swój we wierze,<sup>37</sup> chociażby tylko martwej, czyli nieożywionej przez miłość Boga.

Również doświadczenia, próby, cierpienia i niepowodzenia życia obecnego wolno nam wziąć w rachubę. Jeśli w nich wi-

<sup>36</sup> Por. wyżej, orzeczenie Kościoła, zdanie 14 jansenistów.

<sup>37</sup> *Per fidem fit in nobis quaedam apprehensio de quibusdam malis poenalis quae secundum divinum iudicium inferuntur; et per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet a Deo puniri, qui timor est servilis* (2—2, q. 7, a. 1.). Por. 3 Sent. d. 34, q. 2, a. 2.

dzieć będziemy tylko przyjazny lub nieprzyjazny zbieg okoliczności oraz wzajemne oddziaływanie czynników przyrodzonych, obawa, która budzi się w nas wobec złowrogiej przyszłości, nie może oczywiście mieć znaczenia nadprzyrodzonego. Jeśli natomiast, patrząc się okiem wiary, uznamy we wszystkich grożących nam karach i doświadczeniach zrządzenie sprawiedliwej opatrności bożej, wówczas już przenosimy się do dziedziny nadprzyrodzonej, i natenczas obawa przed cierpieniami życia obecnego będzie nosiła charakter nadprzyrodzonej bojaźni niewolniczej.<sup>38</sup>

Ten właśnie nadprzyrodzony charakter bojaźni niewolniczej sprawia, że zalicza się ona do rzędu tych wszystkich czynników nadprzyrodzonych, które składają się na akt pokuty, czyli nawrócenia się do Boga. Obawa przed karą bożą jako pobudka żalu, zwanego niedoskonałym, przygotowuje żal doskonały, płynący z nadprzyrodzonej miłości Boga jako Dobra najwyższego.<sup>39</sup>

Ale mimo swego charakteru nadprzyrodzonego bojaźń niewolnicza nie dorasta do pełnej doskonałości cnoty wlanej. Już ta okoliczność, że przedmiotem wszelkiej bojaźni jest zło, cnota zaś z istoty swej skierowana jest do dobra, wskazuje, że niepodobna zaliczać bojaźni do zespołu cnót chrześcijańskich.<sup>40</sup> Nie-

<sup>38</sup> *Il est certain que les malheurs qui affligent l'humanité pourraient être appréciés à un point de vue purement rationnel et philosophique, et qu'envisagés de cette sorte ils ne sauraient être des motifs d'attrition surnaturelle. Mais ces mêmes événements peuvent être considérés, à la lumière de la foi, comme des manifestations de la justice de Dieu et des appels de sa miséricorde, ce qu'ils sont en effet. Sous cet aspect, la crainte des épreuves de cette vie est surnaturelle* (A. Beugnet, *Attrition*, DTC., 7. 1. c. 2249).

<sup>39</sup> Por. 3. q. 85, a. 5. J. Perinelle OP, *L'attrition au Concile de Trente*, Le Soulchoir 1927, s. 123 n.

<sup>40</sup> *[Timor servilis] est habitus; quia dantur habitus ad actus bonos, quales sunt actus timoris servilis; non est tamen virtus; tum quia principaliter est de malo, virtus autem principaliter est circa bonum; tum quia crescente caritate virtus crescit, timor autem servilis crescente caritate minuitur; unde non est principium perfectae operationis, qua ratione continentia, licet sit bonus habitus, non tamen dicitur virtus. Neque etiam timor servilis videtur pertinere ad spem, siquidem crescente spe etiam minuatur* (Billuart OP., *Summa S. Thomae, de spe a. 4*, ed. Lequette t. 3, s. 457).

zawodnie i cnota wszelka, dążąca do swego udoskonalenia, unika zła, ale dobra szuka niejako bezinteresownie, dla własnej jego zacności, a przez to już oddala się od zła jako takiego. Nie sprawdza się to jednak w dziedzinie bojaźni niewolniczej, która nie tyle oznacza obawę przed złem, z powodu jego zacności, ile raczej wyraża pragnienie uniknięcia niebezpieczeństwa zagrażającego od strony zła.<sup>41</sup> Dlatego też bojaźń niewolnicza tylko z racji powściągliwości należy do rzędu sprawności dobrych (*continentia*), które w miarę wzrastania doskonałości, człowieka umniejszają się i stopniowo tracą na aktualności, ustępując miejsca działaniu sprawności wyższych od siebie, w całej pełni już urzeczywistniających pojęcie cnoty.

3. Współistnienie bojaźni niewolniczej z bojaźnią synowską. Chociaż bojaźń niewolnicza, uwzględniająca karę, rodzajowo różni się od bojaźni synowskiej, mającej na oku grzech, czyli obrazę Boga i wypływającej z miłości nadprzyrodzonej, to jednak obydwaj rodzaje bojaźni mogą współistnieć, w tej samej mianowicie mierze, w jakiej współistnieć mogą miłość siebie samego oraz miłość Boga. Cała siła dowodu św. Tomasza<sup>42</sup> w tym się streszcza, że miłość siebie samego, jako przejaw wrodzonej skłonności człowieka, nie zanika nawet wtedy, gdy i miłość Boga wstępuje do duszy, ponieważ udoskonalenie nasze nadprzyrodzone nie może niszczyć podstawowych czynników naszej natury, owszem, w tych właśnie czynnikach musi znaleźć swoje oparcie.

W porządku nadprzyrodzonym bojaźń niewolnicza nie staje się więc zbyteczną. Wprawdzie także miłość jako cnota nadprzyrodzona obejmuje poza Bogiem nie tylko bliźniego, ale również samego siebie, jednakowoż wyłączną pobudką tej miłości pozostaje sam Bóg. Miłością nadprzyrodzoną bowiem siebie samych miłujemy tylko dla Boga. Ten wyłączny wzgląd

<sup>41</sup> *In omni virtute hoc est commune, secundum Philosophum (5 Eth. 15) quod virtuosus operatur boni gratia, vel propter turpis vitiationem. Timor autem servilis operatur bonum non propter fugam turpis, sed propter fugam tristis; unde deficit a perfectione virtutis, et multo amplius a perfectione doni, quod est virtute perfectius (3 Sent. d. 34, q. 2, a. 1, sol. 3).*



na Boga samego sprawia, że bojaźń, która wypływa z miłości nadprzyrodzonej, może być jedynie bojaźnią synowską.

Natomiast, dobro własne samo z siebie nigdy nie może stać się przedmiotem miłości nadprzyrodzonej (*caritas*), co jednak nie wyklucza, by nie można było uszlachetnić oraz uświęcić godziwej miłości własnej, siebie samego, będącej u podstaw bojaźni niewolniczej.

Ten sam odmienny punkt widzenia zaznacza się pod innym jeszcze względem. Nie powinno nas w błąd wprowadzać to, że w obu rodzajach bojaźni jest obawa odłączenia od Boga. Ale jakże różni się zasadniczy nastrój w jednym i drugim wypadku; „Bojaźń synowska oznacza lęk odłączenia się od Boga przez wzgląd na Niego samego. Człowiek więc obawia się tego, by mógł nie żyć dla Boga, tym bardziej, że nadprzyrodzona miłość boża sprawia, że miłość samego siebie polega na tym, aby właśnie żyć Bogu. Natomiast bojaźń niewolnicza, mając na oku własne dobro, o ile człowiek obawia się utraty tak wielkiego szczęścia, jakim jest połączenie się z Bogiem, pochodzi oczywiście z miłości samego siebie.”<sup>43</sup>

Chociaż więc obydwie rodzaje bojaźni; niewolnicza oraz synowska zasadniczo się różnią, wychodząc każda z odrębnego założenia, jednakowoż współistnieć mogą, w tych samych warunkach, w jakich pogodzić można nadprzyrodzoną miłość bożą z godziwą miłością własną. Wzajemne jednak ustosunkowanie bojaźni niewolniczej oraz bojaźni synowskiej różne bywa, zależnie od postępu i doskonałości samej miłości bożej, która zawładnęła duszą.

Skoro bowiem miłość boża może osiągnąć większy lub mniejszy stopień udoskonalenia, napięcie jej uwydatnia się również

<sup>42</sup> 2—2, q. 19, a. 6.

<sup>43</sup> *Malum separationis a Deo attribuitur utrique timori, scilicet filiali et servili, diversa ratione. Nam timori casto attribuitur ex parte Dei, hoc est inquantum homo timet se non vivere Deo; maxime sequidem caritas facit hominem amare se, ut vivat Deo. Timori vero servili ex parte boni nostri, hoc est inquantum homo timet tanto suo bono, sc. esse cum Deo, privari; procedit enim ille timor ex amore sui, ut patet* (C a j e t a n u s in 2—2, q. 19, a. 6). Por. 3 Sent. d. 34, q. 2, a. 3, sol. 1 ad 2.

w bojaźni bożej, która się z niej wyłania. Bojaźń, zawarta w miłości bożej zasadniczo pozostaje bojaźnią synowską, w pierwszym zaś swym okresie, nacechowanym jeszcze niedoskonałością, przybiera nazwę bojaźni początkowej.<sup>44</sup> Jeśli bojaźń ta utożsamia się z bojaźnią synowską, uwzględnia ona grzech jako obrazę Boga. Ponieważ zaś, jest jeszcze niedoskonałą, w wielkiej mierze posługuje się pobudką bojaźni niewolniczej, działa mianowicie jeszcze często z obawy przed karą.<sup>45</sup>

W miarę postępu życia duchowego, kiedy to miłość nadprzyrodzona, wzrastając coraz więcej, opanowuje całego człowieka, bojaźń niewolnicza, chociaż nie ustępuje całkowicie, nie decyduje już wszakże o głównej pobudce działania. Człowiek wówczas w postępowaniu codziennym kieruje się już wyłącznie, albo prawie wyłącznie miłością bożą, „nie jako sługa pod prawem, lecz jako wolny pod zakonem łaski zostający”. (Św. Augustyn za św. Pawłem).<sup>46</sup>

Wszakże szczytów doskonałości nie osiąga się od razu. Bojaźń niewolnicza, która do duszy wprowadza miłość bożą — jak igła wprowadza nitkę do sukna, wedle porównania św. Augustyna — jeszcze na długi czas w pewnej mierze będzie dostarczać własnych pobudek działania. Iluż bowiem jest chrześcijan, którzy dlatego czynią dobrze, „aby uniknąć kary za grzechy swoje”, co właśnie oczywiście oznacza pobudkę bojaźni raczej niewolniczej aniżeli synowskiej.

Czy jednak można wyobrazić sobie stan duszy tak doskonały,

---

<sup>44</sup> *Iste timor dicitur esse initialis, quia solet esse in hominibus in initio suae conversationis (In Rom. 8, c. 3, ed. Marietti, s. 112).*

<sup>45</sup> *[In utroque timore] est considerare duos actus. Unum principalem, quem timor elicit, sc. refugere hoc malum vel aliud. Alius est secundarius, quem timor imperat, sc. facere aut dimittere hoc vel aliud propter fugam illius mali cuius est timor. Timor ergo initialis quantum ad primum actum non differt a timore casto... actus timoris initialis est timere separationem, sicut et casti; quamvis non ita perfecte. Sed in secundo actu differt castus timor et initialis; quia initialis non solum imperat actum aliquem vel dimissionem propter separationem, sed etiam propter poenam; quod non contingit in timore casto, quia ad solam separationem oculus habet (3 Sent. d. 34, q. 2. a. 3, sol. 2.).*

<sup>46</sup> Rz. 7, 6.

izby zupełnie wykluczał bojaźń niewolniczą? Chociaż na pierwszy rzut oka takie przypuszczenie zdawałoby się możliwe u dusz, które żyją jedynie Bogiem i dla Boga, jednak bojaźń niewolnicza pozostaje, nawet na najwyższym stopniu doskonałości. Prawdą jest, że bojaźń niewolnicza zmniejsza się równocześnie z rozwojem miłości bożej i bojaźni synowskiej, nigdy jednak nie staje się zbyteczną.

Jak już wspomniano, w ślad za św. Tomaszem, taka sama zasada ustala warunki współistnienia miłości bożej i bojaźni niewolniczej, co miłości bożej oraz miłości własnej, skoro bojaźń niewolnicza wypływa właśnie z miłości samego siebie. Nigdy zaś człowiekowi nie wolno — byłoby to zresztą niemożliwe — stracić z oczu własnego dobra, własnej korzyści istotnej, własnego szczęścia, pod pozorem doskonalszej miłości dla Boga. Nie ma u stworzeń miłości całkiem bezinteresownej. Należycie pojęta miłość samego siebie jest podstawą wszelkiej innej miłości, także nadprzyrodzonej miłości Boga ponad wszystko. Wynika stąd, że człowiek nie może wyrzec się troski o swoje zbawienie, ani też bojaźni o karę, jest to metafizyczną niemożliwością. Toteż twierdzimy, że bojaźń niewolnicza, na najwyższym stopniu rozwoju życia duchowego nie tylko nadal trwać może, ale nawet musi. W ojczyźnie niebieskiej dopiero zniknie bojaźń niewolnicza, ale nie dlatego, że człowiek natenczas wyzbędzie się miłości własnej, lecz dlatego, że bojaźń niewolnicza straci swój przedmiot; człowiek wówczas nie potrzebuje już obawiać się utraty Boga.

Czy jednak można w stanie najwyższej doskonałości wykluczyć, jeśli nie samą bojaźń niewolniczą, to przynajmniej jej pobudkę? W tym względzie zdania mogą być podzielone. Mógłby ktoś — na podstawie doświadczenia i spostrzeżeń — twierdzić, że nawet dusze, które osiągnęły wysoki stopień zjednoczenia z Bogiem, doznają w niektórych chwilach tak wielkich trudności i pokus, że wszelka pobudka miłości bożej zda się bezsilna, a tylko wyraźna pamięć na sąd boży i piekło zdoła je powstrzymać od zdrady Boga i grzechu śmiertelnego.

Św. Tomasz jednak, chociaż wyraźnie swego zapatrywania

nie wypowiada, nie zgodziłby się zapewne na powyższe zdanie. Wspomina bowiem, że gdy wzrasta miłość boża, znika bojaźń niewolnicza „zwłaszcza co do aktu swego”,<sup>47</sup> niestety jednak tu nie wypowiada się, czy w tych warunkach także pobudka bojaźni niewolniczej znika całkowicie. Ale wydaje się, że tak, gdyż gdzie indziej św. Tomasz wyraźnie zaznacza, że najmniej chociażby stopień miłości bożej zdoła pokonać wszelkie pokusy.<sup>48</sup> Z tego zaś właśnie wynikałoby, że raczej dzięki pobudce miłości bożej i bez odwoływania się do pobudek niższych, płynących z bojaźni niewolniczej, da się unikać grzechów.

Sama wszakże bojaźń niewolnicza, choć nie dorównuje w doskonałości bojaźni synowskiej, nieodzowna jest w życiu nadprzyrodzonym. Pierwsze kroki na drodze duchowej nie do pomyślenia są bez bojaźni niewolniczej, a i najwyższy stan zjednoczenia z Bogiem, w tym życiu dostępny, nie może pomijać sprawy własnego zbawienia i dlatego zachować musi, oprócz bojaźni synowskiej, także bojaźń niewolniczą. Dopóki bowiem żyjemy tym życiem doczesnym, zawsze winniśmy obawiać się własnych słabości i ułomności, które mogą nas narazić na utratę szczęścia wiecznego. Ponadto mamy się obawiać i złego ducha „który skoro zabija, ma moc wtrącić do piekła.”<sup>49</sup> Toteż do wszystkich, zarówno doskonałych, jak i niedoskonałych odnoszą się słowa Apostoła: „Z bojaźnią i ze drżeniem zbawienie wasze sprawujcie”.<sup>50</sup>

#### IV. MISTYKA BOJAŻNI BOŻEJ — BOJAŻŃ SYNOWSKA JAKO DAR DUCHA ŚWIĘTEGO

Dar Ducha św., wedle nauki św. Tomasza, polega na pewnej stałej łatwości, dzięki której dusza pojętna się staje do dzia-

<sup>47</sup> *Maxime quantum ad actum* (2—2, q. 19, a. 10). Św. Tomasz w *Sumie* nie ponawia swego dawniejszego, bardziej kategorycznego i bezwzględnego twierdzenia; *Si loquamur de actu imperio ab istis duobus timoribus, sic [caritas] nullo modo actum timoris casti timinuit; et perfecta caritas quantum ad hoc eum foras mittit, ut n u m q u a m jam oculus habeatur ad poenam in agendis vel dimittendis* (3 *Sent.* d. 34, q. 2, a. 3, sol. 3.).

<sup>48</sup> *Maxima caritas habitualis valet ad vincendas quaslibet tentationes* (3 *Sent.* d. 31, q. 1, a. 3.). Por. 3, q. 62, a. 4, ad 3, q. 70, a. 4; A. G m u r o w s k i, *Doskonałość chrześcijańska*, Gniezno 1934, s. 173—181.

<sup>49</sup> Łk 12, 5.

<sup>50</sup> Fil 2, 12.

łania samego Ducha Świętego.<sup>51</sup> Tego rodzaju udoskonalenie jest konieczne, nie tylko w tym celu, aby duszę doprowadzić do większego stopnia świętości, ale najpierw dlatego, aby zapewnić cnotom nadprzyrodzonym samo istnienie w duszy. W życiu człowieka bowiem cnoty nadprzyrodzone narażone są stale na stratę. Tylko pomoc i natchnienie Ducha Świętego może temu zapobiec. Po to zaś, aby człowiek chętnie przyjął wpływ i działanie Ducha Świętego, Bóg udzielił mu w swych darach stałej pojętności i to w tym samym, całym zakresie, na jaki rozciągają się wszystkie cnoty nadprzyrodzone, zarówno teologiczne jak i moralne. Tak więc i Dary Ducha Świętego konieczne są człowiekowi do zbawienia, w tej samej właśnie mierze, w jakiej nieodzowne jest samo natchnienie tegoż Ducha Świętego.<sup>52</sup>

Czy jednak pod wpływem działania Ducha Świętego nadprzyrodzony czyn ludzki ulega zasadniczej zmianie? Na takie pytanie, zgodnie z nauką św. Tomasza, odpowiemy, że istota czynu dokonanego pod wpływem Ducha Świętego, przyjętego za pośrednictwem darów, niekoniecznie różni się od uczynku pochodzącego z samych tylko cnót nadprzyrodzonych, choć nieraz Duch Święty pobudzi w nich do większej, ponad przeciętny poziom, doskonałości. Co jednak w obydwu wypadkach okazuje się wręcz odrębne, to zarówno „sposób” czynności, jak i odrębne źródło kierownicze.<sup>53</sup> Rola kierownicza i sposób dokonania czynności w aktach cnót nadprzyrodzonych, nie wykluczając powszechnego wpływu Boga na działanie wszelkiego stworzenia,<sup>54</sup> pozostają mimo nadprzyrodzonego charakteru samego aktu, także ludzkie;

<sup>51</sup> *Dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum (1—2, q. 68, a. 2).*

<sup>52</sup> *In haereditatem terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti (Tamże).*

<sup>53</sup> *Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod homo movetur ab altiori principio (1—2, q. 68, a. 2, ad 1).*

<sup>54</sup> *Non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interiorius operatur (1—2, q. 68, a. 2).*

Inaczej zaś, jeśli sam Duch Święty pobudza do czynności, naten-  
czas akt nadprzyrodzony nacechowany jest specjalnym zna-  
mieniem boskim i dokonany jest miarą boską. Dusza wtedy po-  
zostaje bierną pod działaniem Ducha Świętego. Wówczas z dzie-  
dziny poczynań aktywnych wkraczamy w pole doświadczeń  
biernych, z ascetyki przechodzimy do mistyki jako przeżycia  
duchowego.

Jakie tedy zadanie przypada bojaźni bożej, która wypływa  
z nadprzyrodzonej cnoty miłości, jako jeden spośród siedmiu da-  
rów Ducha Świętego? Dlaczego bojaźń synowska zalicza się  
właśnie do tych darów Ducha Świętego, zapoczątkowujących  
w duszy chrześcijańskie życie mistyczne?

Widząc z jednej strony wielkość i majestat Boga, który jest  
dobrem najwyższym, z drugiej zaś strony złość i przewrotność  
wszelkiego, choćby najmniejszego grzechu, bojaźń synowska  
poddaje się Bogu, uńża się wobec Niego i unika obrazy bożej  
właśnie przez wzgląd na Boga. Niewątpliwie wszelka cnota, bę-  
dąca skłonnością i łatwością do uczynków dobrych, tym samym  
już stanowi o unikaniu grzechu jej przeciwnego. Nie pozwala  
bowiem postąpić niezgodnie z wymaganiami prawego rozumu.  
Sprawiedliwy obawia się niesprawiedliwości. Jednakowoż bojaźń  
taka kieruje się pobudką nie wyższą niżeli sama cnota sprawie-  
dliwości, czyli ostatecznie miarą rozumu ludzkiego, choćby  
oświeconego przez wiarę. Natomiast bojaźń synowska, która  
lęka się obrazy Boga, kieruje się względem już boskim, a nie  
ludzkim. Jej miarą i pobudką właściwą jest sam Bóg, ta zaś oko-  
liczność sprawia, że chociaż niepodobna zaliczyć bojaźni synow-  
skiej do któregośkolwiek rzędu cnót, jest ona jednakowoż darem  
Ducha Świętego, czyniącym duszę czułą na szczytną doskona-  
łość Boga.<sup>55</sup>

Pod wrażeniem niewypowiedzianego majestatu bożego dusza

<sup>55</sup> *Timor castus et initialis sec. quod participat timorem castum habet ra-  
tionem doni; cujus ratio est, quod altiori mensura suos actus modificat quam  
fit mensura humana. Mensura enim humanorum operum est rationis bonum;  
unde virtuosus abstinet a malis, fugiens et timens inconueniens rationis, quod  
est turpe; et iste timor est annexu cui libet virtuti. Sed timor qui est donum,  
facit abstinere a malis propter fugam inconuenientis, quod est in separatione*

już nic tylko w samych grzechach, ale choćby w samej chęci porównania się stworzenia z Bogiem, dopatruje się prawdziwej okropności, jakiej za wszelką cenę unikać należy.<sup>56</sup> W tej mierze dar bojaźni, jak gdyby powodując przerażenie wielkością Boga, przejawia się w szczerzej czci dla Boga<sup>57</sup> i stanowi mistyczne udoskonalenie cnoty pokory, która w najgłębszej swej istocie polega na ewangelicznym zaparciu się samego siebie, na całkowitym oddaniu się stworzenia Bogu. Stworzenie wtedy nie tylko uznaje, że samo z siebie nie jest niczym, ale tę swoją własną nicość poddaje Bogu oraz czynnikowi bożemu, gdziekolwiek napotka go w swoim otoczeniu.<sup>58</sup> Stąd też błogosławieństwo właściwe darowi bojaźni, głoszące jako jej doskonały owoc ubóstwo ducha, polega, wedle św. Augustyna na pokonaniu nadętej pychy umysłu ludzkiego, czyli na utrwaleniu się w głębokiej, szczerzej pokorze.

W oświetleniu tych uwag rozumiemy także doniosłe znaczenie słów Pisma św. stwierdzających, że „bojaźń pańska święta, trwająca na wieki wieków,<sup>59</sup> bo w ojczyźnie niebieskiej nie po-

---

*a Deo; et ideo ipsum Deum habet pro mensura suae operationis. Et quia modus a mensura causatur, ideo operatur supra humanum modum, et propter hoc est donum (3 Sent. d. 34, q. 2, a. 1. sol. 3.).*

<sup>56</sup> *Timor filialis includit aliquam fugam; non tamen fugam Dei, sed fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel adaequationis ad Deum, secundum quod timor importat quamdam reverentiam, per quam homo non audet divinae majestati se comparare, sed ei se subicit (Ver. q. 28, a. 4, ad 4).* Tę charakterystyczną łączność bojaźni i czci tak doskonale uchwycił m. i. Sienkiewicz w swej powieści *Rodzina Połanieckich*.

<sup>57</sup> *[La charité] étant amour regarde... surtout Dieu en lui-même. Le péché nous apparaît à ce titre non plus tant comme le mal de notre amitié divine qu'il détruirait, que comme celui de Dieu, qu'il offense. C'est alors le timor offensae, délicatesse de l'âme ou le sentiment de péché et celui de la divine révérence se mêlent dans la conscience de l'excellence souveraine injuriée par la faute qui lui préfère un bien créé. Mais le timor reverentiae peut se présenter plus purement, et abstraction faite de l'idée même du péché; simplement comme le sentiment effarant de notre disproportion avec Dieu et de notre néant devant Lui. (I. Mennesieur OP, Somme théologique, La religion, t. 1, Paris 1932, s. 307).*

<sup>56</sup> Por. 2—2, q. 161, a. 3.

<sup>59</sup> Ps 18, 10.

trzebujemy wprawdzie obawiać się już utraty Boga, jednak stworzenie pozostanie jakoby nicość wobec Boga. Nieskończona i nieporównana wyższość Boga, oglądanego twarzą w twarz, wzbudza podziw" stworzenia, które teraz tym bardziej pogrąża się w swej maleńkości.<sup>60</sup> Albowiem mimo udziału w szczęśliwości samego Boga, przepaść nieskończona nigdy nie przestanie dzielić stworzenia od samego Stwórcy.<sup>61</sup>

Nie na tym jednak poprzestaje dar bojaźni synowskiej, lecz błogim swoim wpływem obejmuje całą ową dziedzinę, w której pokora zajmuje miejsce tak ważne i doniosłe, choć nie wyłączne. Jest nią cały zakres wszystkich cnót, grupujących się około kardynalnej cnoty umiarkowania. Skoro bowiem człowiek całkowicie poddał się Bogu przez cnotę pokory, w doskonalszym jeszcze stopniu przez dar bojaźni synowskiej, całe swoje szczęście jedynie będzie pokładał w Bogu, pomijając wszelkie ponęty dóbr stworzonych, które tak silnie pociągają serce ludzkie. Dar bojaźni synowskiej dodaje człowiekowi siłę potrzebną, aby na miarę boską dokonać dzieła umiarkowania i gardzić wszystkimi przyjemnościami, które nie są godne przyjaciela Bożego.<sup>62</sup>

Wreszcie, dar bojaźni synowskiej zachowuje szczególniejszą łączność z boską cnotą nadziei. Jest to oddźwięk skutku, jaki dar bojaźni synowskiej sprawuje w dziedzinie umiarkowania. Od-

<sup>60</sup> *[In patria] remanebit adhuc operatio hominis ad Deum ut est arduum, et ideo tolletur timor quantum ad hunc actum qui est timere separationem, sed manebit quantum ad actum quo est admirari vel revereri illud arduum, quod fit quando ex consideratione tantae altitudinis homo in propriam resilit parvitatem (3 Sent. d. 34, q. 2, a. 3, sol. 4.).*

<sup>61</sup> *Est autem tertius defectus naturalis sec. quod quaelibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus numquam tolletur; et hunc defectum respicit timor reverentialis, qui erit in patria, qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione majestatis ejus, in propriam desilins parvitatem (De spe a. 4, ad 2.).*

<sup>62</sup> *Donum timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vivat, et sec. hoc correspondet virtuti spei. Secundario autem potest respicere quaecumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt circa quae est temperantia, et ideo temperantiae etiam correspondet donum timoris (2—2, q. 141, a. 1, ad 1.).*



ciągając człowieka od znikomych dóbr i wielkości tego świata, dar bojaźni synowskiej powoduje całkowite poddanie się majestatowi bożemu oraz pokładanie w Bogu wszelkiej nadziei. Ale jest jeszcze coś więcej. Nie potrzebujemy się obawiać, aby Bóg nas nie zawiódł, lecz sami powinniśmy lękać się własnej niestałości, aby nie wymknąć się spod działania bożego. Obawiamy się raczej tego, czy całkowicie poddaliśmy się Bogu i jego w nas działaniu. W tej naszej obawie coraz silniej uciekamy się do jedynej w tych warunkach pomocy, jaką jest sam tylko Bóg. Tak też „dar bojaźni bożej usuwa poniekąd tę względną niepewność, tkwiącą w cnocie nadziei przez to, że napełnia duszę najwyższym szacunkiem dla Boga i obejmuje ją do głębi przekonaniem o wielkości bożej, nie znoszącej żadnego porównania z nicością wszelkiego stworzenia.”<sup>63</sup>

Nie będąc wprawdzie ani najdoskonalszym, ani najszlachetniejszym spośród darów Ducha Świętego, bojaźń synowska jednak spełnia zadanie bardzo ważne u samych podstaw życia duchowego. Stanowi bowiem niejako pierwszy warunek oraz etap życia mistycznego, polegający na tym, by człowiek poddał się nadprzyrodzonemu działaniu Ducha Świętego a tym samym umożliwił rozwój i rozkwit dalszych darów. Słusznie przeto możemy powiedzieć za Psalmistą, że „Bojaźń Pańska początkiem mądrości”<sup>64</sup> owej mądrości, która jest najwyższym wśród darów Ducha Świętego i bezpośrednio służy boskiej cnocie miłości.

## LA CRAINTE DE DIEU SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

I. La crainte en un sens psychologique on peut la concevoir déjà la base des mouvements sensibles. En un sens général, la crainte, dit saint Thomas, est un mouvement de l'âme vis-à-vis d'un mal, qui est difficile d'éviter (1—2, 42, 3).

II. La crainte par rapport à Dieu peut se manifester sous les formes suivantes:

1. de la crainte mondiale (*timor mundanus*), quand pour éviter un mal, on se détourne de Dieu: elle est toujours péché.

<sup>63</sup> A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 275.

<sup>64</sup> Ps 110, 10.

2. de la crainte, que nous adresse à Dieu. Celle-ci peut être:

a) filiale (*timor filialis*), quand quelqu'un s'abstient d'offenser Dieu, parce qu'il est Père: cette crainte est la plus parfaite;

b) servile (*timor servilis*), quand on s'abstient d'offenser Dieu, car il est Juge, qui sévèrement punit, en privant de participation à sa divinité;

c) initiale (*timor initialis*), quand quelqu'un s'abstient d'offenser Dieu, parce qu'il l'aime et parce qu'il a peur de Lui.

De même que filiale, la crainte initiale est moralement bonne.

III. Quant à la crainte servile, il y a question: du point de vue moral est-elle bonne et admissible?

La réponse de l'Eglise en cette matière est positive.

1. Les théologiens, en suivant saint Thomas, enseignent, que seulement *timor serviliter servilis* est péché, puisqu'il empêche de se détourner de Dieu seulement à cause de la peine infernale, et parce qu'on détournerait de Dieu si n'existerait-elle pas la peine infernale.

2. La crainte servile quant à son essence, c'est-à-dire, en retenant quelqu'un d'un péché à cause de la peine de perdre la Béatitude, — est bonne et salutaire, puisqu'elle n'exclut pas la charité. Tel est certainement l'amour humain, qu'on craigne, en peine du péché, de perdre Dieu, notre Bien Infini notre Bonher Suprême, mais parce qu'on le reconnaît surtout et premièrement comme Bien en Soi-même. Et cela, c'est précisément la raison positive et pas négative de la crainte servile de Dieu. De plus, la crainte servile, en tant qu'elle se commence de la foi, c'est-à-dire, par la reconnaissance de Dieu comme le Bien Infini surnaturel, prend de ce fait le caractère surnaturel, même chez le pécheur, en l'engageant à se repentir de ses péchés. Toutefois, elle n'est pas vertu, mais seulement une préparation à la vertu de la charité, grâce à laquelle, à vrai dire, on craigne offenser Dieu en égard à Lui-même et non par égard à nous.

3. Mais lorsqu'on vit, il est impossible, même quand on a la charité et la crainte filiale, d'exclure de la vie surnaturelle la crainte servile, puisque, à cause d'infirmité humaine, il y a toujours de dangers et d'occasions à pécher et la peur de se priver de la Béatitude.

IV. Il y a encore le don de crainte de Dieu, communiqué au fidèle par Saint-Esprit avec la grâce sanctifiante. Puisque l'homme obéissant à les inspirations de Saint-Esprit, n'offense pas Dieu en égard à Lui-même, il en résulte, que le don de crainte s'unit à la crainte filiale. Bien que ce don ne soit pas vertu (*virtus*), il est pourtant une habitude (*habitus*), donnée au croyant par Saint-Esprit pour l'aiguïser à ses inspirations.

La crainte filiale donc, grâce à ce don de Saint-Esprit, est une base à la vie mystique. Car *initium sapientiae timor Domini* (110, 10). Elle permet et rend possible le développement plein et constant de tous les autres dons et de toute la vie surnaturelle.