

O. ALBERT M. KRĄPIEC OP

## STRUKTURA AKTU MIŁOŚCI U ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Stosunkowo dużo prac powstało o miłości<sup>1</sup>, mimo to daje się zauważyć pewna luka w opracowaniu struktury samego aktu miłości z punktu widzenia psychologiczno-filozoficznego. Jeśli tym zagadnieniem zajmowano się, to zazwyczaj na marginesie teologicznej teorii o pochodzeniu Ducha świętego<sup>2</sup>. Takie też w dużej mierze jest stanowisko św. Tomasza<sup>3</sup>. Warto jednak nieco dokładniej przyrzeć się temu zagadnieniu u św. Tomasza; gdyż u niego właśnie dostrzegamy wiele światła w tej materii, której poznanie przyczyni się do lepszego zrozumienia niewyjaśnionych jeszcze stron natury ludzkiej. Celem więc tego artykułu jest scalenie rozproszkowanych tekstów św. Tomasza w jedną teorię dotyczącą struktury aktu miłości. Synteza taka, siłą rzeczy musi uwzględnić szereg zdań, jakie pojawiły się wśród piszących na podobny temat.

Jak już zauważył Simonin<sup>4</sup>, Tomasz opracowując problem

---

<sup>1</sup> Por. Th. Coconnier, *La charité d'après S. Thomas d'Aquin*, „Revue Thomiste”, (1904) 647—660; (1906) 10—30; (1907) 1—17; B. Heim, *Die Freundschaft nach Thomas v. Aquin*, Rom 1904; H. D. Noble, *L'amitié avec Dieu*, Paris 1932<sup>2</sup>; P. Philippe, *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne*, Rome 1938; P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age*, Paris 1931; H. D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, „Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age”, IV (1932).

<sup>2</sup> Prawie wszyscy komentatorzy św. Tomasza, a głównie Jan od św. Tomasza, a ostatnio M. T. Penido, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 14 (1937).

<sup>3</sup> Por. *I Sent.* d. 10, d; 32; *C. G. IV*, c. 19—24; *I q. 27*, a. 3. a. 4.

<sup>4</sup> Simonin, op. cit., s. 177.

miłości, zastosował do tego zagadnienia arystotelesowską teorię ruchu i dlatego bardziej pogłębił problem miłości aniżeli uczynili to współcześni mu myśliciele jak Wilhelm z Auxerre, Bonawentura czy Albert Wielki, którzy ograniczali się tylko do analizy i tłumaczenia starych definicji miłości znajdujących się u Cyce-rona i Augustyna.<sup>5</sup>

Przed szczegółową analizą aktu miłości, wpierw ogólnie przy-  
patrzmy się powstawaniu i naturze miłości.

Św. Tomasz częstokroć twierdzi, że następstwem każdej formy jest pewna współmierna dążność, skłonność: *Unamquam-que formam sequitur aliqua inclinatio*<sup>6</sup>, która właściwie jest „pożądaniem” współmiernej sobie doskonałości<sup>7</sup>. Sposób zaś i doskonałość pożądania jest następstwem sposobu i doskonałości bytowania danej formy. Jeśli więc jakaś forma jest wrodzona, wtedy pożądanie z niej wypływające jest również wrodzone; jeśli zaś w porządku obiektywnym forma tworzy się w poznaniu zmysłowym to i pożądanie będące jej następstwem, znajduje się także na poziomie zmysłowym. Gdy wreszcie forma obiektywno-poznawcza jest intelektualnym pojęciem, to pożądanie związane formą intelektu jest również intelektualne.<sup>8</sup>

Zatem jako bezpośrednie następstwo istnienia form intelek-  
tualno-poznawczych pojęć jawi się w świadomości pewna dą-  
żność do właściwego działania i celu osiągalnego w tym właśnie  
działaniu. Cel zaś jest dobrem; stąd cel jako dobro jest przed-  
miotem pożądania rozumnego, czyli woli<sup>9</sup>.

Z analizy więc pojęcia formy, można wnioskować o naturze  
pożądania, będącego koniecznym następstwem danej formy.  
A zatem z faktu istnienia form intelektualno-poznawczych czyli  
pojęć, w istotach rozumnych, można dedukcyjnie i „apriorycznie”

<sup>5</sup> Tamże, s. 178.

<sup>6</sup> C. G. I c. 72; IV c. 19; I. q. 80. a. L. c.; I—II q. 26 a. 2 itd.

<sup>7</sup> C. G. I. I. c. 72.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> C. G. 1. IV c. 19.

dojść do stwierdzenia istnienia pożądania rozumnego, czyli woli, mającej za przedmiot dobro.<sup>10</sup>

Skłonność do dobra to tylko pewne uzdolnienie, możność mogąca się objawić w różnych aktach; stąd woli przysługują najrozmaitsze akty, jak: pożądać, rozkoszować się, nienawidzić i inne tym podobne.<sup>11</sup> Wszystkie te akty płyną z pewnego ustosunkowania się woli do jej przedmiotu — dobra.

Tu jednak rodzi się pytanie, jaki jest pierwszy akt woli? — w jakim akcie po raz pierwszy objawia się wola? Św. Tomasz stał niezmiennie na stanowisku pierwszeństwa aktu miłości<sup>12</sup>. Jak bowiem w tworcach naturalnych zachodzi pewne powinowactwo pomiędzy rzeczami na skutek ich formy, która jest źródłem skłonności i dążeń, tak też i w istotach rozumnych, pewne swoiste powinowactwo i więź pomiędzy jednostką poznającą a przedmiotem poznany objawia się w formie poznawczej, czyli pojęciu. Być zaś spowinowaconym i „związanym” z przedmiotem, znaczy tyle, co doznawać od rzeczy poznanej jakiegoś konnaturalnego oddziaływania, czyli dozwalać na wzbudzenie w sobie miłości w jej pierwszym i podstawowym stadium, gdy podmiot jest jeszcze bierny w stosunku do przedmiotu swego kochania, — jak to jeszcze niżej będzie wyjaśnione.

Z tego „wewnętrznego” spowinowacenia wypływają wszystkie inne akty woli. Stąd miłość jest jej pierwszym aktem i racją wszelkich innych jej aktów<sup>13</sup>.

Miłość zatem — określa ją Tomasz — to pewna konnaturalność pożądającego w stosunku do rzeczy pożądanej<sup>14</sup>. Z tego więc wynika, że gdziekolwiek zaistnieje jakieś pożądanie, tam też uprzednio ma miejsce pewna konnaturalność, swoiste „po-

<sup>10</sup> Podstawa do takiego wniosku daje tekst *I—II* q. 26 a. 2 c.

<sup>11</sup> *C. G.* 1. IV; c. 19.

<sup>12</sup> *Simonin* zaznacza, że w *Sentencjach* Tomasz niekiedy uważał, iż nadzieja jako niedoskonała miłość jest pierwszym aktem woli. Por. *Simonin*, op. cit., s. 182—184.

<sup>13</sup> *C. G.* 1. IV. c. 19; *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3; *I* q. 20 a. 1; *I—II* q. 25 a. 2; *De verit.* q. 26. a. 4; *De Spe* a. 3; *De Div. Nom.* c. 4, 1. 9 itd.

<sup>14</sup> *I—II* q. 26 a. 1.

winowactwo" w jakimś porządku bytowania, jakiegokolwiek jest pożądanie: naturalne, zmysłowe, czy rozumne.

Jeśli miłość (jako akt woli) jest następstwem formy intelektualno-poznawczej, to istnieje jej uwarunkowanie w postaci uprzedniego aktu poznania<sup>15</sup>. Ludzkie zaś intelektualne poznanie rozpoczyna się od najogólniejszego pojęcia bytu. Pojęcie to bowiem stanowi pierwszy produkt naszego intelektualnego poznania<sup>16</sup>; jest ono, jak ciekawie wyraża się Kajetan „najogólniejszą formą naszych myśli”<sup>17</sup>. Cokolwiek bowiem poznajemy w swej najbardziej wewnętrznej treści, jest bytem. Z najogólniejszego więc poznania bytu wypływa poznanie pierwszych i koniecznych zasad, a z nich wyłaniają się wnioski, które usystematyzowane, tworzą zręby jakiejś wiedzy<sup>18</sup>.

Jeśli zatem następstwem poznania jest pożądanie to: jak pierwszym przedmiotem naszego intelektualnego poznania jest byt najogólniej pojęty, tak też pierwszym aktem naszej woli jest miłość dobra w ogólności. Pojęcia bowiem bytu i dobra mają wartość zamienną i w rzeczywistości utożsamiają się. Jeśli zatem pojęcie bytu jest pierwszym przedmiotem naszego intelektualnego poznania, to byt jako dobro w ogólności jest pierwszym przedmiotem naszej miłości jako pierwszego aktu woli. I jak z pojęcia bytu „wypływają” wszystkie „wnioski”, które składają się na ogólnoludzkie poznanie, tak też konieczne umiłowanie dobra w ogólności (objawiające się psychologicznie jako pragnienie szczęścia) jest powodem i racją wszelkich innych aktów woli i wszelkich innych szczegółowych aktów miłości.<sup>19</sup>

#### ANALIZA AKTU MIŁOŚCI

Św. Tomasz w miejscach gdzie omawia akty miłości zwraca nieustannie uwagę na swoistą paralelę zachodzącą pomiędzy aktami intelektu i aktami woli. Podobnie jak rozum ma się do

<sup>15</sup> Tamże, q. 27 a. 2.

<sup>16</sup> I—II q. 94 a. 2 c. 1. q. 79 a. 7; q. 85 a. 3 De Ver. q. I. a. 1.

<sup>17</sup> Caietani, *In De Ente et Essentia, Proemium* (Ed. M. H. Laurent, Turini 1934), s. 11.

<sup>18</sup> I, q. 60 a. 2. c.

<sup>19</sup> I. q. 60 a. 2. c.

swych aktów poznawczych, tak też i wola ma się do swoich aktów.<sup>20</sup> Umysł wedle Tomaszowej teorii, gdy dokonuje poznania, przechodzi przez pewne rozwojowe fazy. Najpierw zostaje „wytracony” z obojętności poznawczej przez intelektualną postać wrażoną (*species intelligibilis impressa*), która zapładnia go do poczęcia pojęcia przez czynność poznawczą. Pojęcie, czyli postać wyrażona (*species expressa*) jest kresem czynności poznawania. Zatem na akt poznawania składają się trzy elementy: postać wrażona, czynność poznawcza i postać wyrażona czyli pojęcie.<sup>21</sup>

Jeśli w akcie poznania (o trojakim elemencie) weźmiemy pod uwagę stosunek podmiotu poznającego do przedmiotu poznawanego, to czynność naszego rozumu nazwiemy poznaniem w znaczeniu ścisłym. W takim aspekcie nie dajemy baczenia na fazy samego procesu poznawczego, ale jedynie podkreślimy stosunek intelektu do rzeczy, która w akcie poznania łączy się intencjonalnie z rozumem.<sup>22</sup>

Gdy natomiast w procesie poznawczym zwrócimy uwagę na samo powstawanie aktów poznawczych, a pominiemy stosunek podmiotu poznającego do rzeczy poznawanej, wtedy dostrzeżemy zjawisko powstawania, rodzenia się pojęć (*dictio*) na skutek czynności poznawczej, która z kolei jest uwarunkowana istnieniem samych form poznawczych wrażonych. Zjawisko powstawania pojęć w intelekcie poznającego jest swoistym „wypowiedzeniem się” samego intelektu. Albowiem ten przed powstaniem pojęcia ma się do siebie po powstaniu pojęcia tak, jak jeden człowiek ma się do drugiego przed i po wypowiedzeniu jakiejś prawdy przy pomocy słów. Jak jeden człowiek drugiemu „mówi”, tak też umysł samemu sobie „mówi”, czyli „wypowiada” jakąś nową prawdę w pojęciu.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Por. *III Sent.* d. 27. q. 1. a. 1. c.; *C. G.* 1. IV. c. 19; *I. q.* 60. a. 1. 2 c. Por. P. L. Rudloff, *St. Thomas über die Liebe*, „*Divus Thomas*” (Fr.), (1933) 345—351.

<sup>21</sup> Por. M. Barbado, *El proceso de la inteleccion segun Sante Thomas*, „*La Ciencia Tomista*”, (1947) 289—331; chodzi tu tylko o pojęciowe poznanie.

<sup>22</sup> *I. q.* 34. a. 1, ad 3.

<sup>23</sup> Tamże.

Skoro św. Tomasz w wytłumaczeniu natury miłości posługuje się paralełą z poznaniem, powstaje pytanie, czy wola w wyłanianiu swego aktu miłości nie przechodzi przez analogiczne fazy, jakim podlega intelekt w procesie poznania, a więc, czy wola wyłania w sobie coś, co by przypominało intelektualne pojęcie, wyłonione w toku poznania?

Analizując niektóre teksty św. Tomasza dochodzimy do przekonania, że rzeczywiście taką teorię znajdujemy w jego dziełach. Na tym też stanowisku stoi tzw. „szkoła tomistyczna”. Mimo to jednak nie wszyscy nawet z tomistów zgadzają się z taką interpretacją sądząc, że chociaż bez wątpienia św. Tomasz w *Sumie teologicznej* utrzymywał takie zdanie, mimo to, w poprzednich dziełach teorii tej nie znał.<sup>24</sup>

Poza szkołą tomistyczną filozofowie i teolodzy różnorodnie utrzymują i uzasadniają swoją naukę.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Tak np. utrzymuje M. T-L. Penido, l. c., s. 37—40. W tej sprawie również waha się A. H. Maltha w artykule: *De Processione Spiritus Sancti*, „*Angelicum*”, (1935) 173. W szkole tomistycznej Mattiusi uczy inaczej niż ogół. Nie przyjmuje bowiem, by wola w swym akcie miłowania wyłaniała kres różny od samego aktu miłowania: *non enim* (pisze) *nisi ex desiderio ponendi in operatione volitiva eundem modum analogiae, quam in intellectiva invenimus, atque ex studio comparandi amori nostro processionem Spiritus Sancti, terminum ipsius ab amore distinctum asserere possumus. Qui voluntatis naturam omnino non praeiudiciis ductus ingenuo perpendat eam distinctionem in re nequaquam inveniet. Mattiusi, In Tract. De Deo Uno et Trino adnotationes, Roma 1913, s. 51.*

<sup>25</sup> Poza szkołą tomistyczną część filozofów przyjmuje istnienie w woli miłości-kresu, część natomiast z takim stanowiskiem się nie zgadza. Z przyjmujących są między innymi F. Suarez, *De Trinit.* 1. XI. c. 1. n. 5, Lugduni 1607, s. 558. L. Molina, *Comment In Iam P. D. Thomae* q. 27 a 3. dies. 2 Lugduni 1593 s. 416. Ruiz de Montoya, *De Trin. disp.* 73 a 3 sect. 1. n. 10, Lugduni 1626. Autorowie ci jakkolwiek przyjmują w woli istnienie miłości-kresu, błędnie go jednak uzasadniają, twierdząc jakoby była sprzeczną czynność nie wytwarzająca jakiegoś swego kresu różnego od samej czynności. Inni utrzymują, iż w ogóle miłości-kresu w woli nie ma. Do nich należy przede wszystkim zaliczyć D. Szkota, *Op. Oxon.* d. I q. 7, Quaracchi 1912, s. 291; następnie de Valentia, *De Trin.* 1. II c. 4; Toletus, *In Summam Theol. enarratio*, Romae 1869, t. I, s. 321. Trzecia grupa myślicieli podsuwa wątpienie o istnieniu w woli miłości-kresu. Do nich należy przede wszystkim Bil-

Należy więc zanalizować teksty św. Tomasza, by się bezpośrednio przyjrzeć jego teorii. Ponad wszelką wątpliwość Doktor Anielski utrzymywał w *Sumie teologicznej*, że wola w swym akcie miłowania wyłania w sobie pochodzącą miłość jako pewien wewnętrzny kres swego życiowego aktu. Twierdzi bowiem, iż jak z tego... że ktoś rozumie jakąś rzecz wypływa intelektualne pojęcie rzeczy poznanej z poznającym, które zwie się słowem, tak też na skutek tego, iż ktoś miłuje jakąś rzecz wypływa pewne wrażenie, że tak się wyrażę, rzeczy miłowanej w woli miłującego. Ze względu na nie mówi się, iż rzecz umiłowana jest w miłującym, tak jak rzecz poznana w poznającym.<sup>26</sup>

Zatem Tomasz stwierdza istnienie miłości — kresu w woli na skutek aktu miłowania. Podobnie na tę sprawę zapatruje się w innych miejscach *Sumy teologicznej*.<sup>27</sup>

Nasuwa się wobec tego pytanie: czy Akwinata w innych dziełach utrzymuje zdanie podobne? Rozpoczynając przegląd od *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda*, zauważamy w trzeciej księdze specjalnie poświęcony rozdział zagadnieniu miłości, którą tłumaczy arystotelesowską teorią ruchu w ogólności.

Rozumowanie Tomasza można przedstawić następująco: Jeśli miłość należy do dziedziny pożądawczej, a pożądanie jest w pewnym sensie władzą bierną, czyli bytem w możności — to domaga się ono czegoś, co sprowadzi ją z możności do aktu.

Tym co sprowadza pożądanie do aktu jest przedmiot, będący jakoby poruszającym nieporuszonym, podczas gdy pożądanie jest poruszającym poruszonym.

Ogólnie bowiem mówiąc każda rzecz bierna doskonali się o tyle, o ile przyjmuje w siebie formę przedmiotu, który działa na pożądanie.<sup>28</sup>

Następnie porównuje św. Tomasz powstawanie miłości z po-

10 t, *De Deo Uno et Trino*, Roma 1910<sup>5</sup>, s. 338. Michel w artykule *Processions Divines*, DTC., t. 13, p. I col. 648.

<sup>26</sup> I. q. 37. a. 1 c.

<sup>27</sup> I. q. 27. a. 3. c; a 4 c.

<sup>28</sup> III Sent. d. 27. q. a. 1.

wstawaniem pojęć: „tak jak intelekt, wpierw zanim zostanie uformowany przez formę przedmiotu poznawalnego poszukuje i wątpi, a gdy zostanie uformowany zaprzestaje poszukiwania (gdyż przedmiot) w nim tkwi... podobnie i afekt, czyli pożądanie całkowicie napawa się formą dobra, które jest jego przedmiotem, podoba sobie w nim i przylega doń tak jakoby w nim trwał; i wtedy mówi się: że go kocha. Stąd też miłość niczym innym nie jest jak tylko pewnym „przeobrażeniem się” (*transformatio*) afektu w rzecz umiłowaną”<sup>29</sup>.

Co św. Tomasz mógł mieć na myśli nazywając miłość *transformatio*? Czy to przeobrażenie się (*transformatio*) pożądania w rzecz umiłowaną jest jakąś „rzeczą” wyłonioną przez władzę požądawczą i w niej pozostającą? czy też jest tylko „początkiem” i pewnym „źródłem” działania władzy požądawczej. Innymi słowy, czy ta *transformatio* pełni analogiczną funkcję w woli do funkcji w intelekcie *species expressa*? czy też odgrywa podobną rolę do form intelektualno-poznawczych wrażonych *species impressa*, które są w pewnym znaczeniu źródłem i początkiem poznania.

Trudno jest rzecz tę rozstrzygnąć z pewnością, ale prawdopodobniejsze jest zdanie pierwsze, że mianowicie *transformatio* jest „rzeczą” wyłonioną z woli przez jej wewnętrzny akt miłowania.

Za takim tłumaczeniem przemawiałby tok myśli Tomasza. Dając bowiem porównanie działania psychologicznego woli z działaniem umysłu, twierdzi że umysł wpierw nim zostanie uformowany przez formę przedmiotu poznawanego poszukuje i wątpi (*inquirat et dubitat*) a skoro zostanie uformowany, jego poszukiwanie ustaje.<sup>30</sup>

Intelekt zaś wcale nie poszukuje i nie wątpi wpierw nim zostanie zapłodniony przez postać poznawczą wrażoną. Poszukiwanie i wątpienie już jest czynnością poznawczą, a to suponuje, iż intelekt posiada już w sobie formę rzeczy poznawanej. Forma ta jednak nie została jeszcze uświadomiona, nie zrodziło się jesz-

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.



cze jej pojęcie. Z chwilą gdy rodzi się pojęcie, czyli forma wyrażona, a więc z chwilą gdy forma rzeczy stanie się uświadomiona, wtedy samo poznanie w postaci poszukiwania i wątpienia ustaje i następuje uspokojenie — kontemplacja.

Wobec tego powiedzenie św. Tomasza: „podobnie gdy afekt lub pożądanie napawa się formą dobra” należy odnieść do analogicznego pochodzenia w woli, jakim jest w intelekcie postać wyrażona, czyli pojęcie. Stąd jak pojęcie jest podobieństwem i wyrażeniem rzeczy poznanej, tak i miłość jest podobnym kresem czynności miłowania i dlatego ono według *Sentencji* jest pewnym przeobrażeniem się (*transformatio*) pożądania w rzecz umiłowaną.<sup>31</sup>

Może bardziej wyraźne teksty, (niż w trzeciej księdze *Komentarza do Sentencji*), znajdziemy o miłości — kresie w pierwszej księdze tegoż komentarza, gdzie na marginesie teorii teologicznej jest sporo uwag o naturze samej miłości.

I chociaż tutaj również nie zanikają trudności, które powodują różne stanowiska autorów<sup>32</sup>, (św. Tomasz nazywa Ducha św., który pochodzi jako miłość osobowa z Ojca i Syna *operatio pura* a przez to samo wydaje się, jakoby nie uczył o miłości — kresie), to jednak znajdujemy w tej księdze wyraźny tekst, który niedwuznacznie świadczy o istnieniu Tomaszowej teorii miłości — kresu:... *quando autem amor dicitur personaliter, tunc*

<sup>31</sup> Potwierdzeniem toku rozumowania może być także następujący tekst u św. Tomasza: *cum affectus informetur amore et terminetur sicut intellectus principiis et quidditatibus... oportet quod omnis motus affectivae, procedat ex quietatione et terminatione amoris (III Sent. d. 27. q. 1. a. 3 c.)*. Zauważenia godnym jest fakt, że św. Tomasz dla oddania natury miłości posługuje się tymi samymi terminami, jakich używa dla oddania natury poznania. A mianowicie: *formatio* — III Sent. d. 27. q. 1. a. 1. ad 2; *informatio* — III Sent. d. 27. q. 1. a. 3. ad 2; *transformatio* — tamże, a. 1. ad 2. ad 3. ad 4. Następnie jak zauważa Simonin (op. cit., s. 181) z tak pojętej natury miłości jako formy przyjętej św. Tomasz wyprowadza właściwości miłości, jakimi są: zjednoczenie III Sent. d. 27 q. 1 a. 1 c; — konnaturalność i przyjemność (tamże); — przenikanie rzeczy umiłowanej przez miłującego (tamże) ad 4; wyjście z siebie i gorliwość (tamże).

<sup>32</sup> Por. Penido, l. c., s. 39 i nast.

*importatur processio et relatio realis, et significatur ipsa persona, sive res procedens, sicut amor est quoddam procedens*<sup>33</sup>.

Jeśli więc św. Tomasz w pierwszej księdze *Komentarza do Sentencji* wzmiankuje o miłości — kresie, wynika stąd że w tym sensie należy tłumaczyć jego tekst w trzeciej księdze komentarzy, w którym czyni on porównanie psychologii miłości z psychologią poznania intelektualnego.<sup>34</sup>

Niektórzy autorzy, jak np. Penido<sup>35</sup>, twierdząc, że św. Tomasz nie utrzymuje takiej teorii w *Sentencjach*, wydaje się, błędnie tłumacząc Tomaszowe *actus amoris* rozumiejąc go w sensie czystego działania, a nie także kresu tegoż działania.<sup>36</sup>

Miłość bowiem oznacza i miłowanie, czyli „działanie miłosne” i sam kres tego miłowania, czyli „miłość — kres”. Miłość — kres jest również pewnym aktem (doskonałości), podobnie zresztą jak i pojęcie będące kresem intelektualnego działania poznawczego; miłość jest aktem (doskonałością), lecz akt ten oznacza nie działanie, ale sam kres działania, czyli, jakbyśmy powiedzieli „rzecz” wyłonioną w woli przez miłowanie. I chyba z tej właśnie racji Tomasz, w *Sumie teologicznej*, miłość — kres czyli „rzecz” wyłonioną z woli nazywa po prostu „miłością”: *in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor et diligere essentialiter dicuntur... in quantum vero his vocabulis utimur ad exprimentam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris ad suum principium et e converso, ita quoad per amorem intelligatur amor procedens et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem, sic amor est nomen personae, et diligere vel amare est verbum notionale*<sup>37</sup>.

Jak więc z przytoczonego tekstu, Tomasz odróżnia w miłości samo miłowanie od miłości-kresu, które jest wynikiem miłowa-

<sup>33</sup> *I Sent.* d. 10. q. 1. a. 1 ad 4.

<sup>34</sup> Tekst ten przedstawiałby tym większą trudność, gdybyśmy go odnieśli wyłącznie do Ducha św. a nie do analogicznego pochodzenia miłości w woli.

<sup>35</sup> Penido, l. c., s. 39.

<sup>36</sup> Zwrócił na to uwagę Dockx w swym artykule: *Notes sur la procession de terme dans la volonté*, „*Angelicum*”, (1938) 419—428.

<sup>37</sup> *I q.* 37. a. 1. c.

nia, jak pojęcie jest wpływem samego aktu poznania. Miłości-kresowi również przysługuje miano aktu miłości, gdyż miłość, o ile istnieje, również jest aktem (doskonałością).<sup>38</sup>

Jeszcze jedna trudność pojawia się w tej materii w tekstach Tomasza. Nazywa bowiem Ducha św. (a tym samym analogicznie miłość-kres w woli) raz rzeczą, która pochodzi przez akt miłowania,<sup>39</sup> kiedy indziej zaś w tej samej księdze (*Komentarzy do Sentencyj*) „samoistnym działaniem” (*operatio subsistens*)<sup>40</sup>; a nie jest tym samym „rzecz” (*res quae procedit*) i „samoistne działanie” (*operatio subsistens*). W jaki sposób można wytłumaczyć tę niezgodność?

Gdy wypowiedź Tomasza weźmiemy ściśle, to trudność ustaje. W pierwszym bowiem zdaniu mówi, że miłość jest pewną „rzeczą” (*est res procedens*); w drugim natomiast zdaniu treść jest inna: *procedit ut operatio*. W zdaniu tym tłumaczy tylko sposób pochodzenia miłości, a wcale nie zaprzecza jej istnienia jako „rzeczy” — *ut res* — wśobnej w woli. Każdy bowiem byt prócz tego, że jest bytem posiada także konkretny sposób bytowania. Podobnie i miłość jest pewnym bytem-rzeczą wyłonionym przez wsobny akt woli, miłowania — jest miłością-kresem. Ale prócz tego, że jest czymś, jakąś rzeczą, posiada także swój sposób bytowania i jest nim właśnie „sposób działania”. Zatem miłość-kres bytuje na sposób działania. Jak działanie zawsze jest relacją lub posiada relację do przedmiotu swego działania (nie sposób bowiem ująć działanie bez jakiegoś przedmiotu około którego działa), tak i miłość-kres bytująca na sposób działania, jest zawsze w odniesieniu do swego przedmiotu. Ona nie zatrzymuje się w sobie, lecz jest wewnętrznie przyporządkowana swemu przedmiotowi. Podobnie rzecz ma się z intelektualnym pojęciem *verbum mentis*, które posiada również stałe odniesienie do przedmiotu swego poznania.<sup>41</sup>

Wyrażając się więc terminami scholastycznymi; zarówno

<sup>38</sup> Por. D o c k x, l. c., s. 420.

<sup>39</sup> *I Sent.* d. 10. a. 1. ad 4.

<sup>40</sup> *I Sent.* d. 32. q. 1. a. 2. ad 4.

<sup>41</sup> Zachodzi tam jednak zasadnicza różnica, o której niżej.

pojęcie (*verbum mentis*) jak i miłość-kres są tym, przez co (*quo*) my wykonujemy nasze funkcje: poznanie i miłowanie. Pojęcie (*verbum mentis*) podobnie jak i miłość są wewnętrznymi kreśkami naszych czynności: intelektu i woli, a cechą ich właściwą jest to, że bytują na sposób pewnego działania (*ut quo*).

Kwestię tę zresztą jeszcze lepiej rozświetla sam św. Tomasz, *De veritate*<sup>42</sup>. Jak w poprzednich wypadkach tak i tu analizę miłości przeprowadza na marginesie teologicznej teorii pochodzenia Ducha Świętego jako miłości. Aby uzasadnić tę teorię, wpieryw przygotowuje podłoże filozoficzne, w tym wypadku analizuje pojęcie miłości.

Stawia więc zarzut treści teologicznej, że podobnie jak miłość jest pewną emanacją afektu, tak też i pojęcie (*verbum*) jest pewną emanacją intelektu. Jeśli więc miłość w Bogu można pojmować esencjalnie w przeciwstawieniu do personalnie, to i pojęcie (*verbum*) można przyjmować także esencjalnie, a nie personalnie.

Tomasz odpowiada szczegółowo na postawiony teologiczny zarzut, a przez to precyzuje teorię o strukturze miłości. Zauważa, że dwojako może pochodzić jakaś rzecz jedna od drugiej: najpierw tak jak pochodzi czynność (działanie) od czynnika działającego *ut operatio ab operante*: albo tak też jak pochodzi rzecz uczyniona od jakiegoś czynnika działającego *ut operatum ab operante*. Samo działanie (*processio operationis*), jako emanat czynnika działającego nie konstytuuje dwóch bytów samoistniejących różniących się wzajemnie, ale wyróżnia jedynie fazy bytu jako niedoskonałego i doskonałego lub doskonalącego się. Działanie bowiem stanowi doskonałość tego, który działa.

Natomiast jakaś rzecz zdziałana pochodząca od czynnika działającego (*processio operati*) jest samoistnym bytem różnym od drugiego nawet tego, który jest źródłem pochodzenia. I tak właśnie rzecz ma się w Tomaszowej teologicznej teorii o pochodzeniach osób w Bogu. Według tej teorii nie ma doskonalenia się w Bogu a więc i nie ma pochodzenia na sposób pierwszy.

<sup>42</sup> Q. 4.a. 2 ad 7.

Istnieje natomiast różnica między osobami. Powstała ona w wyniku pochodzenia pojętego w drugim znaczeniu. Zaznacza wszakże św. Tomasz, że jest różnica pomiędzy pochodzeniem wyłonionym przez intelekt i pochodzeniem wyłonionym przez wolę. Działanie woli zdąża do rzeczy, w których jest dobro i zło; działanie natomiast intelektu nie wychodzi poza siebie samego, gdyż w nim — intelektcie — jest prawda i fałsz. Dlatego wola nie ma w sobie czegoś pochodzącego od niej, co by w niej istniało, chyba że (ta rzecz) istnieje na sposób działania: *ideo voluntas non habet aliquid progrediens a se ipsa nisi per modum operationis*. Intelekt natomiast mieści w sobie coś, co odeń pochodzi i co istnieje nie tylko „na sposób działania” ale także „na sposób rzeczy działywanej”. Dlatego też „słowo” pojęcie wyraża „rzecz pochodzącą”, a miłość „pochodzące działanie”. Przeto miłości nie można brać osobowo w takim znaczeniu „w jakim się bierze „słowo”<sup>43</sup>.

Kapreol, podaje inny tekst św. Tomasza: *voluntas non habet*

---

<sup>43</sup> *Dupliciter potest aliquid procedere ab altero: uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctae. Scilicet tres personae; et ideo processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri. Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem: quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in I Metaph: et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa quod in ea sit nisi per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae; et ideo significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens; unde amor non ita se habet nec ut dicatur personaliter, sicut verbum. De Ver. q. 4. a. 2. ad 7. W niektórych wydaniach jest tak: *voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa quod in ea sit per modum operationis*. Tak np. wyd. Taurini 1924. Taka lekcja jest zupełnie błędna i bez sensu. Lekcję krytyczną ustalił Ch e v a l l i e r, *Notule critique textuelle Thomiste*, „Divus Thomas” (P.), (1938) 63—68.*

*aliquid procedens per modum operati*<sup>44</sup>. Podobną lekcję przyjmuje Sylwester z Ferrary<sup>45</sup>. Za nim również idzie Penido<sup>46</sup>.

Odpowiedź więc św. Tomasza zachowała się w podwójnej redakcji. Zasadniczo krytyczny tekst zawiera lekcja ustalona przez J. Chevalliera<sup>47</sup>. Ponieważ jednak możliwe są do przyjęcia inne redakcje przekazane przez Kapreola, przeto należy uwzględnić drugą redakcję.

Wpierw jednak można ustalić ogólny sens odpowiedzi Tomaszowej. Dockx zredagował ją w formę sylogizmu<sup>48</sup>.

Przesłankę większą tego sylogizmu stanowi zdanie: samo pochodzenie działania od działającego nie odróżnia rzeczy jednej samoistniejącej od drugiej z niej pochodzącej, lecz wyróżnia je pochodzenie „rzeczy zdziałanej” (*non processus operationis sed processus operati*).

Skoro zaś w Bogu w myśl teorii teologicznej są „rzeczy” w stosunku do siebie różne na skutek pochodzenia (mianowicie Miłość i Słowo).

Zatem pochodzą one nie jako „działanie” od działającego lecz jako „rzecz zdziałana” od działającego (*proceduit non ut operatio ab operante sed ut operatum ab operante*).

W drugiej części odpowiedzi wykazuje św. Tomasz różnicę, jaka zachodzi między słowem a miłością. Odróżniając je nie neguje pochodzenia „rzeczy zdziałanej” jak to sądzi Penido<sup>49</sup>, gdyż w takim wypadku cała argumentacja byłaby chybiona. Tomasz zwraca w drugiej części uwagę jedynie na różnicę w sposobie bytowania „rzeczy wyłonionej” przez akt miłowania czyli miłości-kresu i słowa, które również jest „rzeczą wyłonioną” przez akt poznania. Tu więc należy sobie zdać sprawę z różnicy „rzeczy wyłonionych” przez wsobne akty inteligencji i woli —

<sup>44</sup> Capreolus, *In Sent. ib. I. d. 10 q. 1 a. 2. p. 261 A.* wyd. weneckie 1589.

<sup>45</sup> Ferrariensis, *In IV C. G. c. 19 n. 10 sed huic.*

<sup>46</sup> Penido, *A propos de la procession d'amour en Dieu*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 15 (1938) 338.

<sup>47</sup> Chevallier, l. c.

<sup>48</sup> Dockx, l. c., s. 421.

<sup>49</sup> Penido, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité.*

oraz sposobów bytowania tychże rzeczy (*processus operati et modus operati*). Rzeczom wyłonionym przez akty miłowania i poznania a więc „słowu” i „miłości-kresowi” przysługuje pewien różny sposób bytowania. I tylko na to zwraca św. Tomasz uwagę w analizowanym tekście. Mając więc to na uwadze przyjrzyjmy się odpowiedzi św. Tomasza w jej dwu redakcjach: najpierw mniej prawdopodobnej Kapreola i Sylwestra z Ferrary. Tekst brzmi: *voluntas non habet aliquid in se procedens per modum operati*.

Jak zaznacza Dockx<sup>50</sup> przyjmąwszy autentyczność takiej lekcji możemy otrzymać dwojakie znaczenie zdania: albo odniesiemy zaprzeczenie (*voluntas non habet*) do całego zdania i otrzymamy sens, że w woli nie ma czegoś, co by pochodziło jako „rzecz zdziałana”. Otrzymujemy więc zaprzeczenie istnienia „miłości-kresu”<sup>51</sup>. Przytoczona egzegeza tekstu jest niemożliwa do przyjęcia, albowiem stoi w logicznej sprzeczności z przesłanką większą. Całe argumentowanie byłoby niedorzeczne. Istnieje więc druga możliwość egzegezy, w której zaprzeczenia: *voluntas non habet* nie odniesiemy do całego zdania, ale tylko do sposobu istnienia rzeczy wyłonionej przez wolę. I wtedy otrzymamy znaczenie: że wola wprawdzie posiada w sobie „miłość-kres” (*operatum*), ale sposób istnienia „miłości-kresu” nie jest taki, jaki jest cechą „rzeczy” (*non est modus operati*). I tylko takie tłumaczenie jest możliwe jako zgodne z przesłanką większą argumentu św. Tomasza.

W tym też sensie zrozumiął analizowane teksty Sylwester z Ferrary gdy pisał: *Non vult excludere S. Thomas ibidem omne operatum, aut productum ab actu voluntatis sed tantum productum quod sit similitudo rei volitae*.<sup>52</sup>

Jeśli natomiast przyjmiemy tekst krytyczny ustalony przez Chevalliera: *voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa*

<sup>50</sup> L. c., s. 422.

<sup>51</sup> I takie znaczenie przyjął Penido w swym artykule: *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*.

<sup>52</sup> *Ferrariensis, In IV C. G. c; 19 n. X*. Również nie zrozumiął go Penido w art. cyt.

*quod in ea sit nisi per modum operationis*, wtedy można także dwojako to rozumieć:

1. Albo nie odróżnimy sposobu istnienia „rzeczy” wyłonionej od samej „rzeczy” wyłonionej a przez to doprowadzimy do zaprzeczenia samego istnienia „rzeczy” wyłonionej. Sens zatem zdania będzie następujący: *voluntas non habet progrediens a se ipsa quod in ea sit per processum operationis*. Takie jednak rozumowanie nie zgadza się z przesłanką większą, w której św. Tomasz przyjmuje pochodzenie *rei operatae*.

2. Albo też odróżnimy „rzecz” od jej sposobu istnienia i wtedy otrzymamy potwierdzenie istnienia „rzeczy” wyłonionej przez wolę *voluntas non habet, nisi* — (dwa przeczenia dają silne twierdzenia). Sposób bowiem istnienia miłości-kresu jest taki, jaki posiada działanie (*est res sed sub aspectu seu secundum modum non rei, sed operationis*). Tak też czytał św. Tomasz Kajetan: *res vero terminans in voluntate, licet secundum rem sit terminus, nec modum tamen nec nomen habet termini*.<sup>53</sup>

A zatem w konkluzji egzegezy tekstu *De veritate* należy przyjąć, że św. Tomasz wyraźnie uczył o istnieniu w woli „miłości-kresu”. Pogłębił też naukę o naturze tego kresu, określając, że istnieje on na sposób działania (*per modum operationis*).

Na czym zatem polega *modus operationis* różny od *modus operati*? Tak postawione pytanie jest równoznaczne z innym pytaniem? mianowicie: czym się różni „słowo” czyli pojęcie będące kresem poznania intelektualnego od „miłości” będącej wsobnym kresem aktu miłowania?

Przede wszystkim słowo (pojęcie) jest tym „przez co” intelekt działa, poznaje (*est id quo intellectus operatur*). Podobnie i miłość jest tym, przez co wola działa (*id quo voluntas operatur*)<sup>54</sup>. Poprzez słowo (pojęcie) podmiot poznający wyraża w sobie treść przedmiotu poznawanego; podobnie też przez miłość podmiot miłujący zostaje pociągnięty do przedmiotu umiłowanego. Więc w jednym i w drugim wypadku kresy wsobne aktów umysłu i woli są tym, przez co stykamy się z przedmiotem ze-

<sup>53</sup> Caietanus, *In I. q. 27 a. 3 III n V.*

<sup>54</sup> *I Sent. d. 32 q; a. 1. c.*



wnętrznym naszych czynności. Są one pośrednikiem podmiotu w stosunku do przedmiotu, i to jest równoznaczne ze sposobem istnienia samego działania (*cum modo operationis*), które również jest pośrednikiem naszym w stosunku do przedmiotu.

Natomiast „sposób rzeczy” — *modus operati* — zdziałanej jest tym, co (*id quod*) dosięgamy w naszym działaniu, co poniekąd krańcuje nasze działanie. I w tym znaczeniu „słowo” (pojęcie) jest również tym, co my poznajemy (*id quod cognoscitur*). Zatem „słowo” jest nie tylko tym, przez co (*id quo*): ale także tym, co (*id quod*) poznajemy, a więc ma ono również sposób istnienia „rzeczy” zdziałanej, która poniekąd to działanie krańcuje na siebie: Dlatego pisze św. Tomasz: *conceptio intellectus est media inter intellectum et rem; et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; et sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum.*<sup>55</sup>

W tekście tym, jak to oczywiście widać, św. Tomasz przypisuje „słowu” (pojęciu) nie tylko sens: *id quo*, ale także *id quod* stąd przez „słowo” (pojęcie) ma podwójny sposób istnienia: jako to „co” się stykamy z przedmiotem (*id quo*), oraz jako „to, co” poznajemy (*id quod*); czyli przypisuje pojęciu i „sposób działania” i „sposób rzeczy zdziałanej” (*modum operationis et modum rei operantae*). Tę samą treść wyraża gdzie indziej: *intellectus habet in seipso aliquid, progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae.*<sup>56</sup>

„Miłość-kres” natomiast nie ma w sobie treści *id quod* czyli sposobu „rzeczy” zdziałanej, ale tylko posiada rację *id quo*. Jest więc tylko tym „przez co” dążymy do rzeczy umiłowanej: *voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa quod in ea sit, nisi per modum operationis;*<sup>57</sup> Miłość-kres bowiem istniejąca w woli podmiotu miłującego nie jest tym, co bezpośrednio się kocha, albowiem bezpośrednio jest kochany sam przedmiot.

<sup>55</sup> *De Verit.* q. 4 a. 2. ad 3.

<sup>56</sup> *Ibid.* ad 7.

<sup>57</sup> Tamże.

Natomiast miłość-kres istniejąca w woli jest tym „przez co” kochamy sam przedmiot. I tak miłość-kres różni się od słowa (pojęcia), które prócz tego, że jest tym „przez co” poznajemy zewnętrzną rzeczywistość, jest także tym, co poznajemy: słusznie więc zauważa Kajetan: *sciri res extra primo et conceptiones non ut res sed ut intentiones sunt rerum extra, idem est quia idem est motus animae in imaginem ut imago est, et in rem.*<sup>58</sup>

Analizowany tekst św. Tomasza *De veritate* określa więc bardziej naturę miłości-kresu przez porównanie z naturą „słowa” (pojęcia). Pojęcie czyli słowo „z natury swej jest wsobne”, gdyż nakierowane jest do połączenia się w podmiocie poznającym z rzeczą, jest bowiem „odbitką” i podobieństwem rzeczy. Natomiast miłość-kres, jak w ogóle wszelkie pożądanie jest „odsiebne”, albowiem dąży do połączenia się z rzeczą<sup>59</sup>; stąd miłość jest tym, „przez co” dążymy do rzeczy istniejącej poza nami.<sup>60</sup>

Św. Tomasz w swoich pierwszych pracach jak np. w *Sentencijs* nie podkreśla tak mocno różnicy między kresem poznania intelektualnego, jakim jest pojęcie (słowo) a kresem wsobnego działania woli — miłością. Zbyt może daleko (nie zwróciwszy dostatecznie uwagi na elementy różniczkujące) poczynił równanie wyniku procesu poznania z wynikiem miłowania. Dlatego też w *Sentencijs* nazywa miłość *transformatio, formatio, informatio*. A więc używa wyrazów, które dobrze oddają naturę pojęć jako odbitki poznawczej rzeczy, a nie miłości, które nie jest podobieństwem rzeczy w woli, lecz jest tylko pewnym impulsem, nakłaniającym podmiot do połączenia się z przedmiotem umiłowanym.

W późniejszych pracach zauważa widocznie pewną nie stosowność nazywania miłości *transformatio*, modyfikuje więc swoją definicję nazywając miłość *formatio quaedam*.<sup>61</sup> W dal-

<sup>58</sup> Caietanus, *In I. q. 85 a. 2 XI.*

<sup>59</sup> To rozróżnienie zbyt daleko posuwa Penido w swym artykule *Gloses sur la procession d'amour*, a przez to w ogóle zaprzecza w woli istnienie miłości-kresu.

<sup>60</sup> *Amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam.* C. G. 1. IV. c. 19.

szych zaś dziełach w ogóle opuszcza wyrażenie *formatio* zostawiając je na oddanie natury poznawczej<sup>62</sup>, a miłość nazywa *convenientia*, *proportio*, *inclinatio*. W komentarzu *De Divinis Nominibus* wprowadza nowy termin *coaptatio*.<sup>63</sup> W *Sumie teologicznej* zaś na oddanie natury miłości używa wyrazów: *inclinatio*<sup>64</sup>, *convenientia*<sup>65</sup>, *consonantia*<sup>66</sup>, *connaturalitas*<sup>67</sup>, *aptitudo*<sup>68</sup>, *coaptatio*<sup>69</sup>.

Zmieniając terminologię Tomasz chciał prawdopodobnie okazać, że „przemiana” pożądania przez miłość nie dokonuje się na mocy jakiegoś podobieństwa, tak jak to ma miejsce w procesie poznawczym intelektu. Dlatego „forma”, która wyraża w sobie podobieństwo, nie oddaje dobrze natury miłości. Miłość bowiem przemienia w pewnym znaczeniu wolę, o ile daje jej pewne „przystosowanie” (*adaptatio*) czyli pewną czynną „współmierność” do przedmiotu ukochanego.

Tego rodzaju określenia miłości liczą się z naturą woli, która będąc władzą bierną ( w stosunku do wyboru przedmiotu) zostaje przemieniona w jakiś sposób przez przedmiot. Ponieważ zarazem jest ona życiową, czynną (w stosunku do wykonywania swoich aktów) władzą dążącą do zjednoczenia z przedmiotem umiłowanym, posiada w sobie coś, co jest „źródłem” i „powodem” tego dążenia w sposób stały. Sama bowiem „przemiana” woli przez przedmiot nie wystarcza, gdyż ta dokonuje się tylko w porządku przyczyny celowej<sup>70</sup>, dążenie zaś jest rzeczywistością w po-

<sup>61</sup> *De Verit.* q. 26 a. 4 c.

<sup>62</sup> Por. Simonin, op. cit., s. 187.

<sup>63</sup> *De Div. Nomin.* c. 4. 1. 9.

<sup>64</sup> I—II q. 23 a. 4 c.

<sup>65</sup> Tamże, q. 29 a. 2 c.

<sup>66</sup> Tamże, a. 1 c.

<sup>67</sup> Tamże, q. 23 a. 4 c; q. 27 a. 1 c.

<sup>68</sup> Tamże, q. 23 a. 4 c; q. 25 a. 2 c.

<sup>69</sup> Tamże, q. 26 a. 1 c q. 28 a. 1 ad 2; a. 5 c; por. Simonin, op. cit., s. 191.

<sup>70</sup> Na ten temat wśród tomistów istniała duża kontrowersja, a zwłaszcza między trzema najwybitniejszymi komentatorami św. Tomasza: Sylwestra z Ferrary, Kajetana i Jana od św. Tomasza. Ostatecznie zwyciężył kierunek Jana od św. Tomasza, który wykazał, że pierwsze pociągnięcie woli ku sobie przez przedmiot nie dokonuje się na mocy działania sprawczego przedmiotu

rządku przyczyny sprawczej. Zatem w tym porządku istnieje jakieś „źródło” tego dążenia. Jest nim właśnie „miłość-kres” wyłoniony przez życiową czynność woli, który w niej istnieje na sposób „czystego działania”. Jest jednak „rzeczą” (*operatum*) będącą jakoby pewnym ciężarem trwale bytującym w woli i zawsze ją nakłaniającą do umiłowanego przedmiotu. To wyraził św. Augustyn, gdy pisał: *ponderibus suis aguntur omnia pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror.*<sup>71</sup>

#### L'ACTE D'AMOUR CHEZ S. THOMAS

On a fait dans cet article l'analyse des textes de S. Thomas concernant la manière d'être de l'acte d'amour comme une émanation spécifique de la volonté.

Dans les oeuvres écrites en sa jeunesse S. Thomas compare l'amour au „verbe” existant dans la raison. Par le fait même d'usage de semblables expressions: *transformatio, formatio, informatio*, il suggère l'analogie dans le mode de leur existence. Mais dans les oeuvres qu'il a écrites plus tard S. Thomas met en relief des différences d'amour, en étant l'acte de la volonté existe en elle non comme la chose (c'est-ce que se réalise en existence du „verbe”) mais à la manière de l'action. C'est pourquoi S. Thomas se sert d'autres termes pour exprimer sa nature: *convenientia, proportio, inclinatio, connaturalitas, aptitudo, coaptatio*.

En cours d'analyser les textes de S. Thomas on a fait de plusieurs observations relativement aux solutions contemporaines de ce problème.

---

za pośrednictwem intelektu, jak to utrzymywał Kajetan, lecz na mocy poruszenia metaforycznego przyczyny celowej. Por. Simonin, op. cit., rozdz. 1.

<sup>71</sup> S. Augustini *Confessionum* 1. XIII c. 9. PL., 32, col. 849.