

O. WŁADYSŁAW KAMIL SZYMAŃSKI OP

## ISTOTA I INTEGRALNE POJĘCIE DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Doskonałość chrześcijańska jest zagadnieniem podstawowym w teologii życia duchowego. Dlatego też wydaje się, że rozważania na ten zasadniczy temat powinny być jak najczęściej ponawiane, zwłaszcza w tym celu, by pogląd teologiczny, w tej tak ważnej sprawie, upowszechniał się jako coraz jaśniejszy a w konsekwencji, by odpowiednio i ideał życia chrześcijańskiego mógł być tym łatwiej wprowadzany w praktykę.

Do tego właśnie w całej swej pracy dydaktycznej i pisarskiej zmierzał O. Jacek Woroniecki, przede wszystkim jako specjalista w dziedzinie zagadnień moralnych, propagując w pierwszej połowie obecnego stulecia autentyczną naukę tomistyczną.

Stąd też, z okazji 10-lecia jego śmierci, nawiązujemy do tej samej myśli, zamierzając w niniejszym artykule, na tle ogólnego pojęcia doskonałości, zrobić wyraźne rozróżnienie między tym, co stanowi istotę chrześcijańskiej doskonałości a tym, co wiąże się tylko z jej integralną całością. Sądzymy, że tylko w ten sposób można zapobiec różnym nieporozumieniom co do pojęcia doskonałości chrześcijańskiej, gdy wskaże się na to, co w niej odgrywa rolę zasadniczą i naczelną a co stanowi tylko rolę pomocniczą.

### I. OGÓLNE POJĘCIE DOSKONAŁOŚCI

1. Pod względem etymologicznym wyrażenie: „doskonałość” (*perfectio*) oznacza dokonanie, dopełnienie, doprowadzenie do końca, dokończenie. W tym też sensie, jak pisze św. Tomasz, o doskonałości w znaczeniu właściwym można mó-

wić jedynie u stworzeń, które podlegają urzeczywistnianiu się, dokonywaniu, stawaniu. U Boga zaś tylko w znaczeniu szerszym, gdyż On się nie staje, lecz zawsze jest w pełni bytu.<sup>1</sup>

Pod względem rzeczowym św. Tomasz doskonałość najczęściej określa za Arystotelesem jako to, „czemu nie brak żadnej wartości”.<sup>2</sup> Wnosi ona więc pewnego rodzaju uniwersalizm.<sup>3</sup> I w tym też sensie przypisuje się ją przede wszystkim Bogu, któremu absolutnie nie brak niczego; który jest doskonały bezwzględnie; który jest samą doskonałością, jej uosobieniem. Do stworzeń natomiast to pojęcie doskonałości odnosi się drugorzędnie i w znaczeniu względnym, o ile nie brak im tego, co mieć powinny według swej natury.<sup>4</sup>

Obok tego pisze Akwinata, że doskonałość oznacza to, co jest w a k c i e, to co jest zaktualizowane.<sup>5</sup> Określenie to jest uzasadnieniem i wyjaśnieniem pierwszego. To bowiem jest doskonale i temu nie brak niczego (pierwsza definicja), co właśnie jest zaktualizowane (druga definicja), co jest w akcie, lub co jest samym aktem, jak Bóg. Tylko więc „akt” decyduje o pełni bytu, w przeciwieństwie do możliwości, której brak uzupełnienia w formie aktualizacji.<sup>6</sup>

Tu przeto leży podstawa najogólniejszego rzeczowego określenia doskonałości. Oparcie dlań stanowi jedna z czołowych tez tomistycznych o możliwości i akcie (*de potentia et actu*).

<sup>1</sup> *Perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur. Quod enim factum non est nec perfectum dici posse videtur... Per quamdam igitur nominis extensionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus* (C. Gent. 1, c. 28). Por. 1, q. 4, a. 1, ad 1.

<sup>2</sup> *Perfectum est, cui nihil deest* (2—2, q. 184, a. 2, ob. 2).

<sup>3</sup> *Importat autem perfectio quamdam universalitatem* (tamże a. 2).

<sup>4</sup> Por. 2—2, q. 161, a. 1, ad 4.

<sup>5</sup> *Perfectum dicitur aliquid esse quod est actu* (1, q. 4, a. 1). Por. *Comment. Caiet.* tamże ad 2.

<sup>6</sup> Por. 1, q. 4, a. 1.

Możność bowiem pojmuje się jako niedoskonałość a akt jako pełnię bytu, jako doskonałość.<sup>7</sup>

Najogólniejsze pojęcie „aktu” to doskonałość w bytowaniu. U Boga — samo istnienie.<sup>8</sup> U stworzeń — ich uczestnictwo w istnieniu oraz czynnik istotny, nadający bytowi określonej determinacji, czyli „forma”.<sup>9</sup> W tym oto wyraża się tzw. doskonałość rzeczy w jej naturze.

U stworzeń św. Tomasz nazywa ją doskonałością *substancjalną*, lub pierwszą, zasadniczą, gdyż bytowi nie brak niczego pod względem jego istoty i istnienia a one są z kolei źródłem wszelkich innych doskonałości. Nie jest to jeszcze ściśle pojęcie doskonałości, czyli nie jest to, jak pisze Doktor Anielski, doskonałość *simpliciter*. Stanowi ją dopiero: albo sam *cel (finis)*, albo też i działanie (*operatio*) bytu już istniejącego. One to (cel i działanie) zacieśniają szerokie pojęcie doskonałości, jako *actus*, nadając jej ścisłego znaczenia.<sup>10</sup>

Cel, jak każde dobro, z którym się utożsamia, jest doskonałością w sensie obiektywnym, tzn. o ile sam w sobie przedstawia pewną wewnętrzną wartość. O ile zaś ma moc skłaniania ku sobie, czyli wyprowadzenia z możliwości do działania inne byty, obdarzone poznaniem, jest również i dla nich doskonałością. Jest ich doskonałością *in fieri*, o ile te byty pociąga ku sobie. Jest ich doskonałością *in facto esse*, o ile stanowi kres ich działania i dążenia. Cel ostatecznie sprawia niejako wykończenie i dopełnienie bytu, który osiągając to, do czego zmierzał przez działanie, nie posiada już żadnych braków. I wtedy jest mowa o ściśle pojętej doskonałości, jako o *zjednoczeniu* z właściwym celem. Zależnie więc od pojęcia celu jako doskonałości

<sup>7</sup> *Unumquodque intantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est* (1—2, q. 3, a. 2).

<sup>8</sup> *Deus est actus purus* (1, q. 14, a. 2, ad 3); *Deus est suum esse* (1, q. 3, a. 4).

<sup>9</sup> *Esse est actualitas omnis rei* (1, q. 5, a. 1); *Res non est hoc aliquid nisi per formam, per quam fit actu* (Comment. in VII Met. lect. 2).

<sup>10</sup> *Duplex est perfectio rei: prima et secunda. Prima est secundum quod res in sua substantia est perfecta. ...Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio... vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur* (1, q. 73, a. 1).

obiektywnej, i działanie również stanowi doskonałość, ale już subiektywną bytu, który przez właściwy sobie cel jest aktualizowany. W tym sensie jednak doskonałością jest nie tylko świadome działanie i postępowanie, ale także i ogólnie celowość każdej rzeczy.<sup>11</sup>

W stosunku do doskonałości pierwotnej, substancjalnej, celowość i działanie stanowią doskonałość wtórną (*perfectio secunda*). Przy tej wtórnej doskonałości należy zwrócić uwagę na trzy ważne momenty:

1-o. Punktem wyjścia jest to, że cel, jako dobro, skłania ku sobie.<sup>12</sup> Dlatego początkiem doskonałości, w znaczeniu działania jest dążenie do celu — do dobra. Jak pisze bowiem Akwinata „o tyle jest coś doskonałe, o ile bardziej zbliża się do swego ostatecznego celu”.<sup>13</sup> Zbliżanie się przeto do swego celu jest zapoczątkowaniem doskonałości; jest, jak się to mówi potocznie, dążeniem do doskonałości. W tym więc sensie już samo dążenie do celu jest doskonałością jako jej początek. Wyraźnie stąd wynika, że doskonałość z natury swej, jako działanie i jako dążenie, ma charakter *d y n a m i c z n y*, co zgadza się też z najogólniejszym jej pojęciem *actus*. Dynamizm ten nie ogranicza się tylko do aktualnego działania, lecz wiąże się także z działaniem wirtualnym, które wyraża się w trwaniu uprzednio dokonanego zwrócenia się ku celowi.<sup>14</sup>

2-o. Doskonałość działania i jej dynamiczny charakter ma miejsce i w następnym stadium, tj. w ostatecznym i pełnym osiągnięciu celu. Co więcej, jest to moment zasadniczy, gdyż osiągnięcie właściwego celu, jak pisze Św. Tomasz, sta-

<sup>11</sup> *Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio* (1, q. 80, a. 8).

<sup>12</sup> *Ratio boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quae etiam movet agentem ad agendum, propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui* (C. Gent. 1, c. 31).

<sup>13</sup> *Tanto est unuquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius* (1—2, q. 106, a. 4).

<sup>14</sup> *Virtus primae intentionis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus ultimi finis manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis* (3 Sent. d. 4, q. 1, a. 5, ad 7).

nowi doskonałość najwyższą.<sup>15</sup> Dzięki temu bowiem dokonuje się ziszczenie wszystkich dążeń w pełni, ostateczna i najwyższa aktualizacja dążącego, aktualne posiadanie dobra, aktualna łączność z celem.

Dlatego Doktor Anielski uzupełnia definicję doskonałości wyjaśnieniem, że jest to o s t a t e c z n y a k t w zakresie dążenia.<sup>16</sup> Ten właśnie akt decyduje o tym, że doskonałość staje się w pełni urzeczywistniona. Wtedy bowiem nie brak już zupełnie niczego bytowi. Ostatni przeto akt decyduje o zaktualizowaniu wszelkiej możliwości bytu, który osiągnął właściwy sobie cel. Dlatego też osiągnięcie celu jest zasadniczym, formalnym czynnikiem doskonałości.

3-o. Po osiągnięciu celu, po ostatecznym zaktualizowaniu bytu działającego, następuje jeszcze trzeci etap związany z doskonałością, mianowicie „s t a n” posiadania tego właściwego celu. Jest to już tylko następstwo aktualnego dopięcia celu, konsekwencja istoty doskonałości. Wszakże s t a n ten bynajmniej nie ma znaczenia biernego, a stąd nie przeciwstawia się dynamizmowi pojęcia doskonałości, jak możliwość aktualizacji. Wynikły bowiem z osiągnięcia celu właściwego, nie jest zaprzeczeniem, lecz owszem przedłużeniem najwyższej aktualizacji — owego działania, które doszło w swym szczytowym rozwoju do ostatecznego aktu. Stadium to wyraża przeto stałą aktualizację, stały dynamizm bytu działającego — aktualne, nieprzerwane posiadanie dobra. Stąd też, Akwinata, mówiąc o szczęściu, jako o najwyższej aktualizacji, ujmuje je nie w znaczeniu stanu, lecz w sensie nieprzerwanego działania.<sup>17</sup>

Po uświadomieniu sobie tego, że doskonałość *simpliciter*,

<sup>15</sup> *Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio* (1, q. 103, a. 1). Por. 2—2, q. 184, a. 1.

<sup>16</sup> *Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum est perfectum inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere* (1—2, q. 3, a. 2).

<sup>17</sup> *Necesse est beatitudinem hominis operationem esse* (tamże). *Beatitudo consistit non in habitu, sed in actu* (*De perf. vitae spirit.* c. 4).

czyli doskonałość „wtórna” celu i działania przechodzi przez potrójną fazę: dążenia, osiągnięcia i posiadania celu, należy zaznaczyć, iż jest ona czymś jednym, w którym te trzy etapy stanowią pewną całość. Dążenie bowiem to początek doskonałości, raczej doskonalenie się, droga do doskonałości; osiągnięcie celu, jako ostatni akt dążenia to istota tejże doskonałości wtórnej, a stan aktualnego posiadania celu to konsekwencja, następstwo, przedłużenie tej samej doskonałości.

Dlatego też dla zaznaczenia jedności tego pojęcia, które obejmuje trzy etapy, można ustalić następującą ogólną definicję: **Doskonałość „działania”** to dynamiczna łączność bytu z właściwym mu celem.

Definicja ta wiąże się przede wszystkim z samą istotą doskonałości, co wyraża się w osiągnięciu celu (*attigere proprium finem*), ale jednak równocześnie najzgodniej też odpowiada doskonałości w każdej jej fazie. Łączność bowiem z celem ma w pewnym sensie miejsce już w pierwszym stadium doskonałości, w stadium dążenia, jak to głosi znana zasada: *finis primus in intentione*, wszakże najbardziej jest zrealizowana w stadium osiągnięcia celu, według innej zasady: *finis ultimus in executione*<sup>18</sup>, przechodząc w stadium końcowym w stałe zjednoczenie.

2. W oparciu o wyżej wyłuszczone filozoficzne podstawy pojęcia doskonałości, chcemy mówić o nim w zastosowaniu ściśle do człowieka. Wyrażając się dokładniej językiem Akwinyaty, chcemy mówić nie o doskonałości człowieka substancjalnej, pierwszej, nie o doskonałości jego istoty, w sensie najogólniejszym *actus*, lecz o doskonałości w znaczeniu ścisłym (*simpliciter*), tj. o doskonałości wtórnej — działania (*operatio*),

<sup>18</sup> *Finis etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis* (1, q. 1, a. 1), tamże ad 1; q. 12, a. 1, ad 1. Pojęcie „łączności” przeto wyraża treść ogólniejszą niż „zjednoczenie”, które oznacza już raczej „łączność” doskonałą — ostateczne osiągnięcie celu. Dlatego więc określenia te „łączność” i „zjednoczenie”, w niniejszym artykule, staramy się od siebie odróżniać.

o doskonałości, która polega na łączności z właściwym człowiekowi celem. Nie mówimy o tej doskonałości we wszystkich jej etapach, lecz jedynie o tym, jakim człowiek może cieszyć się na tej ziemi, tj. w stadium dążenia do właściwego celu. Mówimy raczej o istocie doskonalenia się, czyli o dążeniu do doskonałości, o jej zapoczątkowaniu.<sup>19</sup>

Zajmując się jej pierwszym etapem, nie pomijamy bynajmniej ścisłego pojęcia istoty samej doskonałości. Chociaż bowiem ta w pełnym znaczeniu ma miejsce dopiero w drugim stadium — osiągnięcia celu, to jednak najogólniej jako łączność z właściwym celem ujawnia się już w pewnym sensie i w pierwszym etapie.

Należy zaznaczyć, że nie rozpatrujemy tu jakiegokolwiek doskonałości, tzn. dążenia do jakiegokolwiek celu. Nie mówimy o doskonałości partykularnej, takiej czy innej, lecz o doskonałości, jako o łączności z celem właściwym człowiekowi; z celem, który potrafi nie tylko zaktualizować w ten sposób, że zwyczajnie skłania i pociąga ku sobie — moc taka leży w pojęciu każdego celu jako dobra — lecz, że stanowi o całkowitym ostatecznym zaspokojeniu wszystkich dążeń i pragnień człowieka, jako istoty rozumnej, nie pozostawiając żadnych braków (*cui nihil deest*).

Tym właściwym celem człowieka to jego cel najwyższy, ostateczny. Jest nim tylko i jedynie Bóg, który sam posiada pełnię doskonałości w sobie, jako cel wszystkich celów jako dobro wszystkich dóbr,<sup>20</sup> jako przedmiot pełnego szczęścia.<sup>21</sup>

Zajmujemy się więc doskonałością w dziedzinie moralnej, mówiąc o świadomym i dobrowolnym dążeniu człowieka,

<sup>19</sup> *Tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius* (1—2, q. 106, a. 4).

<sup>20</sup> *In Deo est ultima perfectio rationalis creaturae* (1, q. 12, a. 1). *Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere* (1—2, q. 3, a. 1).

<sup>21</sup> *In solo Deo beatitudo hominis consistit* (1—2, q. 2, a. 8).

<sup>22</sup> 1—2, q. 1, a. 2, 3.

jako rozumnej istoty<sup>22</sup> do właściwego mu celu, jakim jest Bóg.

Nie wystarczy tu wszakże jedynie pojęcie naturalnej doskonałości, o jakiej mówili poganie, gdyż naturalny cel człowieka, nawet ostateczny, nie jest jeszcze jego celem właściwym. Jak podają dane objawienia, Bóg powołał człowieka od początku do celu nadprzyrodzonego i tylko przez jego osiągnięcie człowiek może być ostatecznie i zupełnie doskonały i szczęśliwy.<sup>23</sup> Cel ostateczny w porządku przyrodzonym nie jest jeszcze absolutnie ostatecznym celem człowieka. Nie aktualizuje, nie udoskonala zupełnie, stąd nie odpowiada uniwersalnemu ujęciu doskonałości tak, by nie brakło już człowiekowi niczego, co mieć może i powinien w stosunku do Boga.

Do doskonałości człowieka przeto nie wystarczy łączność z Bogiem, jako z ostatecznym celem przyrodzonym, tj. łączność z Bogiem, poznanym jedynie naturalną mocą rozumu stworzonego. Nie wystarczy więc naturalna kontemplacja, uznana za szczyt doskonałości na ziemi przez Arystotelesa, który sądził, że człowiek nie może inaczej osiągnąć Boga, jako cel ostateczny i z Nim się połączyć, jak tylko przez zwykłe poznawcze zagłębianie się w Bogu i upodobanie w Nim, jako w najwyższej Prawdzie, Dobru i Pięknie.<sup>24</sup>

Jeśli jednak, ponad przyrodzoną, możliwa jest jeszcze wyższa wspanialsza aktualizacja, jeśli właściwym celem człowieka jest Bóg, poznany w świetle wiary, co przechodzi jednak wszelką naturalną możliwość stworzenia, to wynika stąd, iż żadna sprawność (cnota) naturalna nie wystarczy do osiągnięcia tego celu, nie zapewni doskonałości. Nie wystarczą tu podawane przez neoplatoników tak zwane „cnoty oczyszczonego ducha”,<sup>25</sup> jakby przemieniające nas poniekąd w Boga, nie wy-

<sup>23</sup> Mt 25, 34; Rz 8, 29; Ef 1, 4. Por. Conc. Trid. sess. VI, c. 7, (Denz., 799—800); 1, q. 23, a. 1.

<sup>24</sup> *Ethic. Nic.* 1. 10, c. 7, 8. Por. 2—2, q. 182, a. 1.

<sup>25</sup> Por. H. Van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu*, Fribourg 1926, s. 56—83.



starczą cnoty heroiczne nawet, jakie posiadali niejednokrotnie starożytni Grecy i Rzymianie.<sup>26</sup>

Naturalna doskonałość człowieka, w znaczeniu dążności do Boga i łączności z Nim przez sprawności nabyte, jest jakby tylko czymś zewnętrznym właściwemu zjednoczeniu z Bogiem.<sup>27</sup> Jest to łączność ograniczona tylko do dziedziny naturalnej, dążność do Boga tylko jako Stwórcy, do pierwszej przyczyny,<sup>28</sup> a nie do Boga, jako do właściwego celu i najwyższego naszego dobra, które faktycznie, dzięki zjednoczeniu z nim, daje człowiekowi pełne zaspokojenie wszelkich jego aspiracji.<sup>29</sup>

Ponieważ więc doskonałość naturalna człowieka nie osiąga swego pełnego pojęcia, Doktor Anielski nazywa ją czymś niepełnym, podobnie jak i same sprawności nabyte, od których ona zależy, nie nazywa w pełni cnotami.<sup>30</sup> Dopiero doskonałość nadprzyrodzona jest w najwłaściwszym znaczeniu i ściśle pełną doskonałością moralną człowieka. Jest ona ze wszech miar najwyższą jego aktualizacją, ponad którą wyższej już nie ma, gdyż nie ma pełniejszego zjednoczenia nad zjednoczenie z Bogiem, jako ostatecznym, nadprzyrodzonym celem.<sup>31</sup>

W tej rozprawie przeto mowa jest o ściśle określonej doskonałości, która jest możliwa w obecnym stanie rzeczy jedynie w porządku nadprzyrodzonym, do którego sam Bóg powołał od początku człowieka, a po jego upadku w grzech, wydzwignął go swą łaską Chrystus, by człowiekowi nie brakło niczego tak w naturalnej, jak i w nadprzyrodzonej dziedzinie.

<sup>26</sup> Przykładem heroizmu w starożytności, jak się podaje, był między innymi M. Scevola. Por. Plinius M., *Ep. ad Traianum* I, 1.

<sup>27</sup> O ile, jak pisze św. Tomasz *virtuosus relate ad Deum est deficiens* (2—2, q. 161, a. 1, ad 4).

<sup>28</sup> 1—2, q. 62, a. 1, ad 3.

<sup>29</sup> 3 *Sent.* d. 27, q. 3, a. 4.

<sup>30</sup> 1—2, q. 65, a. 2. Por. A. Gmurowski OP, *Cnoty nabyte i wlane*, Gniezno 1935, s. 136—153.

<sup>31</sup> *Quantum ad perfectionem finis dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quandam supernaturalem perfectionem, et sic dicitur homo esse perfectus simpliciter, primo autem modo secundum quid* (*De Virt.* q. 1, a. 10).

Chodzi nam więc tutaj o doskonałość chrześcijańską, która możliwa jest tylko na gruncie chrystianizmu. Wtórna bowiem doskonałość, o której mówimy, doskonałość dążenia do właściwego celu, jakim jest cel nadprzyrodzony, wypływa jako ze swego źródła, z doskonałości w szerszym znaczeniu (*secundum quid*) z pierwszej, ontycznej, substancjalnej. Tę zaś, jak podkreśla Akwinata, otrzymujemy dzięki Chrystusowi, przez łaskę chrztu św.,<sup>32</sup> która właśnie stanowi pierwsze nasze wyposażenie, proporcjonalne do celu nadprzyrodzonego. Odgrywa ono w ten sposób rolę podstawowej, ontycznej doskonałości, która jest jakby poniekąd nadprzyrodzoną „naturą” naszą, obdarzoną wszystkimi potrzebnymi do działania zdolnościami, w formie cnót i darów wlnych, nie dających wprowadzić jeszcze samego czynu, lecz stawiających nas już w gotowości dobrowolnego działania nadprzyrodzonego.<sup>33</sup>

Jest właśnie pytanie, na czym konkretnie polega chrześcijańska doskonałość „czynu” — dążenia człowieka do właściwego, czyli nadprzyrodzonego celu ostatecznego? Co z naszej strony stanowi o tej łączności z Bogiem, jakiej wymaga ogólne pojęcie doskonałości? Co decyduje o naszej ziemskiej doskonałości? Jaka dokładnie jest jej istota?

## II. ISTOTA DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Na pytanie, na czym konkretnie polega istota naszej ziemskiej doskonałości chrześcijańskiej różne mogą nasuwać się odpowiedzi, jak różnie już mówił o tym sam Chrystus, zagadnięty w tej sprawie przez młodzieńca ewangelicznego, jak różnie wyrażała się o tym tradycja, pisarze kościoła, teologowie.

Czytamy w Piśmie św., iż Chrystus w odpowiedzi wspomnianemu młodzieńcowi wskazuje najpierw na przykazania jako na źródło nabywania doskonałości a zwłaszcza na dwa

<sup>32</sup> 2—2, q. 184, a. 1; 4 *Sent.* dist. 8, q. 1, qc. 1, ad 1. Por. *Comment. in Galat.* 5, lect. 6.

<sup>33</sup> *Perfectio habitualis consistit in habituali dispositione, per quam creatura sit disposita ad hoc, ut per operationes perfecte se Deo uniat* (P. M. Passerini, *De hominum statibus et officiis, Comment. in 2—2, q. 184, a. 1, n. 6*).

zasadnicze Nowego Przymierza — na miłość Boga i bliźniego.<sup>34</sup> Na dalszym planie wymienia też rady ewangeliczne i zaparcie się siebie.<sup>35</sup>

Św. Paweł i inni apostołowie, jako coś podstawowego w życiu chrześcijańskim podnoszą już to miłość,<sup>36</sup> już to wiarę i poznanie Boga, co w niebie przechodzi w bezpośrednią wizję.<sup>37</sup>

W myśl tego niektórzy dowodzą, iż istotą doskonałości człowieka na ziemi jest kontemplacja. Jest ona wstępem do życia w niebie, gdzie doskonałość, jako najwyższe szczęście, istotnie polega na oglądaniu Boga twarzą w twarz".<sup>38</sup>

Może się jeszcze wydawać, że istota ziemskiej doskonałości polega na oddawaniu chwały Bogu, jak wskazuje na to Pismo św.<sup>39</sup> i jak potwierdza to nasza świadomość. O ile bowiem mamy poczucie, iż z natury jesteśmy stworzeniami, to o tyle też skłaniamy się do wyrażenia Bogu-Stworzycielowi uznania, czci i szacunku. Dla tej to racji poganie kult Boga uważali za największy czyn ze strony człowieka, łącząc go z pojęciem „świętości”.<sup>40</sup>

A może wreszcie istota doskonałości nadprzyrodzonej polega na praktyce wszystkich cnót, które upodabniają człowieka do Boga? Tak zdaje się uważać P. M. Passerini, komentator dzieł św. Tomasza, twierdząc, że *essentialiter perfectio consistit in virtutibus, specialiter in caritate*.<sup>41</sup>

Mimo to, że tak różnorodne mogą być zapatrywania na istotę doskonałości chrześcijańskiej, to zasadniczo jednak na podstawie Pisma św. i tradycji główną rolę w doskonaleniu naszym na ziemi przypisuje się miłości. Tak też twierdzi św. Tomasz, podając na to filozoficzno-psychologiczne uzasadnienie, które krótko można ująć w następujący sposób:

<sup>34</sup> Mt 22, 35.

<sup>35</sup> Mt 19, 21; 16, 24.

<sup>36</sup> Rz 13, 8; J 15, 12.

<sup>37</sup> Ef 3, 17; Hbr 11, 1—40; 1 P 1, 9; J 17, 3.

<sup>38</sup> Josephus a Spiritu Sancto, *Cursus theologicus mystico-scholasticus*, Bruges 1928, t. 3, p. 249—251.

<sup>39</sup> Iz 43, 7; 1 Kor 10, 31.

<sup>40</sup> Por. A. J. Fetugière OP, *La sainteté*, Paris 1949.

<sup>41</sup> *Comment. In 2—2*, q. 184, a. 1, n. 1.

Jeśli doskonałość ogólnie ze swej istoty polega na łączności człowieka z właściwym mu celem, czyli z celem ostatecznym nadprzyrodzonym, tzn. jeśli łączność ta początkowo wyraża się w zdążaniu do celu, a następnie w jego osiągnięciu, to doskonałości konkretnie nie może stanowić nic innego, jak właśnie miłość. Jej istotnym bowiem zadaniem jest związanie człowieka z Bogiem, tak (*affective*) w stadium zbliżania się doń na ziemi, jak w ostatecznym, pełnym, końcowym zjednoczeniu z Nim (*effective*)<sup>42</sup> w niebie.

Myśl Doktora Anielskiego jest wyraźna i jasna. A choć w przytoczonym artykule nie używa on wyrażenia „istota” doskonałości, co daje niektórym pewną swobodę interpretacji tego dowodzenia, to jednak treściowo nie ma tu dwuznaczności zwłaszcza, gdy uwzględni się jeszcze inne wypowiedzi Powszechnego Doktora.<sup>43</sup>

Trzeba więc wykazać, że właśnie miłość łączy nas z Bogiem, jako z celem ostatecznym, z celem nadprzyrodzonym, że ona przede wszystkim i najpierw spełnia to, co jest w pojęciu doskonałości zasadnicze. Sądzimy, że w tym celu wystarczy przeprowadzić analizę cnoty miłości od strony psychologicznej, co ujawni jej wewnętrzną naturę, polegającą właśnie na duchowym zjednoczeniu miłującego z umiłowanym, z których pierwszy dzięki upodobaniu w drugim, jako w dobru i celu swych pragnień, dąży doń, kocha go i wreszcie na stałe posiada po nawiązaniu z nim ostatecznej, realnej łączności.<sup>44</sup>

Na podstawie ogólnych przymiotów każdej miłości, choćby najpierwotniejszej, jaką jest zwykły akt upodobania (*complacencia in bono amor*),<sup>45</sup> daje się zauważyć, iż przedmiot poznany i uznany przez rozum jako dobro, pociąga wolę. Wola przy tym odgrywa rolę miłującego, dobro zaś, jako przedmiot, jest umiłowanym. Otóż dobro, ponieważ zawiera w sobie pewną we-

<sup>42</sup> Por. 2—2, q. 184, a. 1.

<sup>43</sup> *Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate* (2—2, q. 184, a. 3).

<sup>44</sup> Por. 3 *Sent.* d. 27, q. 1—3; 1—2, q. 26—28; 2—2, q. 23—27.

<sup>45</sup> 1—2, q. 26, a. 1.

wnętrzną wartość, właśnie dzięki niej, wywiera na miłującego swój atrakcyjny wpływ (*trahit ad se amantem*).<sup>46</sup> Działając dalej na miłującego, czyli na wolę, dzięki jej skierowaniu afektywnemu, wnika w miłującego (*intrat in amantem*) i przystosowuje go do siebie (*coaptatio*) tak, że miłujący wewnętrznie przemienia się w nastawieniu do dobra, które go pociąga (*transmutat amantem*). Wówczas to, jak podkreśla św. Tomasz, następuje upodobnienie tego, kto miłuje w to, co miłuje (*assimilatio*), z czego z kolei rodzi się już właściwy akt miłowania — upodobanie (*complacentia*).<sup>47</sup> Tak więc następuje nawiązanie łączności między miłującym a umiłowanym. Polega ona na duchowej między nimi jedności, co podnosi Akwinata za Arystotelesem i Dionizym Pseudoareopagitą.<sup>48</sup>

W związku z pojęciem miłości wyróżnia się tzw. jedność substancjalną, która ma miejsce w miłowaniu samego siebie, a w miłości drugich wyróżnia się jedność podobieństwa. Ta ostatnia raczej oznacza zjednoczenie, czyli wzajemne przenikanie się miłujących (*mutua inhaesio*). Zjednoczenie to ma jeszcze niedoskonałą formę w miłości pożądania (*amor concupiscentiae*), gdy kocha się coś dla siebie (*aliquid sui*), lecz w miłości życzliwości i przyjaźni (*amor benevolentiae et amicitiae*), gdy drugiego kocha się dla niego samego, lub jako samego siebie, jest ono już tak doskonałe że sprawia między miłującymi nawet coś na wzór jedności substancjalnej.<sup>49</sup> Stąd też miłość przyjaźni jest najszczytniejsza. Co więcej, jak według myśli Doktora Anielskiego można sądzić,<sup>50</sup> miłość nadprzyrodzona, ponieważ wynika ze zjednoczenia człowieka z Bogiem przez łaskę, opiera się nawet na fizycznej łączności między nimi.

<sup>46</sup> Por. C. Gent. 1, c. 37; 3, c. 16; M. J. Nicolas OP, *Bonum diffusivum sui*, „Revue Thomiste”, 63 (1955) 363—376; J. Finance SJ, *La notion du bien*, „Gregorianum”, 39 (1958) 5—42.

<sup>47</sup> Por. 3 Sent. d. 27, q. 1, a. 1, ad 5; 1—2, q. 26, a. 1.

<sup>48</sup> Por. 1—2, q. 28, a. 1 corp., *sed contra et solutiones*

<sup>49</sup> *In quantum amans se habet ad amatum in amore amicitiae ut ad seipsum... (unio haec) assimilatur unioni substantiali* (1—2, q. 28, a. 1, ad 2).

<sup>50</sup> *Solus Deus deificat communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem* (1—2, q. 112, a. 1).

Przede wszystkim miłość Boga względem człowieka jest miłością przyjaźni. Bóg bowiem pierwszy ją zapoczątkowuje, gdy z bezinteresownej życzliwości jednoczy człowieka z Sobą przez łaskę, dopuszczając go do uczestnictwa w swej naturze i czyniąc przybranym swym dzieckiem. Sprawia to zeń umiłowanego bożego. W tym więc wyraża się boska życzliwość względem człowieka. Taka też jest geneza nadprzyrodzonej miłości bożej w nas wszystkich.

Miłość przyzywa miłość. Dlatego więc po zapoczątkowaniu jej w nas przez Boga, dzięki dobrowolnej naszej decyzji, rodzi się odwzajemnienie (*redamatio*).<sup>51</sup> Każdy umiłowany z kolei zaczyna kochać Boga miłością życzliwą, najszczytniejszą miłością przyjaźni. Może się tu wprawdzie wydawać, że zwrot człowieka ku Bogu nie wyraża nic więcej, jak tylko miłość pożądania, jak czysty egoizm, skoro człowiek dąży do Boga, jako do „swego dobra”, by je osiąść „dla siebie”, ale tak właściwie nie jest. Chociaż bowiem człowiek, mocą wlanej cnoty miłości, faktycznie zdąża do Boga, jako do „dobra swego”, to mimo wszystko nie tylko, że nie ma tu miejsca na zwykły egoizm, lecz przeciwnie uzasadnieniem tego dążenia jest właśnie życzliwość jako czynnik zasadniczy miłości nadprzyrodzonej. O tyle bowiem człowiek, dzięki miłości, może zdążać do Boga, jako do „dobra swego”, o ile wpierw przede wszystkim samego Boga uznaje za pełnię dobra, za dobro samo w sobie. Albowiem tylko takie dobro z całym przekonaniem można kochać, jako dobro własne, które uznaje się rzeczywiście za pełne dobro, mogące zaspokoić całkowicie wszelkie dążności ludzkie. Uznanie zaś Boga, jako dobro samo w sobie stanowi właśnie istotę miłości życzliwej. Dzięki niej więc człowiek, dlatego że znalazł rzeczywiście pełne dobro, może kochać je równocześnie jako „dobro swoje”.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> 1—2, q. 65, a. 5.

<sup>52</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange OP, *Le problème de L'amour pur et la solution de S. Thomas*, „*Angelicum*”, 9 (1929) 83—124; L. B. Geiger OP, *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin* (Conf. Albert le Grand, 1952), Montréal-Paris 1952, s. 133.

<sup>53</sup> 2—2, q. 23, a. 1. Por. H. B. Noble OP, *L'amitié d'après S. Thomas*

W miłości przeto między Bogiem a człowiekiem jest obustronna życzliwość; jest, jak dotąd wykazaliśmy, wzajemność a ponadto jest jeszcze jeden czynnik, jak zresztą w każdej prawdziwej miłości przyjaźni — *obcowanie*.<sup>53</sup> Rozpoczyna je już sama wzajemność życzliwości. Jak długo bowiem ze strony człowieka trwa miłość, tzn. jak długo on życzliwości bożej sam się nie pozbawił, jak długo przez grzech nie zerwał przyjaźni z Bogiem, jak długo nie stracił do Niego zaufania i jak długo nie przestał się odwzajemniać Bogu, tak długo też trwa obcowanie między Bogiem a człowiekiem.

Ze strony Boga obcowanie to zapoczątkowane jest nie tylko jednorazowo przez łaskę, lecz cały czas dążenia człowieka ku Bogu „czyn Boży” niejako ciągle się ponawia. Bóg bowiem za wzajemność nagradza człowieka coraz ściślejszą łącznością ze sobą. Stąd też obcowanie Boga z człowiekiem jest nieustanne. Jest ono czymś obustronnym. Zależy od Boga i od człowieka. Polega na „wspólnej ich szczęśliwości”, gdzie Bóg posiada szczęście sam przez się i ze swej istoty (*per essentiam*), człowiek zaś, tylko w tym uczestniczy (*per participationem*).<sup>54</sup> Ze strony człowieka jest to wprawdzie *stan* przyjaźni, o ile opiera się na cnocie miłości, która jako usprawnienie (*habitus*), wyraża pewną trwałość. Nie oznacza to wszakże bezczynności i tylko jakiejś stałej dyspozycji do miłowania. Doskonałość bowiem to nie potencjalność, ale dynamizm, działanie, czyli sprawność stałego, rzeczywistego, wzajemnego miłowania.<sup>55</sup> Zwraca na to uwagę św. Tomasz, mówiąc o tzw. *communicatio bonorum* w miłości między Bogiem a człowiekiem. Jest to właśnie obustronne obcowanie, obustronny *czyn* miłujących się (*conversatio*).<sup>56</sup>

Czynem tym ze strony Boga jest udzielenie łaski człowiekowi, udzielenie zdolności do działania nadprzyrodzonego — *cnót*

d'Aquin, Paris 1941; M. D. Philippe OP, *La nature de l'amitié selon Aristote*, „Nova et Vetera”, 22 (1947) 338—365.

<sup>54</sup> 2—2, q. 25, a. 12.

<sup>55</sup> Por. O. Marchetti SJ, *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso*, „Gregorianum”, 1 (1920) 51; por. 1—2, q. 3, a. 2.

<sup>56</sup> 3 *Sent.* d. 27, q. 1, a. 1; por. 2—2, q. 23, a. 1, ad 1.

i darów wlnych. Ze strony człowieka zaś, to nie tylko przyjęcie wszystkich darów bożych, lecz również dobrowolne współdziałanie w stanie łaski, w stanie ontycznej łączności z Bogiem, to osobisty czyn odwzajemniania się, wykonywany na poziomie nadprzyrodzonym.

Owa *conversatio* i *communicatio bonorum*, jeśli chodzi o człowieka, nie oznacza tego, by mógł on cośkolwiek ze siebie użyć Bogu. Ale jednak jest ona czymś realnym. Wyraża się bowiem przynajmniej w tym minimalnym staraniu człowieka, by nie utracić łaski bożej przez grzech. Chociaż wprawdzie i to dokonuje się tylko dzięki pomocy bożej, jest jednak wyrazem dobrowolnego i osobistego działania człowieka i o tyle też jest podstawą jego osobistego obcowania z Bogiem. Obcowanie to wszakże okryte jest tajemnicą, bo jak z jednej strony człowiek działa zawsze pod wpływem bożym — inaczej w naturalnym a inaczej w nadnaturalnym porządku — tak z drugiej równocześnie działa też osobiście i niejako „samodzielnie”.<sup>57</sup>

Współdziałania człowieka w przyjacielskim obcowaniu z Bogiem można się jeszcze dopatrywać i w tym, że człowiek, gdy kocha Boga, to jakby udzielał Mu swego uznania i upodobania za to, że Bóg godzien jest miłości. W tym więc sensie także przyjaźń jest osobistą odpowiedzią człowieka na czyn Boży. Jest rzeczywistym opowiedzeniem się za Bogiem, choćby nawet było ono tylko jednorazowe.<sup>58</sup>

Ta *communicatio bonorum*, jako wyraz osobistego nastawienia człowieka do swego celu nadprzyrodzonego, zostaje z kolei nagrodzona przez Boga, który w ten sposób odpowiada na każdy czyn miłości.<sup>59</sup> W tym wypadku jest to już odzew nowego „czynu bożego” na czyn człowieka, co stanowi już o powiększeniu samej łaski i miłości i czego dokonuje tylko i wyłącznie sam Bóg. Należy zwrócić uwagę, że zarysowuje się tu wyraźna różnica między dynamizmem działania człowieka, między dążeniem jego do Boga, nawiązaniem łączności z Bogiem, co ściśle stanowi

<sup>57</sup> Por. Conc. Trid. sess. VI, can. 4, (Denz. 814); 1—2, q. 112, a. 2.

<sup>58</sup> 1—2, q. 89, a. 6, ad 3; por. 3, q. 80, a. 9, ad 3.

<sup>59</sup> 2—2, q. 24, a. 6, ad 1.



istotę ziemskiej doskonałości, a dynamizmem wzrastania w łasce i miłości, co sprawia skutecznie (*effective*) zawsze tylko sam Bóg. Człowiek jedynie przez swój czyn zyskuje prawo do nagrody.<sup>60</sup>

Tak oto przedstawia się miłość przyjaźni między człowiekiem a Bogiem. Opiera się ona, jak każda inna prawdziwa przyjaźń na trzech wyżej wymienionych składnikach, tj. na życzliwości, na wzajemności i na obcowaniu, co szeroko omawia A. Gmurowski OP w rozprawie pt. *Doskonałość chrześcijańska*.<sup>61</sup> Przyjaźń ta stanowi najgłębszą łączność człowieka z Bogiem, łączność najszlachetniejszą, stale utrzymywaną przez wymianę dóbr, co właśnie jest głównym uzasadnieniem nie słabnącego nigdy a stale żywotnego dynamizmu doskonałości.

Jest to łączność nie tylko duchowo-moralna, afektywna, jak wszelka przyjaźń porządku naturalnego, lecz, jak sądzimy w myśl nauki tomistycznej, łączność także fizyczna. Jest to łączność, która w logicznym porządku najpierw dokonuje się w głębi naszej natury (istoty), jako ontyczne bezpośrednio zjednoczenie duszy z Bogiem przez łaskę, co Salmanticenses nazywają *principium remotum* przyjaźni i doskonałości. Następnie ta łączność z Bogiem zawiązuje się we władzach naszych przez cnoty i dary wlane, z miłością na czele, już jako *principium proximum* nadprzyrodzonej doskonałości.<sup>62</sup>

Łączność przyjaźni człowieka z Bogiem w najbliższym sensie opiera się przede wszystkim na wlanej cnotcie (*habitus*) miłości. Jednakże do doskonałości ściśle pojętej, jak podnosi się za św. Tomaszem, ani uprzednio wymienione usprawnienia, ani też nawet sama miłość w tej formie, czyli tylko jako włana sprawność (*habitus*), jako stan zdolności do czynu, nie wystarczą. Wszystkie te usprawnienia, jak słusznie zaznacza Passerini przeciw Suarezowi, są jeszcze warunkiem, fundamentem, podstawą doskonałości.<sup>63</sup> Doskonałość bowiem z natury swej ma charakter

<sup>60</sup> 1—2, q. 114, a. 1, ad 3.

<sup>61</sup> Gniezno 1934, s. 29—74.

<sup>62</sup> *De gratia*, disp. 4, n. 37.

<sup>63</sup> *In habitibus perfectio consistit antecedenter in actionibus vero forma-*

dynamiczny i dlatego również jako przyjaźń, domaga się formalnie łączności dynamicznej, czyli osobistego, dobrowolnego i własnego — dzięki łasce i miłości — upodobania i skierowania się człowieka do celu nadprzyrodzonego.<sup>64</sup> Krótko mówiąc, doskonałość chrześcijańska domaga się miłości działającej (*actus ex habitu caritatis*).<sup>65</sup> Na tym konkretnie polega nadnaturalna doskonałość człowieka. Jest to jego osobista łączność z Bogiem przez miłosny czyn, na który wszakże człowiek może się zdobyć tylko dzięki samej cnocie wlanej, wypływającej bezpośrednio z łaski, czyli zależnej, jak to nazywamy, od „czynu bożego”.

Taka przeto jest rola miłości w doskonaleniu naszym, iż potrzeba jej tu zarówno jako *habitus*, jak też i jako *actus*, jako czynu — działania istotnie i formalnie, jako sprawności uprzednio i w znaczeniu przyczyny, z której czyn — działanie wypływa i od której zależy dynamizm życia nadprzyrodzonego. Dobrze tedy charakteryzuje się pojęcie doskonałości chrześcijańskiej powiedzeniem, iż jest to życie miłością, w czym zawiera się zarazem i trwanie, stan (*habitus*) a równocześnie i dynamizm, działanie (*actus*). Na tym właśnie polega łączność między Bogiem a człowiekiem, który do Bogą dąży, jako do właściwego sobie celu ostatecznego, będąc w stanie łaski uświęcającej.

Nie ma na ziemi większej jedności i spójni między człowiekiem a Bogiem. Stąd słusznie powiada św. Tomasz, że „doskonałość specjalnie polega na miłości”.<sup>66</sup> Wszelka inna bowiem łączność z Bogiem, przez resztę cnót wlaných, dokonuje się już tylko i dzięki miłości, jak to niżej wykażemy.

Miłość więc, jako przyjaźń, ponieważ przedstawia najgłębszą

---

*liter et principaliter et finaliter et simpliciter* (P. M. Passerini, *Comment. in 2—2*, q. 184, a. 2, n. 10).

<sup>64</sup> *Amicitia est formaliter actus caritatis, fundamentaliter actus gratiae Salmanticenses, (De gratia, disp. 4, n. 37). Por. 1—2, q. 48, a. 3; 2—2, q. 172, a. 4.*

<sup>65</sup> *Denominatio perfecti est permanens quia supponit habitum, non tamen ideo dicitur homo perfectus, quia possit operari, sed quia suo tempore operatur* (P. M. Passerini, *Comment. in 2—2*, q. 184, a. 2, n. 9, ad 4).

<sup>66</sup> *Secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitae christianae* (2—2, q. 184, a. 1).

realną łączność między człowiekiem a Bogiem, stanowi istotę naszej ziemskiej doskonałości chrześcijańskiej, odpowiadając konkretnie wymaganiom ogólnego, dynamicznego pojęcia doskonałości.

### III. INTEGRALNA CAŁOŚĆ DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Oparcie się na stwierdzeniu Doktora Anielskiego, iż doskonałość chrześcijańska polega „specjalnie” na miłości, może stanowić punkt wyjścia do sądzenia, że nie sama tylko miłość decyduje o istocie doskonałości. Ponieważ spełnia ona tu rolę specjalną, może się przeto wydawać, iż zadanie istotne sprawuje ona wraz z innymi składnikami, tzn. wraz z wszystkimi innymi cnotami i darami Ducha św. Te bowiem według nauki Kościoła ściśle przynależą do organizmu życia nadprzyrodzonego, które opiera się na łasce cnót i darów.<sup>67</sup>

Na tym więc tle, mimo przedstawienia już istotnej roli miłości w doskonaleniu chrześcijańskim, należy jeszcze dokładniej rozważyć, 1-o jakie jest w tym zadanie wszystkich innych cnót oraz 2-o, darów Ducha św. Czy tak, jak się wydaje, wchodzą one rzeczywiście do istoty doskonałości, czy tylko jako jej konieczne składniki tworzą integralną całość?<sup>68</sup>

1. **Doskonałość a cnoty.** W oparciu o wyżej przytoczoną wypowiedź św. Tomasza na temat specjalnej roli miłości w doskonaleniu, szczególnie istnieje spór, co do zadania wszystkich innych cnót w doskonaleniu chrześcijańskim, między Kajetanem a Passerinim. Ten ostatni właśnie skłonny jest uważać, iż nie tylko miłość, ale i wszystkie poza nią cnoty, stanowią

<sup>67</sup> Por. Conc. Trid. sess. VI, c. 7. (Denz. 799); Conc. Vien., de baptismo (Denz. 483); 1—2, q. 63, a. 3; q. 68, a. 2, a. 4.

<sup>68</sup> Całość integralna, jak pisze św. Tomasz, także wiąże się z pewnym pojęciem doskonałości (*Totum et perfectum idem est. De Virt. q. 2, a. 10, ad 1; Ex (partibus integralibus) integratur perfectio totius, 3, q. 90, a. 3*). Stąd też, na tle niezbyt ostrego rozróżnienia między doskonałością integralną, która raczej oznacza pewną fizyczną całość, a doskonałością istotną, która przedstawia ściśle pełnię natury metafizycznej, mogą rodzić się trudności i nieporozumienia:

istotę doskonałości. Miłość zaś odgrywa wśród nich jedynie rolę specjalną.<sup>69</sup>

Stanowisko wszakże Passeriniego nie da się utrzymać. Wyrażenie bowiem *specialiter*, użyte przez św. Tomasza, w związku z miłością, które jest zasadniczo punktem wyjścia dla Passeriniego, bynajmniej nie uprawnia go jeszcze do wyciągania, wyżej przytoczonego, wniosku.

Na podstawie bowiem takiego ujęcia, jakie znajdujemy u św. Tomasza, da się stwierdzić jedynie to, że chce on zwrócić uwagę na szczególną rolę miłości przy doskonaleniu. Specjalny jednak jej stosunek do doskonałości to nic innego, jak właśnie istotny z nią związek, co zresztą tak wyraźnie podkreśla Doktor Anielski na wielu miejscach.<sup>70</sup> Przeciwnie, gdyby Akwinata chciał wskazać na istotną rolę cnót przy doskonałości, to nie tylko, że nie ukrywałby tego, lecz owszem jasno wyraziłby tak zasadniczą myśl, zwłaszcza iż, jak słusznie podpatrzył to M.—D. Chenu OP, św. Tomasz, jeśli coś porusza, nadaje temu zawsze pełne znaczenie tak, że nie zostawia zwykle wątpliwości, jakie jest jego stanowisko co do formalnej, istotnej strony zagadnienia. Zawsze bowiem wypowiada się *formaliter*.<sup>71</sup>

Tymczasem, na temat istotnej roli cnót przy doskonałości, nie tylko, że nigdzie nie wspomina, odnosząc wyrażenie *specialiter* i *essentialiter* jedynie do samej miłości, lecz co więcej, jasno wskazuje na ich drugorzędny charakter i znaczenie. Powiada bowiem, iż „zasadniczo” (*simpliciter*) doskonałość chrześcijańska polega na miłości, a tylko pod pewnym względem (*secundum quid*) jest związana z innymi cnotami.<sup>72</sup> Przez wyrażenie *simpliciter* pojmuje św. Tomasz to wszystko, co należy do samej na-

<sup>69</sup> *Si vis huius termini „specialiter” consideretur, habetur D. Thomam supponere perfectionem christianae vitae etiam attendi secundum alias virtutes* (Comment. in 2—2, q. 184, a. 1, n. 1); *perfectio christianae vitae non consistit essentialiter in solo actu caritatis, sed in actibus omnium virtutum* (tamże, a. 8).

<sup>70</sup> Por. 2—2, q. 184, a. 2, 3; *De carit.* a. 11, ad 5.

<sup>71</sup> *L'introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1950, s. 103.

<sup>72</sup> *Secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid* (2—2, q. 184, a. 1, ad 2).

tury, do istoty doskonałości. *Secundum quid* zaś rozumie jako to, co tylko jakby zewnętrznie z nią się wiąże.<sup>73</sup>

Na tej podstawie więc, nie powinno być wątpliwości, że istotę doskonałości chrześcijańskiej stanowi sama miłość, wszystkie zaś poza nią inne cnoty tylko pod pewnym względem tworzą doskonałość. Specjalna (*specialiter*) tedy rola miłości to nic innego, jak jej istotny związek z doskonałością. Akwinata bowiem, jak to podnosi Kajetan, w wyrażeniu *specialiter* zawarł tę samą treść, jaka zamknięta jest również w pojęciu *simpliciter*, które to właśnie, w przeciwieństwie do *secundum quid*, wskazuje wprost na istotę doskonałości, polegającej według Anielskiego Doktora tylko i jedynie na miłości.<sup>74</sup>

Takie stanowisko wydaje się najśluszniesze w tej sprawie. I dlatego, w oparciu o myśl św. Tomasza, w ten właśnie sposób urabia się, co do pojęcia istoty doskonałości, powszechne przekonanie. Jego niektórymi przedstawicielami, obok wspomnianego już Kajetana, jest Suarez,<sup>75</sup> a z nowszych także Th. Pègues,<sup>76</sup> o. Marchetti, również cytowany i A. Lemonnyer.<sup>77</sup> Odsobnionego i przeciwnego zdania trzyma się, jak widzieliśmy, tylko Passerini.

Twierdzenie, iż wszystkie inne cnoty poza miłością nie decydują istotnie o doskonaleniu, ma pośrednio swoje uzasadnienie również i w tym, cośmy powiedzieli o naturze samej miłości. Miłość bowiem odpowiada ściśle pojęciu doskonałości, gdyż wprost i bezpośrednio łączy człowieka z jego właściwym, czyli nadprzyrodzonym celem. Natomiast inne cnoty, nawet kardynalne, nie wiążą nas wprost z samym celem ostatecznym, lecz

<sup>73</sup> *Simpliciter... perfectio attenditur secundum in quod pertinet ad ipsam naturam rei, „secundum quid... perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens.* (Tamże).

<sup>74</sup> Por. O. Marchetti, op. cit., s. 41—48.

<sup>75</sup> Por. *De statu perfectionis*, c. 3, nr II—23, *Opera omnia*, t. 15, Paryż 1859.

<sup>76</sup> *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Paris 1917, t. 14, s. 340.

<sup>77</sup> *La vie humaine* (Comment. in 2—2, q. 179—89), *Notes explicatives, renseignement techniques*, Paris 1926, s. 509.

tylko ze środkami doń prowadzącymi. Także roztropność, jako najwyższa z nich nawet, mimo to, iż przewodzi wszystkim moralnym cnotom, jednak kieruje nimi tylko w zasięgu celów partykularnych.<sup>78</sup> Cnoty zaś teologiczne, jak wiara i nadzieja, łączą człowieka z celem ostatecznym, lecz niedoskonale, jak powiada św. Tomasz, i tylko przez miłość.<sup>79</sup>

Jasne więc jest, w świetle powyższych uzasadnień, że inne cnoty poza miłością nie mogą decydować o ścisłym pojęciu doskonałości, gdyż albo niewystarczająco, albo zupełnie nie wnoszą łączności z Bogiem, jako celem nadprzyrodzonym.

Mogłoby się jeszcze wydawać, że należą one do istoty doskonałości przynajmniej z tego tytułu, że doskonałość zawiera w sobie pełnię i pewien „uniwersalizm”, czyli występuje tylko tam, gdzie już nie ma żadnych braków. Trzeba wszakże pamiętać, że to ujęcie doskonałości ma swoje właściwe znaczenie dopiero w związku z pewnym uzupełnieniem. Wtedy bowiem jest coś doskonałe i tylko wtedy nie brak mu niczego, gdy posiada łączność z właściwym sobie celem. To właśnie jest zasadnicze i podstawowe przy każdym pojęciu doskonałości. Dlatego i człowiekowi nie brak niczego tylko wtedy, gdy posiada łączność z właściwym, ostatecznym swym celem. Łączność tę natomiast nawiązuje nie przez inne cnoty, jak tylko przez miłość. Stąd też tam, gdzie jest miłość, tam jest istotnie doskonałość, a gdzie jej brak, tam nie ma również i doskonałości. Czyż nie w tym sensie można rozumieć słowa św. Pawła Apostoła, przypominane przez św. Tomasza w związku z zagadnieniem doskonałości<sup>80</sup>: „Ten, kto nie ma miłości, duchowo niczym jest”?<sup>81</sup>

Jak wykazaliśmy dotąd, z jednej strony niesłuszność stanowiska, jakoby wszystkie cnoty stanowiły istotę doskonałości,

<sup>78</sup> *Aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam* (1—2, q. 65, a. 1).

<sup>79</sup> *Fides et spes sine caritate possunt quidem aliquantulum esse, perfecte autem virtutis rationem sine caritate non habent* (1—2, q. 65, a. 4); por. q. 62; 2—2, q. 23, a. 6, 7.

<sup>80</sup> *De perf. vitae spirit. c. 1.*

<sup>81</sup> 1 Kor 13. 2.

tak też z drugiej strony należy jeszcze wykazać niesłuszność twierdzenia, jakoby te cnoty wcale do doskonałości nie należały. Nie może być bowiem wątpliwości, że wraz z łaską człowiek otrzymuje od Boga pełne wyposażenie do życia nadprzyrodzonego: miłość, cnoty wlane i dary Ducha św. Wszak taką, jak już wspomnieliśmy, jest wyraźnie nauka Kościoła. W jej świetle wiadomo, że człowiek w załączku posiada to wszystko, co potrzebne jest, by mógł zdążać do swego ostatecznego celu, przewyższającego naturalne możliwości wszelkiego stworzenia. Otóż, z tego wyposażenia, jako z możności człowiek przechodzi do działania, z uzdolnień do czynu konkretnego. I jeśli miłość jest tą cnotą, przez którą człowiek jednoczy się z Bogiem, czyli jeśli ona stanowi już o doskonałości życia, to wywołania się w związku z tym narzucające pytanie. Jaką w takim razie rolę w doskonałości mają do spełnienia wszystkie inne cnoty? W jakim są celu, jeśli nie stanowią istoty doskonałości?

Św. Tomasz mówi, że spełniają one w doskonałości tzw. rolę *secundum quid*.<sup>82</sup> Ponieważ jednak określenie to jest bardzo ogólnikowe i niejasne, dlatego niżej podajemy jego bliższe wyjaśnienie.

Już naturalne cnoty nabyte dają pełną szlachetność człowiekowi. Jest ona jeszcze niezupełna. Taką doskonałość, nie mając dostępu do innej, posiadali poganie.<sup>83</sup>

Wyższe udoskonalenie sprawiają cnoty wlane, które w bliższy sposób upodabniają nas do Boga, ale posiadają to jedynie dzięki łasce i miłości. Dlatego też przy doskonałości spełniają tylko tzw. rolę *secundum quid*. Kiedy bowiem miłość, która decyduje o doskonałości, łączy człowieka z celem wprost, to one tylko pośrednio, dzięki niej wiążą nas z Bogiem.<sup>84</sup> Miłość nadaje im pełnego sensu i znaczenia. Nie zmieniając ich istoty i natury, jako „forma” cnót, działanie ich skierowuje do celu nadprzy-

<sup>82</sup> *Attenditur perfectio christianae vitae secundum alias virtutes secundum quid* (2—2, q. 184, a. 1, ad 2).

<sup>83</sup> Por. 1—2, q. 65, a. 2, princ.

<sup>84</sup> 2—2, q. 26, a. 1, ad L; q. 23, a. 2.

rodzonego. I tylko w ten sposób nabierają one znaczenia cnót doskonałych.<sup>85</sup>

Jednakże powstaje jeszcze zagadnienie, czy cnoty te potrzebne są do doskonałości? Czy nie można się bez nich obyć?

Otóż, chociaż sama miłość wystarczy do pojęcia istoty doskonałości, to jednak mimo to, nie istnieje i nie działa ona w oderwaniu od zespołu innych cnót. Podobnie też nie istnieje substancja w oderwaniu od przypadłości, które nadają jej fizycznie pełnego wyrazu, czy jak nie tworzy człowieka sama abstrakcyjna jego natura, bez konkretnego wykończenia, bez rzeczywistych organów i członków.<sup>86</sup>

Obok więc doskonałości istotnej, jest jeszcze doskonałość w ujęciu całości integralnej. Tworzą ją wraz z miłością wszystkie inne cnoty.<sup>87</sup> Nie brakuje w niej niczego, tak pod względem samego zjednoczenia z celem, jak i pod względem tego wszystkiego, co do tego zjednoczenia przygotowuje, co chroni je od utraty, co je pogłębia i rozwija.

Wykończenie, jakie sprawiają w doskonałości wszystkie inne cnoty poza miłością, nie jest tylko jakimś zbytecznym dodatkiem tak, by można ich było nie posiadać. Owszem, jest niemożliwe, by miłość istniała sama bez innych cnót. One to, pośrednio przez miłość i dzięki niej, nie tylko mogą spełniać pewną rolę w doskonałości, lecz właściwie są dla niej czymś koniecznym. W rzeczywistości bowiem bez cnót niemożliwa jest doskonałość dlatego, że niemożliwa jest bez nich i miłość.<sup>88</sup>

Stawiając to ostatnie twierdzenie, opieramy je na zasadzie tzw. solidarności cnót w życiu duchowym (*connexio virtutum*).<sup>89</sup> Jak bowiem na poziomie naturalnym roztropność

<sup>85</sup> *Oportuit quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, dat ei et formam... per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem* (tamże, 8); Por. 1—2, q. 56, a. 2.

<sup>86</sup> Por. A. Desnoyers, *L'essence de la perfection chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*, „Rev. de l'Univ. d'Ottawa”, 5 (1935) 148.

<sup>87</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange OP, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Th. d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Saint Maximin 1923 s. 174.

<sup>88</sup> Por. 1—2, q. 65, a. 3, ad 1; *De Virt.* q. 1, a. 5.

<sup>89</sup> 1—2, q. 65, a. 1.



domaga się istnienia cnót nabytych, gdyż one stanowią materię jej działania a ona nadaje im spójni i łączności, wprowadzając w każdą dziedzinę umiar (*medium virtutis-medium rationis*),<sup>90</sup> tak też w porządku nadnaturalnym miłość podobnie wiąże się z cnotami.<sup>91</sup> Nie ma więc miłości bez wszystkich innych cnót, jak nie ma też i żadnej cnoty bez miłości. I jak z jednej strony cnoty domagają się miłości, bo w pełnym i doskonałym znaczeniu tylko przez nią mogą być skierowane pośrednio ku Bogu, tak też z drugiej również miłość domaga się ich istnienia i działania.

Miłość, jako źródło, jako przyczyna sprawcza (*radix, mater*) i celowa (*finis, regina, forma*) cnót, pobudza je, ożywia ku działaniu, nadaje im pełnego znaczenia, przez odpowiednie skierowanie ich do celu.<sup>92</sup> Równocześnie też i cnoty są niejako racją istnienia miłości. Zadaniem jej bowiem jest skierowanie człowieka ku Bogu. Nie ma to jakiegoś abstrakcyjnego znaczenia, lecz dokładnie wyraża, iż miłość konkretnie kieruje człowieka we wszystkim, w każdym jego czynie ku Bogu. To zaś możliwe jest tylko dzięki poszczególnym cnotom, które stanowią sposoby szlachetnego postępowania moralnego. I dlatego bez cnót miłość nie może rozwinąć swej działalności. One stanowią niejako materialne podłoże miłości.<sup>93</sup>

Konieczne są przeto przy doskonałości: wiara i nadzieja. Pierwsza oświeśla drogę życia a druga podtrzymuje człowieka w wytrwałym dążeniu do Boga. Konieczne są cnoty kardynalne wraz z całym orszakiem sobie pomocniczych i pokrewnych sprawności,<sup>94</sup> aby wszystkie władze człowieka mogły być odpowiednio udoskonalone i poddane na usługi miłości, która w ten sposób może je wszystkie podporządkować Bogu.

Jedne z cnót, jak cnoty teologiczne, są konieczne do dosko-

<sup>90</sup> Por. tamże, q. 66, a. 3 i ad 3; a. 5; q. 57, a. 5; q. 65, a. 1.

<sup>91</sup> Por. tamże, q. 66, a. 2; q. 68, a. 5; q. 45, a. 1, ad 2; a. 2.

<sup>92</sup> 2—2, q. 23, a. 8, ad 2 i ad 3.

<sup>93</sup> 1—2, q. 62, 65; 2—2, q. 4, a. 7; q. 17.

<sup>94</sup> *Caritas includit in se omnes virtutes cardinales* (1—2, q. 65, a. 3, sed contra), por. tamże corp. i q. 61.

nałości *necessitate medii*, czyli z natury rzeczy, tj. z racji samego dążenia do celu, inne są konieczne na mocy przykazania, czyli *necessitate praecepti*, jeszcze inne potrzebne są do zachowania miłości, lub do szybszego i łatwiejszego jej rozwoju, jak cnoty szczególnie związane z radami ewangelicznymi.<sup>95</sup> Wszystkie cnoty ściśle ześrodkowują się około swej królowej (*regina*) — miłości tak, iż obrazowo św. Tomasz ujmuje ich rolę przy doskonaleniu na sposób uzbrojenia człowieka, który wyposażony w cnoty, pod przewodnictwem miłości przechodzi przez bój życia, zdobywając w nim doskonałość.<sup>96</sup>

W związku z tym rozważaniem, nasuwają się następujące, praktyczne wnioski:

1-o. Jeśli wszystkie cnoty poza miłością nie należą do istoty doskonałości, ale tylko do jej całości integralnej, to nie potrzeba ich naraz wszystkich praktykować. Zresztą, jest to zupełnie nawet niemożliwe. Konieczna jednak jest przede wszystkim praktyka miłości. Miłość zaś, już według potrzeby sama skłania człowieka do praktyki innych cnót, które to ze swej natury mają właśnie służyć pomocą miłości, przy spełnianiu przez nią właściwego jej zadania.

2-o. Ze względu na solidarność cnót, wystarczy praktykowanie konkretnie jakiegokolwiek z nich, choćby nawet i tylko jednej, gdyż każda z cnót, jeśli jako niedoskonała, jeszcze z miłości nie wypływa, to przynajmniej, jako uzupełnienia swego, miłości się domaga. Zdobycie zaś, w jakikolwiek sposób, praktyki miłości oznacza już tym samym posiadanie wszystkich innych cnót, gdyż właśnie miłość wszystkie je do czynu zaprzęga.

2. D o s k o n a ł o ś ć a d a r y D u c h a ś w. Podobnie, jak cnoty, tak samo i dary Ducha św. nie należą do istoty doskonałości. Są jednak, jak cnoty, konieczne do doskonałości chrześcijańskiej i ściśle się z nią wiążą. Należą do pełni i n t e g r a l n e j życia chrześcijańskiego. Mieszczą się bowiem już w pojęciu łaski, która sama nigdy nie występuje, ale zawsze jest związana z całym orszakiem nadprzyrodzonych sprawności-uzdolnień do

<sup>95</sup> Por. 1—2, q. 108, a. 4; *Comment. in Col.* c. 1, lect. 6, fin.

<sup>96</sup> Por. *in Eph.* c. VI, lect. 4.

czynu.<sup>97</sup> Nie są więc one czymś dowolnym, lecz owszem są, jak i sama łaska, konieczne do zbawienia.<sup>98</sup>

Potrzebę ich i rolę najlepiej da się wytłumaczyć według racji teologicznych, zaczerpniętych z nauki Doktora Anielskiego.

Otóż, jak wiadomo już z poprzednich danych, człowiek w swym dążeniu do Boga posługuje się cnotami, które właśnie miłość pobudza do działania. Czynniki wspomagają ją przy tym dary Ducha św., bo, jak pisze św. Tomasz, kto wraz z cnotami rozwija w sobie dary, może ufać, iż rzeczywiście doskonałość osiągnie,<sup>99</sup> tzn. ostatecznie już połączy się z właściwym sobie celem życia. Stąd więc, dary, podobnie jak cnoty, same nie jednoczą nas z Bogiem, ale tej łączności, którą zapoczątkowuje miłość, najpierw towarzyszą, dalej, ciągle ją na ziemi pogłębiają, ostatecznie przygotowując, dzięki swej najpewniejszej pomocy, jako „poruszenia Ducha św.”, realne zjednoczenie z Bogiem. Dlatego też, dary nie decydują o istocie doskonałości chrześcijańskiej, lecz składają się na jej całość.

W doskonałości wszakże, zarówno nikt bez darów obejść się nie może, jak też roli ich żadna z cnót, czy też nawet cały ich zespół, zastąpić nie potrafi. Wszystkie bowiem cnoty, choćby nawet i wlane, a także i teologiczne, dają człowiekowi jedynie tylko ludzki sposób działania, skoro regułą ich kierowniczą jest zawsze tylko rozum oświecony wiarą. Wydaje się więc przeto, że nie wystarczą one do tego, by człowiek przez nie mógł pewnie i skutecznie zmierzać do swego nadprzyrodzonego celu. Wszakże, Bóg w swej dobroci wspomaga człowieka w dążeniu do tak wzniosłego celu, wzbogacając go w tak zwane dary Ducha św., które, jako zupełnie odrębne od innych cnót, z racji wyższej reguły kierowniczej, bo dzięki szczególnemu „poruszeniu Ducha św.”,

<sup>97</sup> Por. 1—2, q. 110, a. 4, ad 1; q. 68, a. 5; 3, q. 65, a. 2, ad 1.

<sup>98</sup> *Iustificatio... non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum* (Conc. Trid. sess. 6, c. 7; Denz. 799); Por. Rz 8, 14; *Necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti* (1—2, q. 68, a. 2).

<sup>99</sup> *Cum aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo, quod perveniet ad perfectionem* (1—2, q. 69, a. 2, fin.).

mają już niejako na sposób ponadludzki, a stąd poniekąd niezawodnie prowadzić człowieka do nadprzyrodzonego celu ostatecznego.<sup>100</sup>

Zasadniczo cnoty teologiczne, a zwłaszcza miłość jest czymś wyższym od darów, skoro ona właśnie jest ich źródłem i tylko ona decyduje o zjednoczeniu z Bogiem, tj. o samym zaistnieniu doskonałości.<sup>101</sup> Jednakże dary sprowadzają zarówno odrębną modyfikację działania cnót, od strony sposobu, tj. od strony stopnia ich intensywności, jak też przede wszystkim, ze względu na szczególną regułę kierowniczą „poruszenia bożego”, dary stanowią, jako sprawności (*habitus*), gatunkowo odrębne od cnót (*virtutes*), ich szczególne uzupełnienie.<sup>102</sup> O tyle więc też nie tworzą dary istoty doskonałości chrześcijańskiej, lecz tylko całościowe jej wykończenie, dopełniając działanie cnót.

<sup>100</sup> *In ordine ad finem utimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliquo modo et imperfecte formata per virtutes theologicas... non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti* (1—2, q. 68, a. 2), por. ad 2); *Habitus perficit ad bene agendum. Et si perficiat humano modo, dicitur virtus, si vero supra humanum modum, dicitur donum* (*Comment. in Gal.* c. 5, lect. 6); por. 1—2, q. 68, a. 1, ad 3; *Si autem ea quae hominis sunt, supra humanum modum quis exequatur, erit operatio, non humana simpliciter, sed quodammodo divina* (3 *Sent.* d. 34, q. 1, a. 1), por. a. 4.

<sup>101</sup> *Virtutes theologicae praeferuntur donis et regulant ea* (1—2, q. 68, a. 8); Por. Garrigou-Lagrange, op. cit., s. 52—64, 84—100.

<sup>102</sup> Św. Tomasz rolę darów, jako sprawności (*habitus*), odrębnych od cnót (*virtutes*) uwypukla najpierw w *Sentencjach* (por. 3 *Sent.* d. 34, q. 1, a. 1), na tle różnicy od strony wyższego sposobu działania — sposób boski w darach, sposób ludzki w cnotach. Aby jednak zapobiec pomieszaniu cnót z darami, które na podstawie odmiennego tylko sposobu działania, właściwie nie różniłyby się gatunkowo między sobą, gdyż *modus non diversificat speciem*, a stąd mogłyby być zbyt częste w życiu nadprzyrodzonym, dlatego w *Sumie teologicznej*, jako w dziele późniejszym i bardziej doskonałym, podkreśla między darami i cnotami przede wszystkim ich różnicę istotną, zależnie od odrębnych reguł kierowniczych. Przy cnotach bowiem regułą jest rozum ludzki, przy darach „poruszenie boże” (*instinctus divinus*). Por. 1—2, q. 68, a. 1, 2; O. Lottin OSB, *Thomist theory of the Gifts of the Holy Ghost in the last quarter of the thirteenth Century*, „Dominican Studies”, 4 (1949) 104—144.

Tak tedy, dary umysłowe: mądrości, rozumu i wiedzy, doskonałą człowieka w stosunku do rzeczy i tajemnic bożych, czyli w stosunku do cnót teologicznych. Reszta zaś darów uzupełnia działanie cnót moralnych. A więc, dar rady wspomaga roztropność, dar pobożności (szacunku względem innych) cnotę sprawiedliwości, dar bojaźni bożej wzmacnia siłę umiarkowania przeciwko nieuporządkowanym pożądaniom przyjemności, a wreszcie dar męstwa dodany jest do cnoty o tej samej nazwie.<sup>103</sup>

Dary Ducha św., chociaż istnieją w człowieku z chwilą wiania łaski uświęcającej i chociaż dają uzupełnienie działaniu wszystkich cnót z racji wyższej reguły kierowniczej, jakim jest „poruszenie Ducha św.”, nie wnoszą jednak od razu najwyższego stopnia doskonałości. Chociaż więc z racji tej wyższej reguły dają też „ponadludzki” sposób działania człowiekowi, to mimo wszystko nie sprawiają tego od razu najdoskonalej. Działanie to bowiem zależne jest i dostosowane do stopnia posiadanej miłości.<sup>104</sup> Świadczy to więc o wtórnej a nie istotnej roli darów w doskonaleniu człowieka, podczas gdy miłość zatrzymuje zawsze istotną funkcję.

Dobrą ilustracją tego stopniowego rozwoju darów w zależności od mocy miłowania Boga, mimo to, iż są one z natury oparte o „ponadludzką” regułę kierowniczą, stanowi tu wypowiedź Dionizego Kartuza, który jest specjalistą w tej dziedzinie. Píše on bowiem, iż działanie na sposób ponadludzki *modus suprahumanus* darów, ukryty jeszcze na drodze początkujących i postępujących w doskonałości, staje się dopiero wyraźny na najwyższym stopniu miłości — według tradycyjnego tu podziału — na drodze doskonałych.<sup>105</sup> Ujawnia się on więc dopiero w życiu świętych, dla których motywem postępowania jest zawsze sama miłość i to według jej najwyższego nasilenia i intensywności.<sup>106</sup> Wyraża się to

<sup>103</sup> Por. 1—2, q. 68, a. 4; H. D. Noble OP, *Les dons du S. Esprit auxiliaires des vertus morales*, „Vie Spirituelle”, 8 (1927) 25—37.

<sup>104</sup> Por. 1—2, q. 68, a. 5.

<sup>105</sup> *Opera omnia*, 1908, t. 35, s. 157 nn.

<sup>106</sup> *Tendere (ad Deum) quantum possibile est* (2—2, q. 44, a. 4, ad 3). Aby dokładniej śledzić zależność działania darów od stopnia miłości, odsyłam

na zewnątrz właśnie w chętnym, szybkim, łatwym i radosnym spełnianiu wszystkich aktów cnót,<sup>107</sup> nie wyłączając nawet najtrudniejszych, takich np., jak męczeństwo, które rzeczywiście uważa się powszechnie już za niezawodny sprawdzian „ponadludzkiego” działania miłości heroicznej, wzmocnionej darami.<sup>108</sup>

Działaniu darów towarzyszą błogosławieństwa (*beatitudines*) i owoce (*fructus*) Ducha św. Jedne i drugie, ponieważ są już następstwami darów, przeto tak samo, jak i dary, nie tworzą istoty doskonałości, lecz wchodzą tylko w zakres jej pełni integralnej.

Błogosławieństwa Chrystusowe można uważać, trzymając się określeń Akwinaty już to za akty cnót, udoskonalonych darami, już to za akty samych darów, jako specjalnych sprawności.<sup>109</sup>

Najdoskonalszym uwieńczeniem działania miłości są jeszcze owoce Ducha św., które wymienia św. Paweł.<sup>110</sup> Są to akty, podobnie jak błogosławieństwa, towarzyszące darom, ale nie tyle oznaczają one, jak błogosławieństwa, niezwykłość czynów ludzkich, lecz raczej niosą niewypowiedzianą radość duszy, zapowiadając już w tym jakby przedsmak nieba.<sup>111</sup>

Wszystko to tworzy pełny organizm nadprzyrodzonego życia chrześcijańskiego tak, iż istotą doskonałości chrześcijańskiej

---

do dzieła O. Garrigou-Lagrange, wyżej wspomnianego, *Perfection chrétienne*, s. 371—382.

<sup>107</sup> Por. *De Virt.* q. 1, fin.; i ad 3; Benedykt XIV, *De Servorum Dei Beatificatione et de Beatorum Canonisatione*, Roma 1747, L. 3, c. 21; A. Pouliquet OP, *L'église catholique*, Paris 1923, c. 5, La sainteté, ses degrés, s. 194—237.

<sup>108</sup> Por. J. Majkowski TJ, *Sprawdziany świętości*, „Przegląd Powszechny”, 234 (1952) 193—201; H. Delehaye, *Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927, s. 24.

<sup>109</sup> *Operatio procedens a virtute perfecta dono dicitur beatitudo* (Comment. in Is. c. XI, med.). (*Beatitudines*) sunt vel actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis (1—2, q. 69, a. 1); por. q. 70, a. 2; Garrigou-Lagrange, *La charité parfaite et les béatitudes*, „Vie Spirituelle”, 17 (1936), 5—20; Comment, in Mt. c. 5, 1—3.

<sup>110</sup> Gal 5, 25.

<sup>111</sup> *Sunt fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur. Sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera* (1—2, q. 70, a. 2).

jest zawsze samo życie miłości, a praktyka cnót i działanie darów, błogosławieństw i owoców Ducha św. stanowi jej pełną i integralną całość.

## L'ESSENZA E LA CONCEZIONE INTEGRALE DELLA PERFEZIONE CRISTIANA

L'articolo è stato scritto in occasione del X Anniversario della morte del P. Giacinto Woroniecki OP (1949—1959), della Provincia di Polonia. Il tema — seguendo la linea dell'interessamento del venerabile Defunto — concerne la questione principale nella Teologia Morale, quella cioè della Perfezione Cristiana.

In primo luogo si ha precisato i due concetti fondamentali nella Teologia della vita cristiana: 1) quello dell'essenza della perfezione cristiana e 2) quello del suo integrale insieme.

I. Poi, in base al concetto più generale datocene da San Tommaso d'Aquino sia in: *Perfectum est, cui nihil deest* (2—2, q. 184, a. 2 ad 2) che in: *Perfectum dicitur esse quod est actu* (1, q. 1, a. 1) o in fine in: *Unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio* (1, q. 103, a. 1) si è prodotto a collegare la perfezione cristiana con quest'ultima concezione. Ne è uscita una nuova definizione della perfezione: „L'unione di un ente col suo proprio e adeguato fine”.

II. Ne segue in pari tempo che l'essenza della perfezione in quanto l'unione al proprio, soprannaturale e ultimo fine — Dio, è la virtù della carità che ci unisce immediatamente ad esso. Essendo d'altra parte, la perfezione di carattere dinamico e non statico, per conseguenza, non viene costituita solo dalla virtù della carità-habitus infusus, ma piuttosto dall'atto, azione, che da quest'habitus proviene.

III. 1. Tutte le altre virtù morali all'infuori della carità, a differenza dell'opinione del Passerini, non costituiscono se non l'insieme integrale della perfezione, in quanto cioè la carità — per unirci al nostro ultimo fine — deve servirsi di esse subordinandole a questo fine.

2. Altrettanto i doni dello Spirito Santo non ne costituiscono l'essenza. Tutt'al contrario: sono la conseguenza e, quasi direi, come una ridondanza dell'azione vitale della carità. E perciò, dobbiamo sottolinearlo ancora una volta, i doni dello Spirito Santo come anche le virtù morali, all'infuori della carità, anch'essi costituiscono soltanto l'insieme integrale della vita cristiana.