

SZCZĘŚLIWOŚĆ ISTOT ROZUMNYCH JAKO UDZIAŁ W CHWALE BOŻEJ¹

Określenie szczęśliwości istot rozumnych zapożyczył Doktor Anielski od Boecjusza i Arystotelesa. Pierwszy z nich definiuje szczęśliwość jako stan doskonałego posiadania wszystkich dóbr². Zdaniem Akwinaty określenie to nie jest pełne. Uwzględnia bowiem tylko ogólną rację szczęśliwości, którą jest ogólne, doskonałe dobro, posiadane przez będącego w stanie szczęśliwości. Brak w określeniu Boecjusza znajduje swe uzupełnienie u greckiego filozofa Arystotelesa, wskazującego w definicji szczęśliwości na samą jej istotę, którą jest najdoskonalsze działanie³.

W oparciu o te dwa sformułowania św. Tomasz wyróżnia w szczęśliwości element przedmiotowy i podmiotowo-formalny⁴. Jasne jest przy tym, że pierwszy został zaakcentowany przez Boecjusza, a drugi przez Arystotelesa. Element przedmiotowy stanowi według św. Tomasza, doskonałe dobro. Twierdzenie powyższe jest zresztą przyjmowane i akceptowane przez teologów powszechnie. Dyskusję budzi natomiast do dziś istotny czynnik szczęśliwości, nazwany również jej elementem podmiotowym lub formalnym. Punktem wyjścia, w tym wypadku, dla

¹ Artykuł obecny jest fragmentem pracy doktorskiej pt. „Nauka św. Tomasza z Akwinu o chwale Bożej”. Wspomniana praca liczy trzy rozdziały. Rozdział pierwszy jest wprowadzeniem do problemu. Jego pierwszy paragraf został poświęcony pojęciu chwały przed św. Tomaszem. Między innymi w oparciu o prace następujących autorów: Alszeghy-Flick, *Gloria Dei*, „Gregorianum”, (1955) z. 3, 361—396. P. Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris—Rome 1954, s. 212—220. H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes...*, Giesen 1934, s. XII + 275. J. Schneider, *Doxa, Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gütersloh 1932, s. IV + 183, zostało zaznaczone w nim, co na temat chwały Bożej powiedziano przed św. Tomaszem. Dalsza część pracy traktuje o nauce św. Tomasza na wspomniany temat. Rozdział drugi jest poświęcony zagadnieniu chwały Bożej niestworzonej, a rozdział trzeci, zagadnieniu chwały Bożej stworzonej, czyli udziałowi stworzeń w chwale Bożej niestworzonej. Artykuł drukowany jest częścią trzeciego i ostatniego rozdziału pracy.

² Sancti Thomae, *Summa Theol.*, I—II, 3, 2, ob. 2, editio leonina.

³ Ibid., I—II, 3, 2 ad 2.

⁴ Ibid., I, 26, 3. por. Cajetanus, *Commentarium im Summam Theol.* I, 26, 3, editio leonina.

naszego autora, była postawiona zasada przez Arystotelesa, że szczęśliwość w swej istocie musi polegać na najdoskonalszej czynności istoty rozumnej. Najdoskonalsza czynność zaś, według Akwinaty, ma miejsce wtedy, gdy spełnia następujące cztery wymogi: jest działaniem immanentnym, pochodzi z najdoskonalszej zasady działania; dotyczy najdoskonalszego przedmiotu; jest wykonana doskonale, łatwo i przyjemnie⁵. Co jednak jest tą najdoskonalszą czynnością w człowieku? Grecki filozof i w tym względzie sugerował odpowiedź. Twierdził bowiem i uzasadniał, że najdoskonalszą władzą jest rozum, a konsekwentnie do tego, że najdoskonalszą czynnością bytu rozumnego jest akt poznania⁶. Rozstrzygając problem stosunku rozumu do woli w człowieku, Doktor Anielski wprowadzi wprawdzie pewne rozróżnienie, lecz zasadniczo przyzna prymat rozumowi⁷. Stwierdza bowiem, że stosunek ten można omawiać absolutnie i względnie. Biorąc rzecz absolutnie, samą w sobie, trzeba przyznać pierwszeństwo rozumowi. Przy porównaniu natomiast akt woli może okazać się niekiedy doskonalszy od aktu rozumu. Fakt taki zachodzi wtedy, gdy przedmiot woli znajduje się w doskonalszej rzeczy, niż przedmiot umysłu. Zasadniczo jednak i bezwzględnie rozum jest doskonalszy od woli⁸.

Obok argumentu z przedmiotu działania rozumu i woli, św. Tomasz wysuwa na innym miejscu argument ze sposobu poznania. Dzięki poznaniu mianowicie, rozumna natura chwyciła wszystko, co ją otacza i posiada to w sobie. Przez miłość natomiast, wychodzi niejako z siebie do przedmiotu umiłowanego. O ile zaś doskonalsze jest posiadanie czegoś, niż dążenie do niego, o tyle rozum i poznanie jest doskonalsze od woli i miłowania. Uwzględniwszy to, poznanie już nie tylko z przedmiotu, ale i z natury rzeczy jest doskonalsze od czynności miłowania. Jeśli zaś poznanie jest najdoskonalszą czynnością człowieka, a najdoskonalsza czynność jest istotno-formalnym czynnikiem

⁵ Sancti Thomae, *Summa Contra Gentiles*, I, 100, editio leonina, por. S. Ferrariensis, *Commentarium in Summam Contra Gentiles*, I, 100, editio leonina.

⁶ S. Th., I—II, 3, 2 sed contra: I—II, 3, 2 ad 2.
Ibid., I, 82, 3.

⁸ Ibid.; por. Cajetanus, op. cit., in I, 82, 3.

⁹ S. Th., I, 26, 2; por. Cajetanus, op. cit., in I, 26, 2, n. V.

jego szczęśliwości, to czynnikiem tym w szczęśliwości człowieka i wszelkich istot rozumnych będzie poznanie.

Pytaniu, na czym polega szczęśliwość istot rozumnych, czy na poznaniu, czy na miłości, poświęca św. Tomasz dwa specjalne rozdziały w *Sumie filozoficznej*¹⁰ i jeden artykuł *Sumy teologicznej*¹¹. W pierwszej ukazuje na wstępie różne możliwości stawiania zagadnienia, że szczęśliwość istot rozumnych polega nie (tyle) na akcie rozumu, ile na akcie woli. W odpowiedzi utrzymuje jednak odrębną opinię i stwierdza, że poprzednia jest nie do przyjęcia¹². Jeśli bowiem szczęśliwość jest właściwym dobrem rozumnej natury, to żadną miarą nie może polegać ona na akcie woli, gdyż władza pożądawcza nie jest właściwa rozumnej naturze. Jest ona bowiem właściwa i w naturze zwierzęcej, choć w inny sposób, zależnie od poznania. Wola zależąc zaś od poznania nie może być właściwa naturze rozumnej. Właściwą władzą rozumnej natury jest natomiast władza poznawcza. Stąd też i szczęśliwość istot rozumnych substancjalnie i zasadniczo polega bardziej na akcie rozumu niż na akcie woli. Prawdę powyższą można również uzasadnić z faktu dążenia wszystkich stworzeń do Boga jako celu. Stworzenia rozumne realizują swój cel na drodze poznania Boga. Jest to specjalna właściwość stworzeń rozumnych, że cel swój osiągają przez poznanie najdoskonalszego dobra. Poznanie Boga zatem jest najdoskonalszą czynnością istot rozumnych, ich celem, a tym samym i ich szczęśliwością¹³.

Rozpatrując rzecz z innego punktu widzenia można powiedzieć, że ostatecznym celem wszelkiego stworzenia jest najdoskonalsze upodobnienie się do Boga. Rozumne stworzenia zaś najdoskonalej upodabniają się do Boga przez akt poznania. Poznanie więc, a nie jakaś inna czynność jest ich celem ostatecznym¹⁴. Ono bowiem zaspokaja dążenie natury rozumnej do poznania Pierwszej Prawdy i Pierwszej Przyczyny. Uwzględniając fakt, że ostateczny cel istot rozumnych utożsamia się z ich szczęśliwością, należy wyciągnąć wniosek, że osiągnięcie

¹⁰ C. G., III, 25:26.

¹¹ S. Th., I—II, 3, 4.

¹² C. G., III, 26.

¹³ C. G., III, 25.

¹⁴ Ibid.

Boga przez poznanie równa się ostatecznej szczęśliwości istot rozumnych¹⁵.

Szczęśliwość nie może polegać na akcie woli i z tego względu, że akt ten uprzedza. Wreszcie, gdyby szczęśliwość miała polegać na akcie woli, to musiałaby polegać albo na pragnieniu, albo na miłości, albo na zadowoleniu. Zdaniem św. Tomasza nie może być tym aktem pragnienie, gdyż ono dotyczy przedmiotu nieobecnego. Miłość może dotyczyć również zarówno obecnego, jak i nieobecnego przedmiotu. Ostatni z wymienionych aktów należy także wykluczyć, albowiem on może dotyczyć równie dobra posiadanego w przeszłości jak terażniejszości i w przyszłości. Zresztą pomijając nawet te racje, szczęśliwość nie może polegać na zadowoleniu, gdyż godząc się na taką możliwość, trzeba by również zgodzić się na to, że zadowolenie jest przedmiotem, którego trzeba pragnąć jako celu samego w sobie. Tymczasem jest to wykluczone. Zadowolenie może być przedmiotem pragnienia istot rozumnych, ale jako czynnik współtowarzyszający osiągnięciu celu¹⁶.

Starając się o pogładowe uzasadnienie twierdzenia, że szczęśliwość polega na akcie poznania, Akwinata posługuje się przykładem z dziedziny rzeczy zewnętrznych, które umownie można przyjąć za cel ostateczny, np. pieniądze¹⁷. W takim wypadku staje się dla nas jasne, że ostatecznym celem działającego będzie czynność, przez którą w pierwszym rzędzie tę rzecz osiągnie. Dla kogo celem są pieniądze, czynnością taką będzie nie pragnienie, ani miłość pieniędzy, lecz osiągnięcie ich. Podobnie ma się rzecz z istotą rozumną, której celem jest Pan Bóg. Czynność, dzięki której w pierwszym rzędzie osiągnie Boga jest jej celem ostatecznym i na niej polega szczęśliwość tej istoty. Osiągamy zaś Boga w pierwszym rzędzie nie przez chcenie, ale przez poznanie. Chcenie bowiem postępuje za poznaniem.

W *Sumie teologicznej*, św. Tomasz przytacza najpierw argument z objawienia¹⁸, którym jest tekst Ewangelii św. Jana mówiący, że życie wieczne polega na poznaniu Boga. W dowo-

¹⁵ Ibid.

¹⁶ C. G., III, 26.

¹⁷ Ibid., por. *Ferrariensis*, op. cit., in C. G., III, 26.

¹⁸ S. Thomae, *Commentaria in Evangelia S. Matthaei et S. Joannis*, Taurini 1925⁴, t. II, in Joan. 17, 3.

dzeniu rozumowym zostało wprowadzone rozróżnienie między istotą i przypadłością szczęśliwości. Zdaniem autora *Sumy*, akt woli nie może być istotą szczęśliwości w żadnym wypadku, gdyż szczęśliwość polega na osiągnięciu celu, a to dokonuje się przez poznanie. Poznanie zatem stanowi istotę szczęśliwości. Akt woli należy do szczęśliwości, ale następcze i dopełniające¹⁹.

Na zarzut, że miłość jest doskonalszą czynnością niż poznanie Boga i wobec tego ona stanowi istotę szczęśliwości, św. Tomasz odpowiada, że miłość jest doskonalsza od poznania, ale tylko w stanie dążenia do Boga, a nie w stanie osiągnięcia Go. Wtedy bowiem poznanie jest najdoskonalszym aktem, dzięki któremu możliwe było osiągnięcie Boga²⁰.

Takie rozwiązanie zagadnienia istoty szczęśliwości istot rozumnych przez św. Tomasza, obok przyjęcia²¹, spotkało się również z wielkim sprzeciwem i krytyką, szczególnie Dunsza Szkota, który wprost przeciwnie do Akwinaty twierdzi, że szczęśliwość pierwszorzędnie i formalnie polega na akcie woli, czyli na miłości²². Jego zdaniem nie da się utrzymać nauki św. Tomasza i jego zwolenników, gdyż przecież sam Akwinata przyznaje, iż szczęśliwość jest dobrem, a dobre jest przedmiotem miłości. Następnie, poznajemy Boga w celu miłowania Go, a nie miłujemy w celu poznania. Wreszcie, szczęśliwość jest tym co najbardziej kochamy, a wola kocha bardziej swój akt miłości, niż akt rozumu. Obok wymienionych zasadniczych kontrargumentów, Duns Szkot przytacza jeszcze cały szereg innych²³, ale już podrzędnych. Dyskusję z tezami Dunsza Szkota podjęli komentatorowie św. Tomasza²⁴. Na pierwszą trudność odpowiadają oni, że szczęśliwość w znaczeniu przedmiotowym jest rzeczywiście dobrem i przedmiotem woli, ale pierwszorzędne osiągnięcie tego dobra nie dokonuje się przez akt woli, lecz przez widzenie będące aktem poznania, z którego następnie wypływa zażywanie (*fruitio*), jako czynność woli. Jeśli zaś chodzi

¹⁹ S. Th., I—II, 3, 4.

²⁰ Ibid., ad 4; por. R. Garrigou-Lagrange, *De Beatitudine*, Beruti—Torino 1951, s. 107—112.

²¹ Ibid., s. 88—89; por. tenże, *De Deo Uno*, Torino—Romae, 1950, s. 563.

²² S. Thomae, *Scriptum super libros sententiarum magistri P. Lombardi*, Paris 1889, ed. Vivés, t. X:XI, in IV Sent. 49, 4:10; por. Cajetanus, op. cit., in I, 26, 2: I—II, 3, 4: I, 82, 2.

²³ Por. Garrigou-Lagrange, *De Beatitudine...*, s. 112—119.

o trudność drugą, to prawdą jest, że w życiu doczesnym poznamy Boga w celu miłowania Go, a nie odwrotnie, ponieważ w tym życiu miłość Boga jest czymś doskonalszym niż akt poznania Boga. Przez miłość dążymy bowiem do Pana Boga, jakim jest w Sobie, przez poznanie natomiast posiadamy Boga według naszych ograniczonych pojęć. W niebie jednak poznawanie Boga jest bezpośrednio, a tym samym doskonalsze od miłości, która wypływa z poznania, jak właściwość z istoty. Wreszcie i ostatnia trudność nie burzy koncepcji św. Tomasza. Wola bowiem, o ile działa pod wpływem rozumu, nie wybiera bardziej tego co jest dla niej lepsze, lecz co jest lepsze dla podmiotu, w którym tkwi. Jeśli więc poznawanie Boga w życiu wiecznym jest większą doskonałością podmiotu rozumnego, niż jego akt miłowania Boga, to prawa wola bardziej wybierze poznanie niż miłowanie.

Wprawdzie znaleźli się teologowie którzy chcieli godzić pogląd św. Tomasza i Dunska Szkota twierdząc, że szczęśliwość stworzeń rozumnych polega na dwóch aktach równorzędnie²⁵, lecz zdaniem tomistów, opinia powyższa nie da się utrzymać. Szczęśliwość bowiem, jak to już przedtem zostało wykazane, polega pierwszorzędnie i formalnie na akcie poznania, a dopiero następczo i dopełniająco na akcie woli. Twierdzenie takie popierają zresztą nie tylko tomiści, ale i teologowie innych szkół np.: Św. Belarmin, Becano, Tostato, Vasquez²⁶. Wszyscy wymienieni uznają za św. Tomaszem, że wizja uszczęśliwiająca gra istotną rolę w podmiotowym znaczeniu szczęśliwości, a miłość jest tylko czynnikiem dopełniającym.

Na koniec należy zwrócić jeszcze uwagę, że zdaniem Akwinaty, istnieje zasadnicza różnica pomiędzy szczęśliwością stworzeń rozumnych a szczęśliwością Stwórcy²⁷. O ile bowiem Pan Bóg jest szczęśliwy ze swej natury przez swą istotę i posiada wszelką możliwą szczęśliwość w stopniu najwyższym, to stworzenia są szczęśliwe tylko przez uczestniczenie w Bożej szczę-

²⁴ Por. Cajetanus, op. cit., in I, 26, 2, n. VI—VIII: I—II, 3, 4, n. II—V: I, 82, 2, n. V—XI, Ferrariensis, op. cit., in C. G., III, 26, n. VII; Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno...*, s. 563.

²⁵ Por. Garrigou-Lagrange, *De Beatitudine...*, s. 119.

²⁶ *Ibid.*, s. 121.

²⁷ C. G., I, 102; por. Ferrariensis, op. cit., in C. G., I, 102; por. S. Th. I, 26, 2—3.

śliwości, przez pewnego rodzaju podobieństwo do Bożej szczęśliwości. Jedynie Pan Bóg bowiem zdolny jest poznać wyczerpująco nieskończenie doskonałą Istotę swoją, jak jest poznawalna i tylko On jeden zdolny jest umiłować Ją, jak godna jest miłości²⁸. Szczęśliwością stworzeń rozumnych jest, od strony przedmiotowej sam Pan Bóg, gdyż tylko poznanie Boga uszczęśliwia istoty rozumne, ale szczęśliwość rozważana od strony podmiotu jest w nich czymś stworzonym²⁹. Prawda ta jest sama przez się zrozumiała. Żadne stworzenie bowiem nie może wykonać takich aktów, które właściwe są tylko Istocie niestworzonej, nieskończenie doskonałej, jaką jest Pan Bóg.

Mając krótki szkic pojęcia szczęśliwości stworzeń rozumnych zwrócimy obecnie uwagę na zagadnienie udziału tych stworzeń w chwale Bożej, właściwego dla stanu ich szczęśliwości. Św. Tomasz już w prologu do I księgi *Sentencji* Piotra Lombarda, używa na oznaczenie stanu szczęśliwości pojęcia *gloria*³⁰. Toż właśnie owa chwała jest tym stanem, do którego wszyscy zbawieni zostaną doprowadzeni przez Jezusa Chrystusa i będą dopuszczeni do udziału w chwale naturalnego Syna Bożego, który opuścił chwałę swego Ojca i przyszedł na ziemię w tym celu, aby wyprowadzić nas z nędzy, uleczyć przez sakramenty i jako przybranych synów wprowadzić do dziedzictwa chwały ojcowskiej. Omawiany tekst nie precyzuje nam bliżej, na czym stan chwały polega. Stwierdza tylko jego istnienie i możliwość osiągnięcia go dzięki Jezusowi Chrystusowi. Pomoc Zbawiciela nie ubliża godności człowieka. Wprawdzie inne stworzenia osiągną swój cel przez naturalne pożądanie, ale ich cel jest niewspółmiernie mniej doskonały od celu człowieka, którym jest nadnaturalny udział w Bożej chwale³¹. Analizując omawiany tekst możemy z wszelkim prawdopodobieństwem twierdzić, że

²⁸ *Perfectio quidem beatitudinis absoluta est solius Dei, quia solus ipse tantum cognoscit se et amat, quantum cognoscibilis est et amabilis, infinite enim cognoscit et amat infinitam veritatem et binitatem suam. Comment. In Evang. S. Joan. 14, 1, 3.*

²⁹ S. Th., I, 26, 3.

³⁰ *Prologus S. Thomae in I Sent.*, editio nova cura P. Mandonnet, Parisiis 1929, t. I, s. 4; por. in IV Sent. 1, 1, 1, sol. I ad 4; por. *Comment. in Ep. S. Pauli ad Haebreos 8, 1, Commentaria In Omnes S. Pauli Epistolas*, Taurini 1929⁷, t. II.

³¹ In I Sent. prol. 1 ad 3.

chodzi w nim o stan, w którym znajdują się wszyscy korzystający z nadnaturalnych środków i w ten sposób osiągną większe dobro, niż te stworzenia, które swój cel osiągają bez pomocy wspomnianych środków. Nie możemy natomiast nic pewnego powiedzieć, w oparciu o analizowany urywek, na czym polega to uczestniczenie w Bożej chwale. Pewną wzmiankę na ten temat znajdujemy w dalszej części komentarza na I księgę *Sentencji*³², gdzie komentator omawiając przedmiot predestynacji stwierdza, że jest nim łaska uświęcająca, przygotowująca do chwały i sama chwała polegająca na doskonałym zażywaniu Boga.

Tak sformułowane zagadnienie pozwala nam mniemać, że św. Tomasz rozumie przez chwałę stan tych, którzy znaleźli się w nim dzięki łasce, mającej za zadanie przygotować człowieka do chwały, czyli stan wiecznej szczęśliwości. Wskazuje na to również użyty termin *fruitio*. Termin ten pozwala nam bliżej określić, na czym polega chwała, do której przeznaczył nas Bóg. Zakłada on bowiem przedmiot zażywania, którym jest Pan Bóg i podmiotowe działanie istoty rozumnej - *fruitio*, które stosownie do poprzednich wypowiedzi³³ polega w swej istocie na widzeniu uszczęśliwiającym. Jeśli więc chwała, którą osiągamy dzięki pomocy łaski, polega na zażywaniu Boga i szczęśliwość, która jest naszym ostatecznym celem³⁴, polega na tymże samym zażywaniu Boga, to jasne jest, że św. Tomasz przez ową chwałę rozumie stan szczęśliwości, który jak już poprzednio widzieliśmy, polega w swej istocie na akcie doskonałego poznania, a tylko dopełniając również na akcie miłości. Takie zaś stwierdzenie prowadzi nas konsekwentnie do wniosku, że wspomniana chwała również polega istotnie na akcie widzenia uszczęśliwiającego, a tylko dopełniające na akcie miłości. Zresztą nie tylko nasza szczęśliwość jest utożsamiana z chwałą, ale również szczęśliwość aniołów, którzy przewyższają człowieka swoją doskonałością, choć podobnie jak człowiek należą do rzędu

³² In I Sent. 40, 1, 2. por. in I Sent. 41, 1, 1. por. *De Veritate* 6, 1, *Questiones disputatae*, ed. P. Mandonnet, Parisiis 1925, t. III.

³³ In I Sent. 1, 1, 1.

³⁴ Zagadnienie relacji chwały do ostatecznego celu wymaga specjalnego potraktowania. Przekracza to jednak ramy obecnego artykułu.

istot rozumnych³⁵. Ostatni tekst podkreśla jednocześnie, że akt zażywania istotny zarówno dla szczęśliwości, jak i chwały, może być wykonany przez stworzenie rozumne tylko dzięki *habitus gloriae*. Fakt ten zwraca naszą uwagę na zależność stopnia uczestniczenia w chwale podmiotowej od stopnia uczestniczenia w chwale przedmiotowej. Św. Tomasz wyraźnie mówi o różnych sposobach naszego poznawania Boga już w komentarzu na II księgę *Sentencji* Piotra Lombarda³⁶. Wyróżnia On tam i odróżnia sposób naszego poznania Boga w życiu doczesnym od tego, który jest właściwy świętym w niebie, dzięki któremu oglądają oni tam Boga w chwale. Wspomniane oglądanie, polegające na bezpośrednim widzeniu Bożej istoty, tylko samemu Bogu jest właściwe z natury. Anioł i człowiek ma w nim udział przez chwałę.

Użyte przed chwilą dwa razy pojęcie *gloria* ma za każdym razem inny sens. W pierwszym wypadku *gloria* oznacza stan szczęśliwości, która w swej istocie polega na bezpośrednim oglądaniu Boga, w drugim natomiast *gloria* oznacza jakies bytowe udoskonalenie człowieka, dzięki któremu jest możliwy akt bezpośredniego widzenia Boga przez zbawionych. Sprawność chwały, lub inaczej niekiedy nazwana światłem chwały — *lumen gloriae*³⁷, gwarantuje stworzeniom rozumnym oglądanie Pana Boga w Jego Istocie. Wymienione wyżej światło chwały wyeliminuje sprawność wiary i nadziei, które wprawdzie w nadprzyrodzony, ale tylko niedoskonały sposób odkrywały nam Boga, a samo umożliwi oglądanie Boga w Jego Istocie, bez jakiegokolwiek pośrednictwa. *Lumen gloriae* nie usunie jednak miłości. Ona pozostanie nadal jako nadprzyrodzony akt woli, tylko w porównaniu do miłości stanu łaski okaże się o wiele doskonalsza. W stanie chwały właściwe są istotom rozumnym tylko dwa akty: bezpośrednie widzenie Boga i akt miłości oglądanego Boga.

Skoro wspomniane akty są właściwe dla stanu chwały, to nasuwa się pytanie, jak można tu zastosować klasyczną definicję chwały (*gloria est clara cum laude notitia*), gdzie wyraźnie

³⁵ In II Sent. 5, 2, 2; por. in II Sent. 11, 1: 3: 11, 2, sol. IV ad 4; por. De Veritate 8, 1.

³⁶ In II Sent. 23, 2, 1; por. in II Sent. 26, 1, 1 ad 2.

³⁷ Por. in III Sent. 31, 2, 1—2. De Veritate 10, 11.

mówi się tylko o poznaniu i uznaniu? Problemu tego dotyka komentarz na Skład Apostolski³⁸. Mamy tam stwierdzone, że zjednoczenie z Bogiem w stanie szczęśliwości polega na widzeniu i zgodnie z św. Augustynem na najwyższym uznaniu. Tymczasem św. Augustyn wymienia trzy akty: *videbimus, amabimus et laudabimus*. Najwyraźniej, św. Tomasz terminem *laus*, objął to, co św. Augustyn wyraził przez: *amabimus et laudabimus*. Gdy uwzględni się jeszcze znaną nam już naukę Akwinyaty o szczęśliwości, że polega ona na widzeniu i miłości, to będziemy mieli już dane ku temu, by w *laus* widzieć uznanie, którego warunkiem jest miłość.

W traktacie o Złu³⁹ św. Tomasz wraca do znanej nam myśli, że szczęśliwość polega na poznaniu Bożej dobroci i wyciąga wniosek, że dlatego chwała Boża jest szukana dla niej samej. Mając do czynienia z terminem *beatitudo* wiemy, że chodzi w nim o bezpośrednie poznanie Pana Boga. Powiązanie zaś ostatecznego celu z *beatitudo* i z *gloria Dei* wskazuje, że i ta ostatnia, która może być szukana dla niej samej, tzn. że istoty rozumne winny dążyć do niej jako celu, polega również na bezpośrednim widzeniu Bożej istoty. Takie postawienie sprawy nie wyklucza innych elementów z omawianej chwały, ale podkreśla tylko znany nam fakt, że chwała Boża polega w swej istocie na poznaniu Boga.

Potwierdzenie dla takiego wniosku znajdujemy u św. Tomasza również w odpowiedzi na zarzut piąty⁴⁰, w której autor mówi, że pragnąć tego, co jest obiecanie człowiekowi w nagrodę nie jest grzechem. Chwała zaś jest tak przyobiecana. Doktor Anielski zastrzega, że w nagrodę nie jest obiecana chwała próżna, ale prawdziwa, polegająca na poznaniu Pana Boga. Zrozumiałe jest, że wspomniane poznanie jest chwałą Bożą w nas i że chodzi tu o stan szczęśliwości, a więc o nasz udział w chwale Bożej, który jest nam przyobiecany w nagrodę⁴¹. Skoro nasz udział w chwale Bożej podmiotowo branej za życia

³⁸ *Expositio super Symbolo Apostolorum, Opuscula Omnia*, ed. P. Mandonnet, Parisiis 1927, t. IV; por. *Compendium Theologiae*, I, 169 ad 9, *Opuscula Omnia*, t. II.

³⁹ *De malo* 9, 1 ad 4; *Questiones Disputatae*, t. I.

⁴⁰ *Ibid.* ad 5; por. *Comment. in Evang. S. Matt.* 13, 1.

⁴¹ *Comment. in Hiob*, 41, 1, ed. Vivès: in *Ps.* 3, 2.

ziemskiego polega na poznaniu i tym, co wyraża *laus*, zakładające miłość, to również na tychże samych, tylko doskonalszych aktach polega nasz udział w chwale Bożej w stanie szczęśliwości, który prawdopodobnie z powodu najwyższego udziału stworzeń rozumnych w chwale Bożej został również nazwany stanem chwały⁴².

Na obecność aktu miłości w pojęciu chwały wskazuje termin *laus*. *Laus* bowiem, zgodnie z treścią tekstu z komentarza na Psalm 32⁴³, domaga się aktu miłości jako swego warunku. Fakt powyższy łatwiej jest stwierdzić w stanie szczęśliwości, gdyż stosownie do nauki Doktora Anielskiego, istnieją tam tylko dwa zasadnicze akty: poznanie i miłość. *Laus* w tym stanie, siłą rzeczy, będzie się wyrażać w akcie widzenia uszczęśliwiającego, które jest najdoskonalszym upodobnieniem do prostego aktu poznania Bożego.

Wielkie znaczenie dla zagadnienia stosunku pojęcia szczęśliwości do pojęcia chwały Bożej u stworzeń rozumnych posiada długa refleksja św. Tomasza w związku z wypowiedzią Chrystusa Pana o licznych mieszkaniach w domu Ojca⁴⁴. Zdaniem cytowanego autora owym domem chwały jest sam Pan Bóg. Człowiek pozostaje w tym domu tj. w Bogu przez akt miłości, jeśli chodzi o władzę pożądaną i przez akt poznania, jeśli chodzi o władzę poznawczą. W tym to właśnie domu, czyli w chwale, którą jest sam Bóg, istnieją różne mieszkania, czyli różne uczestniczenia w Bożej szczęśliwości. Kto bowiem więcej poznaje posiada w tym domu większe miejsce. Ciągając swą myśl dalej, Akwinata stwierdza, że różne stopnie uczestniczenia w Bożym poznaniu i zażywaniu, stanowią o różności mieszkań. Jak jednak ktoś może być szczęśliwszy od innego? Przecież szczęśliwość jest celem, a cel musi być czymś doskonałym. Wydaje się bowiem, że to, co jest doskonałe nie może być posiadane przez kogoś mniej, a przez innego więcej. Rozwiązanie

⁴² Comment in Ps. 19, 1: in Ps. 36, 4: in Ps. 40, 2: in Ep. ad Romanos 6, 1, ed. Taurini 1929⁷, t. I: in I Ep. ad Corinthios 15, 7: in Evang. S. Joan. 13, 6: 16, 5: in II Ep. S. Petri 1: C. G., III, 63: S. Th. I: 109, 1.

⁴³ Comment. in. Ps. 32, 11.

⁴⁴ Comment. in Evang. S. Joan. 14, 1, 3. por. In IV Sent. 49, 1, 4, sol. IV: Comment. in II Ep. ad Cor. 5, 1: Comment. in Evang. S. Matt. 18, 1: Comment. in Evang. S. Joan. 14, 5, 4.

rodzącej się trudności wnosi odróżnienie doskonałości absolutnie branej od doskonałości względnej.

W pierwszym znaczeniu szczęśliwość doskonała właściwa jest tylko samemu Bogu, gdyż tylko Pan Bóg poznaje się i miłuje tak, jak jest poznawalny i godny miłości, tzn., wyczerpująco poznaje Nieskończoną Prawdę i nieskończenie doskonale miłuje Nieskończone Dobro. W wypadku szczęśliwości stworzeń rozumnych, gdy bierze się pod uwagę Najwyższe Dobro jako przedmiot i przyczynę szczęśliwości, to rzeczywiście przedmiot ten nie może być mniejszy i większy, albowiem jest tylko jedno Dobro Najwyższe, którym jest Bóg. Natomiast, gdy bierze się pod uwagę podmiotową stronę szczęśliwości stworzeń rozumnych, warunki czasu, natury i łaski, to można powiedzieć, że ktoś jest szczęśliwszy od innego, a to zależnie od osiągnięcia Dobra Nieskończonego, które zależy od pojemności każdej istoty rozumnej. Im jakaś istota, posiada większą zdolność pojemności, tym w większym stopniu będzie uczestniczyła w Dobru Nieskończonym i odwrotnie.

Podobnie im kto jest lepiej przygotowany i skierowany do *zażywania* Dobra Nieskończonego, tym większy będzie posiadał w Nim udział, a kto będzie mniej przygotowany, tym mniej będzie uczestniczył we wspomnianym Dobru. Przygotowanie to winno mieć na względzie dwie dziedziny działań stworzeń rozumnych, które tworzą szczęśliwość, mianowicie: bezpośrednie oglądanie Boga i zażywanie Jego Dobra. Do aktu czystej i doskonałej wizji uszczęśliwiającej przygotowuje czystość serca, natomiast do doskonałego zażywania, miłość Boga.

W duchu takiej interpretacji należy zdaniem Akwinaty rozumieć przypowieść o robotnikach, którzy byli wynajęci do pracy za jednego denara. Denar ów wyobraża, wspólny wszystkim istotom rozumnym, przedmiot szczęśliwości, który jednak będzie przez nie różnorodnie widziany i miłowany.

W celu unaocznienia tej prawdy autor nasz posługuje się jeszcze przykładem ze źródłem i czerpiącymi z tego źródła wodę. Źródło jest jedno, ale czerpiący z niego wodę, czerpią nie w równej mierze, gdyż posiadają naczynia o różnej pojemności.

Tak sformułowana przez Doktora Anielskiego nauka o szczęśliwości i chwale Bożej pozwala nam wysnuć cały szereg wnio-

sków pod adresem relacji jaka zachodzi pomiędzy pojęciem szczęśliwości, a pojęciem chwały Bożej.

Wszystko zdaje się przemawiać za tym, że dom chwały, którym jest Bóg, oznacza Boga w Jego doskonałościach bytowych i operatywnych, czyli pełną treść pojęcia chwały, którą w poprzednim rozdziale pracy, nazwaliśmy chwałą Bożą Niestworzoną. Człowiek trwa w tym domu, tzn. ma jakiś udział w nim przez poznanie i miłość. Różne stopnie udziału człowieka w chwale, utożsamiają się następnie z różnymi stopniami udziału w szczęśliwości, czyli mamy tu do czynienia z utożsamieniem chwały, którą jest Bóg z szczęśliwością, którą jest Bóg w sobie oraz udziału człowieka w chwale Bożej z udziałem w Bożej szczęśliwości.

Okazuje się, że istotne elementy chwały i szczęśliwości są te same. Są nimi mianowicie: poznanie i miłość przy czym ta ostatnia została wyrażona przez termin *fruitio*⁴⁵. Zależnie od udziału w tych aktach, stworzenia rozumne uczestniczą w tym, co oznacza „dom chwały“, czyli w chwale Bożej Niestworzonej, czyli w Bożej szczęśliwości. Absolutna pełnia tej szczęśliwości, utożsamionej z chwałą, właściwa jest tylko samemu Bogu, gdyż tylko Pan Bóg jest nieskończenie doskonały, zarówno w swych doskonałościach bytowych jak i operatywnych. Jedynie On poznaje Nieskończoną Prawdę, jak jest poznawalna i miłuje Nieskończoną Dobroć, jak godna jest miłości. Człowiek jednak nie jest zdolny uczestniczyć w pełni tych doskonałości Bożych. Wprawdzie rozpatrując zagadnienie od strony przedmiotu, wszystkie istoty rozumne mają za przedmiot swej szczęśliwości i chwały to samo Nieskończone Dobro, lecz stopień posiadania tego Dobra zależy już od stopnia uczestniczenia tych istot rozumnych w Bożym poznaniu i Bożej miłości, uwarunkowanego wyżej wymienionymi czynnikami. Zasada jednak pozostaje bardzo jasna. Im jakieś stworzenie rozumne posiada większy udział w Bożym poznaniu i miłości tym w doskonalszym stopniu uczestniczy w Bożej chwale Niestworzonej, czyli w Bożej szczęśliwości. Im natomiast jakieś stworzenie ma mniejszy udział w wymienionych aktach Bożych, tym w mniejszym stop-

⁴⁵ *Fruitio* ma tu inne znaczenie niż to, które znamy z poprzedniej części.

niu uczestniczy w chwale Bożej, utożsamionej z Bożą szczęśliwością. Jeśli zaś szczęśliwość, w której uczestniczą stworzenia rozumne dzięki poznaniu i miłości, polega zasadniczo i istotnie na poznaniu-widzeniu uszczęśliwiającym, a tylko dopełniająco na miłości, to również chwala Boża, w której uczestniczą te stworzenia w stanie swej szczęśliwości i z szczęśliwością utożsamianą, polega zasadniczo i istotnie na tymże samym akcie widzenia uszczęśliwiającego, a tylko dopełniające na akcie miłości, którego domaga się, wyrażony w klasycznej definicji chwały, termin *laus*.

W *Sumie filozoficznej*, Doktor Anielski nawiązując do zagadnienia szczęśliwości stworzeń rozumnych stwierdza, że będzie ona polegała na bezpośrednim oglądaniu Pana Boga, które najdoskonalej upodabnia nas do Boga i czyni nas uczestnikami Jego szczęśliwości, gdyż na takim właśnie poznaniu polega Boża szczęśliwość⁴⁶. Mówiąc o chwale zbawionych autor *Sumy* zaznacza, że dusze ich zostaną podniesione do chwały duchów niebieskich, która polega na bezpośrednim oglądaniu Boga⁴⁷. Stwierdzenie zaś takie pozwala nam wnioskować, że dzięki bezpośredniemu oglądaniu Boga, istoty rozumne posiadają szczególnie doskonały udział zarówno w Bożej szczęśliwości jak i w Bożej chwale. Jedna i druga jest w stworzeniach darem łaski⁴⁸. Różne stopnie udziału w omawianej chwale utożsamianej z szczęśliwością mają swe źródło w wielu przyczynach, ale bezpośrednią przyczyną jest nierówny stopień posiadania światła chwały, od którego zależy doskonałość widzenia uszczęśliwiającego, będącego zasadniczym i istotnym elementem w Bożej chwale rozważanej od strony podmiotowej⁴⁹, choć nie wykluczającym z pojęcia tejże chwały innego elementu, jakim jest miłość oglądanego bezpośrednio Najwyższego Dobra.

Nauka *Sumy teologicznej* pogłębia i rozjaśnia omawiane przez nas zagadnienie. Dwunasta kwestia pierwszej części⁵⁰, mówiąc o poznaniu Boga, stawia jako konieczny warunek bez-

⁴⁶ C. G., III, 51; por. *Ferrariensis*, op. cit., C. G. III, 51.

⁴⁷ Por. C. G., III, 57; C. G., IV, 86; *Ferrariensis*, op. cit. in C. G., IV, 86; S. Th. I, 44, 4.

⁴⁸ C. G., IV, 34.

⁴⁹ C. G., III, 58; por. *Ferrariensis*, op. cit., in C. G., III, 58.

⁵⁰ S. Th. I, 12.

pośredniego widzenia Istoty Bożej, posiadanie tzw. światła chwały.

Dużej wagi nowością w tej kwestii jest jasne i wyraźne utożsamienie szczęśliwości Bożej z chwałą Bożą, które pozwala nam bez żadnych wątpliwości, stosować analizę treści pojęcia szczęśliwości do treści pojęcia chwały⁵¹. Jeśli bowiem szczęśliwość, którą Bóg jest szczęśliwy w Sobie, utożsamia się z chwałą, którą Bóg jest chwalebny w Sobie, to uczestniczenie stworzeń rozumnych w tej szczęśliwości, oznacza to samo, co uczestniczenie w Bożej chwale, a posiadanie podobieństwa do Bożej szczęśliwości równa się posiadaniu podobieństwa do Bożej chwały. Jeśli szczęśliwość zawiera obok elementu przedmiotowego również element podmiotowy, to elementy te należy uwzględnić również w chwale. Jeśli szczęśliwość rozpatrywana przedmiotowo polega na Dobru Najwyższym, to Dobro Najwyższe jest również chwałą w znaczeniu przedmiotowym. Jeśli zaś szczęśliwość brana podmiotowo polega w swej istocie na widzeniu uszczęśliwiającym, a dopełniającą na miłości, to i chwała na tym stopniu doskonałości polega również istotnie na tymże samym widzeniu uszczęśliwiającym, a miłość występuje w niej jako czynnik dopełniający.

Utożsamienie szczęśliwości z chwałą pozwala nam obok wymienionych wniosków, dostrzec jeszcze jedność pojęcia chwały. Skoro bowiem szczęśliwość Boża ogarnia swym zasięgiem zarówno sens przedmiotowy, jak i akty podmiotowe, to również chwała Boża w swej pełnej treści zawiera zarówno to, co nazywamy przedmiotowym, jak i to, co nazywamy podmiotowym elementem chwały. Niedwuznacznie wskazują zresztą na to teksty komentarza na księgę Hioba⁵², listu do Żydów⁵³, i na pierwszy rozdział Ewangelii św. Jana⁵⁴, w którym autor stwierdza, że cały ten udział w Bogu jest pewnego rodzaju upodobnieniem się do Boga, które szczytowy punkt osiąga w szczęśliwości.

⁵¹ Por. S. Th., I, 26, 2; I, 44, 7; I, 65, 2: Comment. Cajetani in I, 65, 2: in I—II, 3, 7: in III, 52, 5.

⁵² Comment. in Hiob 40, 1

⁵³ Comment. in Ep. S. Pauli ad Haebr. 1, 2.

⁵⁴ Comment. in Evang. S. Joan. 1, 6.

Komentarz na drugi list do Tessaloniczan⁵⁵ przedstawia nasz udział w Bożej chwale w układzie Chrystocentrycznym. Chrystus Pan, który jest głową mistycznego organizmu w najwyższym stopniu uczestniczy w Bożej chwale i dopiero z tej głowy rozlewa się chwała Boża na wszystkie członki mistycznego organizmu. Można powiedzieć w związku z tym, że właśnie dzięki Chrystusowi Niestworzona Chwała Boża staje się udziałem stworzeń i osiąga swój szczytowy punkt w stanie szczęśliwości, który nazywa się również stanem chwały.

LA BÉATITUDE DES ÊTRES RAISONNABLES EN TANT QUE PARTICIPATION
À LA GLOIRE DE DIEU

Le problème de la gloire de Dieu est un des plus difficiles problèmes théologiques et c'est probablement pour cette raison qu'il n'a pas encore été résolu. L'auteur de l'article qui constitue une partie de la thèse intitulée *La doctrine de la gloire de Dieu chez S. Thomas d'Aquin*, se propose d'analyser tout ce que le Docteur Angélique a écrit au sujet de la gloire de Dieu et d'en montrer l'importance. L'article voudrait répondre à la question de savoir comment S. Thomas conçoit le rapport existant entre la béatitude des êtres raisonnables et leur participation à la gloire de Dieu.

⁵⁵ Comment. in II Ep. S. Pauli ad Tessalonicenses 1, 2.