

L.-B. Geiger OP, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Montréal 1952, Inst. d'Études Médiévales, s. 131.

W Kanadzie istnieją dwa sławne instytuty naukowe, których członkowie poświęcają się studiom nad średniowieczem. Pierwszy z tych instytutów — Pontifical Institute of Mediaeval Studies — mieści się w Toronto. Kieruje nim znany filozof Étienne Gilson. Drugi zaś instytut — zarządzany przez dominikanów — do 1942 r. miał swoją siedzibę w Ottawie, w 1942 r. natomiast został przeniesiony do Montrealu. Nosi nazwę L'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand. Rokrocznie dzień patrona instytutu — św. Alberta Wielkiego — jest uświetniany posiedzeniem naukowym, podczas którego jeden ze znawców myśli średniowiecznej wygłasza referat mogący zainteresować teologa, filozofa i historyka średniowiecza. Referaty te są później drukowane i ukazują się jako dziełka seryjne pod nazwą *Les Conférences Albert-le-Grand*.

Dziełko O. Ludwika Bertranda Geigera, dominikanina, lektora teologii, doktora filozofii i profesora prawa kanonicznego, jest właśnie jednym z tych referatów. Wygłosił go O. Geiger na akademii poświęconej św. Albertowi w 1952 r. Jest to z kolei szóste dziełko wspomnianej serii *Les Conférences Albert-le-Grand*. Z poprzednich ze względu na temat z dziedziny teologii moralnej na wzmiankę zasługuje dziełko O. Tomasza Deman OP, *Aux origines de la théologie morale* z 1951 r.

Problem, którym zajmuje się O. Geiger, można wyrazić w pytaniu: Czy możliwa jest miłość bezinteresowna? Do poruszenia tego problemu skłoniła autora praca jezuitę O. Piotra Rousselota zatytułowana *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, wydana przez Alcana w Paryżu w 1908 r. O. Geiger nie zgadza się z niektórymi tezami, jakie O. Rousselot umieścił we wspomnianej pracy, i dlatego postanowił w tej sprawie zabrać głos. Tok jego wywodów przedstawia się następująco. Stwierdza on naprzód, że średniowiecze bardzo żywo interesowało się sprawami człowieka. Wpłynęła na to w poważnym stopniu filozofia grecka, która w średniowieczu przeżywała swój renesans. Tym właśnie wpływem filozofii greckiej należy tłumaczyć zbyt naturalizm u niektórych uczonych

średniowiecza. Naturalizm ten przejawiał się głównie w poglądach na człowieka.

Podkreślano dotychczas, że problemem, o którym bardzo żywo dyskutowano w średniowieczu, był konflikt między rozumem a wiarą. Problem ten jednak odnosił się tylko do dziedziny poznania. A jak wiadomo, poznanie nie stanowi jedynej więzi człowieka z rzeczywistością. Jest jeszcze miłość, która odgrywa w życiu człowieka nie mniejszą od poznania rolę. Musiał więc istnieć również problem stosunku miłości przyrodzonej do nadprzyrodzonej. Wielką zasługą O. Rousselota jest to, że już pół wieku temu przez swoją pracę zwrócił uwagę na ten właśnie problem. Rozróżnił on dwie przeciwstawne sobie koncepcje miłości u teologów XII i XIII wieku. Pierwszą z nich nazwał koncepcją fizyczną. Zwolennicy tej teorii wszelką miłość opierali według niego na wypływającej z natury każdego bytu skłonności do szukania własnego dobra. Dla tych autorów miłość Boga i miłość samego siebie w tajemniczy sposób utożsamiają się ze sobą. Jest to podwójne wyrażenie tego samego, najgłębszego — i właściwie jedyngo — naturalnego pożądanja. W *appetitus* widzieli oni jedyną formę miłości, naczelną zasadę rządzącą życiem ludzkim. Nawet bezinteresowna miłość Boga i bliźniego dochodząca do wyrzeczenia się własnego dobra jest tylko jednym z rodzajów miłości samego siebie. Tak mieli pojmować miłość Hugo od św. Wiktora, św. Bernard z Clairvaux i św. Tomasz z Akwinu, który ten pogląd miał sprecyzować i w oparciu o Arystotelesa wykazać, że między miłością pożądanja a miłością przyjaźni panuje idealna jedność, tożsamość.

Inaczej przedstawiała się druga koncepcja miłości, nazwana przez O. Rousselota ekstazyką. Miłość w ujęciu zwolenników tej koncepcji była o tyle doskonała, o ile więcej wychodziła poza podmiot miłujący, o ile więcej przeciwstawiała się miłości własnej i zajmowała się umiłowanym przedmiotem. Ekstazyczne pojmowanie miłości miało swoich zwolenników wśród wiktorianów, w zakonie cysterskim i franciszkańskim oraz w szkole Abelarda.

O. Geiger twierdzi, że w żaden sposób nie można utożsamiać pożądanja, które do wszystkiego ustosunkowuje się pod kątem własnej korzyści, z miłością, która w przeciwieństwie do pożądanja chce tylko dobra dla umiłowanej osoby. Między pożądanjem a miłością istnieje konflikt. Miłość z natury swojej domaga się walki z egoizmem. O. Geiger nie ma zamiaru dyskutować na temat wszystkich twierdzeń O. Rousselota. Bierze pod uwagę tylko to, co O. Rousselot twierdzi o św. Tomaszu. Ma mianowicie zamiar sprawdzić, czy fizyczna koncepcja miłości w przedstawieniu O. Rousselota oddaje prawdziwą myśl Doktora Anielskiego. Do tego celu zmierza dwoma etapami. Naprzód przedstawia i poddaje szczegółowej krytyce wywody O. Rousselota, a następnie ukazuje właściwą myśl Tomaszową.

Stwierdza on, że utożsamiając *appetitus* z *amor* zwolennicy fizycznej koncepcji miłości oparli się bez zastrzeżeń na zasadzie Arystotelesa: *Amicabilia quae sunt ad alternum venerunt ex amibicalibus quae sunt ad seipsum*, nie przypuszczając, że zasadę tę można dwojako rozumieć: albo, że miłość siebie jest tylko koniecznym punktem wyjścia, przyczyną poruszającą człowieka do działania, które może w dalszym etapie przerodzić się w miłość bezinteresowną, albo, że miłość siebie jest nie tylko przyczyną skłonności altruistycznych, ale nadto te skłonności sprowadza z powrotem do miłości siebie. Jeśli przyjmie się pierwszy sposób pojmowania, dochodzi się do ekstazyckiej koncepcji miłości. Na wypadek zaś wybrania drugiego sposobu pojmowania, trzeba uznać uczucia altruistyczne za pewien przejaw skłonności egoistycznej. Tylko w tym drugim przypadku otrzymalibyśmy potwierdzenie zasady, że miłość siebie jest miarą, wzorem i racją wszelkich innych miłości. Takiemu jednak założeniu sprzeciwiają

się fakty, których dostarcza doświadczenie i domaga się religia. Fakty te bowiem świadczą niezbicie o istniejącej różnicy przyjaźni i miłości pożądania.

Pomimo powyższych trudności św. Tomasz miał się jednak — zdaniem O. Rousselota — opowiedzieć za nierozróżnianiem miłości i pożądania. Miał nauczać, że wola skierowuje zawsze dążenie człowieka do celu ostatecznego, którym jest własne dobro podmiotu. Miłość siebie zatem byłaby wyższa ponad wszystkie inne miłości. Człowiek tylko wtedy by prawdziwie kochał, gdyby szukał własnego dobra. Wyrażenie św. Tomasza *velle bonum* O. Rousselot tłumaczy jako pożądanie swego dobra. Jak wobec tego — pyta O. Geiger O. Rousselota — św. Tomasz pojmuje bezinteresowną miłość Boga?, a ten mu odpowiada, że według św. Tomasza i ona wypływa z miłości własnego dobra. I Bóg bowiem jest w pewnym sensie dobrem człowieka. Gdyby nim nie był, człowiek nie miałby żadnego powodu, by kochać Boga. Człowiek kocha według tego, kim jest, a jest częścią, partycypacją bytu Bożego. Kocha zatem jako część, a przedmiotem tej miłości jest dobro całości będące równocześnie dobrem części. To dobro całości człowiek kocha nawet więcej niż dobro jednostkowe.

Przez takie rozwiązanie problemu miłości Boga św. Tomasz, zdaniem O. Rousselota, uzasadnił, że miłość w człowieku jest czymś jednym i że między miłością przyjaźni i pożądania panuje doskonała harmonia. Istnieją wprawdzie konflikty między dobrem indywidualnym a dobrem Bożym, gdyż z powodu grzechu pierwotnego człowiek jest zdolny postawić swoje dobro jednostkowe ponad dobro całości, fakt ten jednak nie świadczy o dualizmie miłości w człowieku. Człowiek bowiem może zrzec się dobra jednostkowego na rzecz dobra bożego. To dobro boże zaś jest identyczne z naszym dobrem duchowym. Pomimo więc przeciwdziałania swej woli człowiek nadal w sposób naturalny dąży do swego dobra, czyli jednolitość miłości istnieje i w przypadku zrzekania się dobra pożądanego przez wolę na rzecz dobra bożego, równoznacznego z naszym dobrem duchowym.

Po zapoznaniu czytelnika z tezami O. Rousselota O. Geiger przystępuje do drugiego punktu pierwszego rozdziału. Daje mu tytuł: *Interpretacja krytyczna*. Podaje tu swoje zastrzeżenia odnośnie do twierdzeń O. Rousselota. Przede wszystkim nie chce się zgodzić z tym, że pożądanie dobra całości jako własnego dobra można nazwać miłością bezinteresowną. To prawda, że część kocha więcej całość niż siebie. Ręka nastawia się na uderzenia, aby uchronić życie całego ciała. Czy jednak można to nazwać miłością bezinteresowną? W narażaniu się części dla całości można dopatrywać się dwojakiego celu: albo część poświęca się dla całości dlatego, że chce zapewnić sobie bezpieczeństwo, które zależy od bezpieczeństwa całości, albo dlatego że dobro całości zasługuje na to, by być chronione nawet za cenę dobra jednostki. O. Geiger sądzi, że w pierwszym przypadku trudno jest dopatrzeć się autentycznej miłości bezinteresownej, gdyż w rzeczy samej mamy tu do czynienia z egoizmem. W drugim zaś przypadku miłość bezinteresowna występuje bardzo jaskrawo, ale za to przekreśla zupełnie fizyczną koncepcję miłości. Trudności tej nie rozwiązuje wcale podkreślanie pierwszeństwa miłości Boga, bo w myśl koncepcji fizycznej i ona jest miłością interesowną.

Drugie zastrzeżenie formułuje O. Geiger w pytaniu: czy fizyczna koncepcja miłości jest rzeczywiście koncepcją tomistyczną? Dziwi się on, że O. Rousselot omawiając stanowisko św. Tomasza używa jednoznacznie takich pojęć, jak np. skłonność (*appétit*) i miłość (*amour*), szczęśliwość (*béatitude*) i dobro (*bien*), które św. Tomasz bardzo wyraźnie rozróżnia. Nadto O. Rousselot nie zna wyróżnianych przez św. Tomasza form skłonności (*appetitus*) i nigdzie nie zadaje sobie trudu, by zapoznać czytelnika z używaną przez siebie nomenklaturą. I to właśnie, zdaniem Geigera, spowodowało

wało, że O. Rousselot błędnie przedstawił pogląd św. Tomasza i bezpodstawnie przypisał mu fizyczną koncepcję miłości. Wobec tego O. Geiger poczuwa się do obowiązku uzupełnienia tego braku. Zapowiada, że w drugim rozdziale omówi szczegółowo pojęcie *appetitus*, gdyż ono jest istotne dla fizycznego pojmowania miłości. U O. Rousselota *appetitus* oznacza naturalną skłonność podmiotu do własnego dobra. To, co nie jest dobrem podmiotu, nie jest dobrem w ogóle. Słowo „dobro” i „moje dobro” oznaczają to samo. Tak rozumiane pojęcie *appetitus* i dobra prowadzi, zdaniem O. Geigera, do woluntaryzmu i zabsolutyzowania podmiotu, gdyż wówczas dobrem byłoby tylko to, co jest pożądane. Zbyt jednoznacznie rozumiane pojęcie partycypacji, do której O. Rousselot ucieka się w celu wyjaśnienia bezinteresownej miłości Boga, kryje w sobie znowu niebezpieczeństwo panteizmu dobra i miłości. Ponadto trudno jest w świetle wypowiedzi O. Rousselota zrozumieć pojęcie ofiary. W niej to bowiem wyrzekamy się jakiegoś dobra dla kogoś drugiego i wcale nie mamy z tego korzyści.

Główną przyczyną powyższych niedociągnięć O. Rousselota w przedstawieniu poglądów św. Tomasza jest niedostrzeżenie potrójnego rodzaju *appetitus*. To, co O. Rousselot mówi o *appetitus*, u św. Tomasza odnosi się tylko do jednego z rodzajów *appetitus*, a mianowicie do *appetitus naturalis*. O. Rousselot miałby tylko wtedy rację, gdyby potrafił uzasadnić, że *appetitus* u św. Tomasza jest pojęciem jednoznacznym i wyraża zawsze dążenie do własnego dobra.

Uzasadnwszy w ten sposób potrzebę zbadania, co św. Tomasz rozumiał przez *appetitus*, O. Geiger przystępuje do zrealizowania tego zadania w drugim rozdziale swej pracy, zatytułowanym: *Stanowisko św. Tomasza*. Zauważa na wstępie, że różnicę między miłością interesowną a bezinteresowną można jedynie wówczas zrozumieć, gdy się zwróci uwagę na różnicę między miłością zmysłową a intelektualną, czy duchową. Różnica ta zaś polega na różnych rodzajach poznania. U bytów pozbawionych poznania *appetitus* nazywa się *naturalis*, u posiadających poznanie zmysłowe — *appetitus sensualis*, a u poznających intelektualnie — *appetitus intellectualis* lub *spiritualis*.

O. Geiger przewiduje, że może zrodzić się pytanie, dlaczego fundamentem różnicy między miłością zmysłową a intelektualną jest akurat różnorodność poznania. Jak różnica w poznaniu może sprawić różnicę w porządku dobra, a zatem i w *appetitus*? Trudność tę wyjaśnia on w ten sposób, że poznanie tak modyfikuje wewnętrznie uczuciowość, że daje w rezultacie dwa rodzaje *appetitus*. Twierdzenie to wyjaśnia szerzej podając w trzech obszernych punktach opis poszczególnych rodzajów *appetitus* bytów obdarzonych poznaniem. O *appetitus naturalis* wspomina tylko pobieżnie zaznaczając, że *appetitus* ten oznacza samą dążność do rozwoju, do utrzymania się w istnieniu, bytów niepoznających. *Appetitus sensitivus* suponuje poznanie zmysłowe. Ono to dostarcza przedmiotu miłości, którym jest przyjemność zmysłowa. Na dobro obiektywne nie zwraca się tu w ogóle uwagi, nie poznaje się go. To jest dobre, co jest przyjemne. Rozkosz — dobro w swej istocie względne — uważa się tu za absolutne. Rozkosz tę odczuwa się raz z powodu osobistego dobra, a kiedy indziej z dobra drugiego człowieka. I właśnie ze względu na to, że poznaje się jedynie przyjemność płynącą z dobra bez zwracania uwagi na jego obiektywny charakter, w *appetitus sensitivus* nie można mówić o egoizmie czy altruizmie. Interesowność czy bezinteresowność tutaj jeszcze nie występują. Inaczej mówiąc miłość zmysłowa jest zawsze subiektywna, a na to, skąd pochodzi przyjemność, nie zwraca się w niej uwagi.

*Appetitus intellectualis*, czyli *spiritualis* łączy się ściśle z poznaniem intelektualnym. Miłość duchowa bowiem ma tylko wówczas miejsce, gdy jej przedmiot jest naprzód poznany intelektualnie. Właściwością tego poznania jest ograniczenie się do przedstawień ogólnych i abstrakcyjnych,

podczas gdy w poznaniu zmysłowym mieliśmy do czynienia z konkretami. W poznaniu intelektualnym poznajemy istotę rzeczy, naturę dobra. Poznajemy to, przez co dobro pociąga ku sobie. Poznajemy obiektywną wartość dobra i pod wpływem tego budzi się w nas miłość samego dobra, a nie tylko przyjemności, która z niego emanuje. Dzięki temu miłość duchowa nie ogranicza się tylko do pożądania przyjemności. I na tym dopiero poziomie można mówić o miłości bezinteresownej, czyli miłości dobra samego w sobie, nawet za cenę nieodczucia w tej miłości osobistej przyjemności. Tak pojęta miłość bezinteresowna posiada trzy cechy, a mianowicie: obiektywność, prawdziwość i bezinteresowność. Znaczy to, że miłość bezinteresowna ma wówczas miejsce, gdy kocha się obiektywnie dobro kogoś drugiego i to w takim stopniu, w jakim na tę miłość ono zasługuje.

Tak według Geigera przedstawia się pogląd św. Tomasza na miłość.

Jak widać z powyższego zestawienia, O. Rousselot i O. Geiger doszli w swych dociekaniach do zupełnie różnych stwierdzeń. Który z nich wyraził właściwą myśl Tomaszową? O. Geigerowi wydaje się, że to jemu przypadł w udziale ten zaszczyt. Usiłuje on to wykazać w trzecim rozdziale swojej pracy, w którym poddaje szczegółowej krytyce argumentację O. Rousselota. Zgadza się on z tym, by tomistyczną teorię miłości nazwać fizyczną, ale w tym znaczeniu, że św. Tomasz trojaki rodzaj miłości opiera na naturze bytów. Ponadto jego zdaniem o miłości siebie jako mierze wszystkich innych miłości można by mówić tylko w bardzo specyficznym znaczeniu, a mianowicie w tym, że miłość prawdziwego dobra powinna zawsze udoskonalać kochającego. Do udoskonalenia się człowiek dąży z natury swojej, a skutecznie to może również przez miłowanie dobra i to zarówno własnego, jak i cudzego. O tyle więc miłość jest doskonała, o ile doskonalą człowieka.

Na podstawie swoich wywodów O. Geiger wyciąga wniosek, że twierdzenie O. Rousselota, jakoby św. Tomasz uważał bezinteresowną miłość Boga za pewien rodzaj miłości siebie, jest niesłuszne i że Rousselot tekst Tomaszowy, który przytacza na uzasadnienie swojej tezy, rozumie błędnie. Tekst ten brzmi następująco: *Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominus bonum, non esset ei ratio diligendi* (II—II q. 26, a. 13, ad 3). O. Rousselot tak ten tekst tłumaczy: Gdybyśmy założyli, że Bóg nie jest dla człowieka dobrem, wtenczas człowiek nie miałby powodu kochać Boga, gdyż w myśl założenia O. Rousselota, człowiek kocha tylko własne dobro, a przy powyższym założeniu tego dobra nie byłoby. O. Geiger widzi w tym tekście inny sens. Tłumaczy go mianowicie tak: Gdybyśmy założyli, że Bóg nie jest dobrem człowieka, wówczas Bóg nie byłby dla człowieka racją miłości. Takie tłumaczenie podkreśla obiektywność miłości i potwierdza prawdziwość wywodów O. Geigera. Uważa on bowiem, że każde obiektywne dobro emanuje ze siebie pewien powab (*attrait*), który pociąga podmiot ku sobie, pobudza go do kochania siebie niezależnie od tego, czy to dobro jest dla podmiotu pożyteczne, czy też nie. Gdyby zatem Bóg nie był dobrem człowieka, czyli nie emanowałby ze siebie tego powabu, który pociąga ku sobie człowieka, to wówczas Bóg nie mógłby stać się dla człowieka przedmiotem miłości. Ponieważ jednak Bóg jest pełnią dobra, które najbardziej pociąga człowieka, dlatego Bóg, a nie człowiek, jest racją wszelkiej miłości i zasługuje na miłość nade wszystko.

O. Geiger uważa, że O. Rousselot krzywdzi św. Tomasza twierdząc, że jest on zwolennikiem pierwszeństwa miłości własnej. Przecież św. Tomasz — to pisarz katolicki, który jak najbardziej liczył się z nakazem miłości Boga ponad wszystko i swego przekonania nie wyrzekł się pomimo napotkania u Arystotelesa tezy przeciwnej.

Kończąc swe dziełko O. Geiger podkreśla, że Tomaszowe teocentryczne spojrzenie na miłość bezinteresowną jest głęboko chrześcijańskie.

Czytając pracę O. Geigera nabiera się przekonania, że raczej jego, a nie

O. Rousselota, interpretacja myśli św. Tomasza jest słuszna. Krytyka tekstów Akwinaty przeprowadzona przez O. Geigera jest fachowa. Widać, że autor zna doskonale poruszony problem. Twierdzenia swoje popiera dość często odsyłaczami do licznych dzieł św. Tomasza. Jego podejście do tekstu jest właściwe. Wiąże je mianowicie z kontekstem (por. np. s. 121). Zwraca też uwagę na samą osobę św. Tomasza podkreślając, że nie jest on tylko filozofem, lecz także i to przede wszystkim chrześcijaninem (s. 127).

Autor stawia sobie jasny cel pracy i myśl swoją na ogół przeprowadza dobrze. Sam wysuwa różne trudności i rozwiązuje je zadowalająco. Za przykład może posłużyć postawienie pytania: dlaczego akurat różnorodność poznania decyduje o różnorodności *appetitus* (s. 47), lub czym jest właściwie miłość bezinteresowna? (s. 67).

Z przeciwnikiem O. Geiger dyskutuje bardzo delikatnie i życzliwie. Nie używa słów uszczypliwych. Najczęściej przytacza dosłownie wypowiedzi przeciwnika, co przypuszczalnie czyni w tym celu, by uniknąć stroniczości. Nie uważa siebie za nieomylną wyrocznię. Widać to z takich wyrażań, jak np. „o ile nasz punkt widzenia jest słuszny” (s. 40), „o ile się nie mylę” (s. 126), „wydaje się” (s. 120).

Autor ma łatwość pisania. Jego sformułowania są bardzo treściwe. Daje się też zauważyć piękno języka. Porównanie np. miłości bezinteresownej do promieniowania wychodzącego z podmiotu i pochłanianego przez przedmiot miłości (s. 70) świadczy znowu o umiejętnym wyrażaniu swej myśli.

Do stron dodatnich zaliczyć również należy podawane co pewien czas krótkie streszczenie dotychczasowych wywodów (por. np. na ss. 24, 54, 87), co pozwala czytelnikowi nie zagubić się w śledzeniu toku rozumowania autora. Na przejrzystość wpływa też wyróżnienie kursywą ważniejszych słów i dość częste stosowanie *a linea*.

Oprócz wyżej wymienionych stron dodatnich praca O. Geigera posiada również strony ujemne. Najbardziej zwraca uwagę brak wykazu literatury, na której oparł się autor. Ponadto wydaje się, że czasem przemawia on zbyt autorytatywnie. Nie przedstawia tak sprawy, by to, co on pisze, wynikało z tekstów św. Tomasza. Jego wywody domagają się nieraz udokumentowania tekstami św. Tomasza. Brak ten budzi w czytelniku nieufność i obawę pobłądzenia wraz z autorem.

Chociaż plan pracy jest bardzo jasny, to jednak przeprowadzenie go w pewnych miejscach budzi zastrzeżenia. Uderza mianowicie brak konsekwencji w przeprowadzeniu tego planu. Tak np. rozdział pierwszy nie jest wyłącznym zreferowaniem poglądów O. Rousselota, czego domaga się tytuł rozdziału. Autor niejednokrotnie wtrąca tu — wydaje się, zbędne — swoje uwagi. W rozdziale trzecim zaś spodziewalibyśmy się, że autor według zapowiedzi zajmie się wyłącznie krytyką argumentów O. Rousselota. Tymczasem lwia część tego rozdziału poświęcił on omówieniu różnicy między *appetitus naturalis* a wolą, przedmiotu woli i zagadnienia, czy można z miłości ku Bogu wyrzec się szczęśliwości wiecznej. Nieuzasadnione też wydaje się podanie krytyki poglądów O. Rousselota w dwóch miejscach, a mianowicie w drugim punkcie rozdziału pierwszego i w rozdziale trzecim.

Chciałoby się również wysunąć zarzut, że niektóre zdania są zbyt długie (np. na s. 65), co czytelnikowi nastrecza trudność w zrozumieniu myśli autora.

Można by wprawdzie usprawiedliwić pominięcie przy niektórych cytatach odsyłaczy do dzieł, z których zostały one zaczerpnięte (np. na ss. 19, 62—63, 126), tym, że dziełko O. Geigera jest referatem, a pominięcie odsyłaczy w referatach nie jest zbyt dużym brakiem, niemniej jednak wydaje się, że autor powinien był przed oddaniem referatu do druku uzupełnić te braki.

Wydaje się również, że O. Geiger miał obowiązek zapoznać czytelnika nieco bliżej z osobą O. Rousselota, podać choćby w odsyłaczu krótki jego życiorys i scharakteryzować jego pracę naukową. Tymczasem od O. Geigera dowiadujemy się tylko, że O. Rousselot był jezuitą, historykiem, który żył 50 lat temu i zginął w czasie wojny.

Za niezbyt szczęśliwe posunięcie trzeba też uznać oddzielenie rozdziałów gwiazdkami, a nie przez umieszczenie na ich początku pełnych tytułów. By zorientować się, jaki jest tytuł następnego rozdziału, trzeba specjalnie zaglądać do końcowego spisu. Na wypadek zaś przeoczenia gwiazdek czytelnik dopiero po chwili spostrzega się, że czyta już nowy rozdział.

Zwracają również uwagę takie małe usterki, jak zaznaczenie w spisie rzeczy, że rozdział drugi zajmuje strony: 39—128, gdy w rzeczywistości kończy się on na s. 92, i drobna niekonsekwencja w znakowaniu trzema gwiazdkami początku nowego rozdziału lub paragrafu. Na s. 75 bowiem są trzy gwiazdki, a w spisie nie zaznaczono, jaki tytuł one symbolizują.

Wydaje się jednak, że zasygnalizowane niedociągnięcia są dość błahe i nie mogą przesłonić ogromnego znaczenia, jakie dziełko O. Geigera posiada dla autentycznego wyjaśniania myśli św. Tomasza z Akwinu odnośnie do problemu miłości.

O. C. J. Wichrowicz OP