

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Wydział Teologiczny

**Anna Wrzeńska**

51836

**Koncepcja radości na podstawie  
wybranych tekstów  
św. Tomasza z Akwinu**

Praca magisterska napisana  
pod kierunkiem  
ks. prof. UKSW dr hab. Tomasza Stępnia  
na seminarium z filozoficznych podstaw teologii

Warszawa 2009

## Spis Treści

|                                                                                                  |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Wykaz skrótów.....                                                                               | 4  |
| Wstęp.....                                                                                       | 5  |
| Rozdział I                                                                                       |    |
| Uczucia jako akty władz dążeńiowych.....                                                         | 9  |
| 1. Definicja uczucia .....                                                                       | 10 |
| 1.1. <i>Passio communiter</i> .....                                                              | 11 |
| 1.2. <i>Passio proprie</i> .....                                                                 | 13 |
| 1.3. <i>Passio propriissime</i> .....                                                            | 14 |
| 2. <i>Passiones animae</i> i bogactwo ich rodzajów.....                                          | 15 |
| 2.1. <i>Passiones animale i corporale</i> .....                                                  | 16 |
| 2.2. Uczucie jako prosty akt woli.....                                                           | 20 |
| 2.3. <i>Propassio</i> .....                                                                      | 21 |
| 3. Podział uczuć.....                                                                            | 23 |
| 3.1. Geneza podziału .....                                                                       | 23 |
| 3.2. Podział uczuć – teoria św. Tomasza .....                                                    | 24 |
| 3.2.1. Uczucia <i>vis concupiscibilis</i> .....                                                  | 27 |
| 3.2.2. Uczucia <i>vis irascibilis</i> .....                                                      | 27 |
| 3.2.3. Wzajemny stosunek uczuć władzy pożądliwej i gniewliwej .....                              | 28 |
| 3.2.4. Uczucia główne.....                                                                       | 31 |
| Rozdział II                                                                                      |    |
| Przyjemność jako akt władzy dążeńiowej – <i>vis appetitivae</i> .....                            | 33 |
| 1. Przyjemność jako akt zmysłowej władzy dążeńiowej –<br><i>vis appetitivae sensitivae</i> ..... | 34 |
| 1.1. Definicja przyjemności .....                                                                | 34 |
| 1.2. Podmiot przyjemności .....                                                                  | 39 |
| 1.3. Przedmiot przyjemności – <i>bonum coniunctum</i> .....                                      | 39 |
| 1.4. Przyczyny przyjemności .....                                                                | 40 |
| 1.5. Skutki przyjemności .....                                                                   | 44 |
| 1.6. Dobro i zło moralne w przyjemności.....                                                     | 46 |

|                                                                                                          |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2. Przyjemność jako akt intelektualnej władzy dążeniowej –<br><i>vis appetitivae intellectivae</i> ..... | 49 |
| 2.1. Porównanie przyjemności zmysłowych i duchowych .....                                                | 49 |
| 2.2. Definicja radości .....                                                                             | 51 |
| 2.3. Radość jako <i>passio principalis</i> .....                                                         | 52 |
| 2.4. Radość jako prosty akt woli .....                                                                   | 53 |
| 2.5. Różne określenia <i>gaudium</i> .....                                                               | 53 |
| Rozdział III                                                                                             |    |
| Teologiczny wymiar radości .....                                                                         | 56 |
| 1. Radość Boga .....                                                                                     | 56 |
| 2. Radość Chrystusa .....                                                                                | 58 |
| 3. Radość substancji oddzielonych - aniołów .....                                                        | 60 |
| 4. Radość człowieka .....                                                                                | 62 |
| 5. Radość jako skutek teologalnej cnoty miłości .....                                                    | 63 |
| 6. Radość w Nowym Testamencie na podstawie komentarzy św. Tomasza<br>z Akwinu .....                      | 64 |
| Zakończenie .....                                                                                        | 67 |
| Bibliografia .....                                                                                       | 70 |

Wykaz skrótów

Łk- *Ewangelia według św. Łukasza*

J- *Ewangelia według św. Jana*

ST – *Summa Theologiae*

SCG - *Summa contra gentiles*

In Sent. - *Scriptum super Sententiis*

In Eth. – *Sententia libri Ethicorum*

De ver. - *Quaestiones disputatae de veritate*

Super Io. - *Super Evangelium S. Ioannis lectura*

Super Philip. – *Super Epistolam ad Philipenses lectura.*

EN – *Etyka Nikomachejska*

FZPT – „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“, Fryburg (Szwajcaria).

## Wstęp

Zagadnienie uczuć stanowi fundament, na którym zbudowana jest cała etyka tomistyczna. Jest niezbędnym elementem antropologii, a właściwe zrozumienie go, to punkt wyjścia do przedstawienia teorii cnót i sprawności. Zauważalna jest obecnie panująca, nie tylko w filozofii, ale we wszystkich sferach ludzkiego życia, tendencja do przypisywania uczuciowości nadmiernego znaczenia. Kluczową rolę zdają się odgrywać przeżycia, doświadczenia i uczucia, a nie akty rozumu. Etyka św. Tomasza stoi w wyraźnej sprzeczności wobec tego rodzaju dążeń i motywów. Chociaż przypisana w niej rola uczuciowości jest ogromna, nie znaczy to jednak, że w jakikolwiek sposób negowane jest znaczenie działań intelektualnych. Akwinata wielokrotnie podkreśla, że sfera zmysłowa nie jest czynnikiem odróżniającym człowieka od zwierząt. Sprawiają to dopiero władze wyższe.

Podstawowe miejsce wśród wszystkich aktów uczuciowości zajmuje radość. Św. Tomasz zalicza ją do tzw. *passiones principales* i uznaje za źródło i cel pozostałych doznań. Zarówno jego filozoficzna jak i teologiczna interpretacja wskazują na istotną rolę, jaką radość odgrywa w procesie rozwoju człowieka. Stanowi bowiem wyznacznik osiągnięcia celu ludzkiego życia – szczęścia. W myśl klasycznej filozofii arystotelesowskiej największa przyjemność powstaje wskutek zjednoczenia z absolutnym dobrem umysłowym. Akwinata podejmuje i rozwija tę teorię. Jego refleksja teologiczna stanowi uzupełnienie rozważań czysto metafizycznych i prowadzi do wniosku, że pełnię szczęścia człowiek osiąga, gdy przebywa w obecności Boga. Radość to owoc zjednoczenia z najwyższym dobrem, polegający na udoskonaleniu aktu ujęcia upragnionego bytu.

Wybór tematu pracy dokonany został z myślą o połączeniu w niej elementów antropologii filozoficznej i teologii. Dzieła św. Tomasza z Akwinu stanowią doskonały przykład syntezy obu tych dziedzin. Przedstawienie treści filozoficznych ma za zadanie ugruntować podstawy metafizyczne dla omówionych, w oparciu o nie, zagadnień teologicznych. Służebne traktowanie filozofii nie powoduje jednak umniejszenia jej roli. Przeciwnie – na przykładzie dzieł Akwinaty widoczne jest w sposób niezwykle wyraźny, że pozornie podrzędna funkcja pełniona przez filozofię w rzeczywistości stanowi warunek umożliwiający wartościową refleksję dotyczącą prawd wiary.

Z tego też względu pisma Akwinaty zostały wybrane jako materiał i podstawowe źródło niniejszej pracy. Szczególne znaczenie mają zawarte w „Traktacie o uczuciach” kwestie dotyczące przyjemności i radości. Istotne są również poświęcone zmysłowości passusy „Kwestii dyskutowanych o prawdzie.” Jako uzupełniające traktowane są rozważania umieszczone w „Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda”, „Summie przeciw poganom” oraz w „Traktacie o człowieku.” Wszystkie odniesienia do pism Akwinaty i cytaty z nich przywoływane są w oparciu o elektroniczną wersję Editio Leonina. Polskie tłumaczenia często nie oddają wiernie myśli św. Tomasza. Dlatego, chociaż stanowiły istotną pomoc i ułatwienie podczas lektury, nie zostały potraktowane jako teksty podstawowe.

Odwołania do Arystotelesa wydają się być koniecznymi ze względu na potrzebę ukazania wpływu, jaki jego dzieła wywarły na twórczość Akwinaty. Również fragmenty dzieł Platona przywołane są tylko w charakterze wskazania źródeł, z których czerpał św. Tomasz.

Polska bibliografia nie zawiera opracowań odnoszących się w sposób bezpośredni do tematu niniejszej pracy. Zagadnienie uczuć w ujęciu św. Tomasza wydaje się być niezauważonym w podejmowanej refleksji filozoficznej i teologicznej. Wyjątek stanowi tu praca dr Danuty Radziszewskiej-Szczepaniak pt. „Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu”, w której w sposób zgodny z myślą Akwinaty przedstawiono wzajemną relację niższych i wyższych władz duszy. Należy jednak potraktować ją, ze względu na zawartą w niej analizę ogólnej natury uczuć, raczej jako punkt wyjścia do przeprowadzenia kolejnych badań, niż pełne i wystarczające ujęcie tematu. Z tego względu w niniejszej pracy zasadniczo odwoływano się do pozycji powstałych w obszarze języka niemieckiego. Rozwój niemieckiej i austriackiej antropologii filozoficznej, będący w znacznej mierze skutkiem encykliki „Aeterni patris” Leona XIII trwa nadal, a zagadnienie uczuć podejmowane jest systematycznie i połączone jest, bądź to z próbami współczesnej recepcji dzieł Akwinaty, bądź też wynika z tendencji łączenia tomizmu z innymi kierunkami filozoficznymi. Przykładem odczytania nauki św. Tomasza o radości i smutku w duchu tomizmu transcendentnego jest praca H. J. Sieberta pt.: „Freude und Trauer bei Thomas von Aquin. Ihr Wesen und ihre Einordnung in eine philosophische Ethik“ (Mödling bei Wien 1958). Natomiast opracowaniem, które w największym stopniu stanowiło podstawę dla analiz zawartych w niniejszej pracy jest przedwojenna (1912) monografia M. Meiera, pt.: „Die Lehre des

Thomas von Aquino de Passionibus Animae in quellenanalytischer Darstellung.“ Zawiera ona precyzyjne przedstawienie tomaszowej teorii uczuć ukazane w świetle źródeł, z których korzystał Akwinata. Na szczególną uwagę zasługuje rozdział poświęcony analizie aktu radości. Istotne rozważania znaleźć można również w pracy J. Jacoba pt. „Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin.“ Niezwykle pomocne okazały się przede wszystkim charakterystyki ogólnej natury uczuć, jak również omówienia aktów władzy pożądliwej i gniewliwej. Wśród współczesnych ujęć tematu największe znaczenie należy przypisać pracom A. Brungsa, szczególnie jego pracy pt. „Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones animae bei Thomas von Aquin.“ Pozycją, która zawiera znakomite omówienie wzajemnej relacji aktów zmysłowych władz dążeńiowych jest „Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu” (Poznań 2002) autorstwa holenderskich psychiatrów opierających się w swojej pracy właśnie na antropologii św. Tomasza. Właściwe odczytanie i interpretacja dzieł Akwinaty nie byłoby możliwe, gdyby nie cenne intuicje, analizy i komentarze zawarte w pracach J.-P. Torrella i M.-D. Chenu. Natomiast zrozumienie istoty etyki i moralności chrześcijańskiej w ujęciu Akwinaty wynika w znacznej mierze z lektury monografii S. Pinckaersa „Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu.” Ponadto znakomitą wprowadzeniem w filozofię św. Tomasza była praca E. Gilsona pt.: „Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu” oraz opracowanie W. Kluxena „Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin.”

Struktura pracy ma na celu oddanie tomaszowego sposobu rozumienia wzajemnej relacji filozofii i teologii. Dlatego można w niej wyróżnić dwie zasadnicze części, odpowiadające kolejno ujęciu filozoficznemu i teologicznemu.

Analizy zawarte w pierwszym i drugim rozdziale mają charakter filozoficzny. Ich celem jest ukazanie metafizycznych podstaw, na których św. Tomasz oparł swoją teorię uczuć. Dlatego pierwszy rozdział poświęcony jest omówieniu definicji uczucia i przedstawieniu trzech możliwości jej rozumienia. Zawiera również charakterystykę głównych rodzajów uczuć. Treść trzeciego punktu stanowi analiza porównawcza aktów władzy gniewliwej i pożądliwej. Kolejny rozdział można określić jako najistotniejszy. Omówiona została w nim definicja przyjemności, a następnie, zgodnie z układem przedstawionym w „Summie teologii” opisano jej przyczyny, skutki i wartość moralną. Centralnym punktem pracy jest analiza przyjemności jako aktu umysłowej władzy

dążeńiowej. Zawarta jest w nim charakterystyka natury doznań zmysłowych i umysłowych oraz definicja radości i ukazanie jej jako prostego aktu woli.

Druga część pracy to przedstawienie teologicznego wymiaru radości. Stanowi ona dopełnienie i zwieńczenie poprzedzających ją analiz natury ogólnej. Na jej treść składają się rozważania dotyczące radości będącej udziałem wszystkich bytów rozumnych. Pierwszy punkt poświęcony jest radości Boga. Po nim omówiona zostaje radość jako akt właściwy Chrystusowi na mocy unii hipostatycznej. Kolejne punkty dotyczą analizy aktów woli w substancjach oddzielonych i człowieku znajdującym się w stanie grzechu, sprawiedliwości, doskonałości pierwotnej i zbawienia. Następnie, w oparciu o analizy zawarte w „Summie teologii” ukazana zostaje radość stanowiąca owoc cnoty miłości. Punkt ostatni obejmuje przedstawienie elementów tomaszowej nauki o radości obecnej w jego komentarzach do Nowego Testamentu.

Celem niniejszej pracy jest ukazanie, na podstawie analizy fragmentów dzieł św. Tomasza, roli jaką w życiu człowieka pełni radość. Przywrócenie właściwego jej miejsca wśród innych aktów władz dążeńiowych i umysłowych wydaje się stanowić niezbędny warunek szczęśliwej egzystencji. Filozoficzne i teologiczne ujęcie tematu umożliwiają spojrzenie na zagadnienie uczuciowości w jej najszerszym i podstawowym wymiarze. Natomiast odwoływanie się przede wszystkim do tekstów Akwinaty podyktowane jest pragnieniem wiernego odczytania i przedstawienia jego teorii.

## Rozdział I

### Uczucia jako akty władz dążeńiowych

Zagadnienie *passiones* jest istotnym elementem antropologii św. Tomasza. Akwinata poświęca mu w swoich dziełach zaskakująco wiele i bez wątpienia dużo więcej miejsca niż inni, jemu współcześni, teolodzy. Omawia je, wyliczając w kolejności powstawania tekstów, w dwóch fragmentach trzeciej księgi „Komentarza do Sentencji”, 25. i 26. kwestii w „Kwestiach dyskutowanych o prawdzie”, niektórych argumentach z 10 i 12 kwestii „O złu” oraz w „Traktacie o uczuciach” z „Summy teologii” zawierającym się w I-IIae w q. 22-48. Tomaszowa nauka o uczuciach stanowi pierwsze tak systematyczne i dogłębne ujęcie tematu<sup>1</sup>. Jednakże nie jest ona w całości dziełem jedynie Tomasza. Stanowi ona bowiem genialną syntezą dotychczasowej myśli filozoficznej i teologicznej, zarówno starożytnej jak i średniowiecznej. Do głównych autorów, których dzieła stanowiły dla Akwinaty źródło inspiracji i podstawę jego nauki, należy zaliczyć Arystotelesa, św. Augustyna, Boecjusza, Nemezjusza z Emezy i Jana Damasceńskiego<sup>2</sup>. O oryginalności św. Tomasza stanowi tutaj fakt, że ujął w całość znajdujące się w różnych źródłach elementy, a jednocześnie wplótł je w przedstawianą przez siebie naukę o człowieku, jako jej niezbędny element. *Passiones* nie są dla niego oddzielnym tematem, omawianym niejako fakultatywnie. Akwinata wskazuje jak ważny jest on dla niego, umieszczając go wśród tekstów fundamentalnych dla całej jego antropologii<sup>3</sup>. Swoje poglądy przedstawia przede wszystkim w „Traktacie o uczuciach” i w „Kwestiach dyskutowanych o prawdzie”. Ponieważ dzieła te powstały w czasie mogącym obejmować nawet 15. lat, różne jest też ujęcie przez nie omawianego tematu.

---

<sup>1</sup> Tak np. M. Meier, *Die Lehre des Thomas von Aquino de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung*, Münster 1912, s. X, przedmowa: „Die tomistische Lehre von den *passiones* bedeutet unter diesem Gesichtspunkt, als erste allseitige und systematische Darstellung der *passiones*, einen monumentalen Abschluss einer langen und zähen Entwicklung dieser Theorie, einen Abschluss, der auch den nachtomistischen Erscheinungen auf diesem Gebiete sein eigenartiges und vor allem sein systematisches Gepräge aufdrückt.“ Zob. jednak M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht*, München 1933, s. 195, gdzie stwierdza, że podejmowanie tematyki uczuć był stałą praktyką w starożytności i św. Tomasz jedynie kontynuuje tę tradycję.

<sup>2</sup> Szczegółową i dokładną analizę tekstów źródłowych dla tomaszowej doktryny o uczuciach znaleźć można w M. Meier dz. cyt., s. 1-7.

<sup>3</sup> Por. E. Uffenheimer-Lippens, *Rationalized passion and passionate rationality*, w: *The Review of Metaphysics* 56 (2003) s. 531.

Wykład prezentowany przez św. Tomasza w *Prima Secundae* „Summy teologii” stanowi z pewnością dokładniejszą i bardziej dojrzałą analizę tematu<sup>4</sup>, pogłębioną przede wszystkim o znajomość dzieł Arystotelesa. Jednak dopiero lektura obu tekstów daje możliwie pełne spojrzenie na tomaszowe rozumienie tego zagadnienia<sup>5</sup>. Dlatego poniżej przedstawię zasadnicze elementy tomaszowej nauki o uczuciach opierając się przede wszystkim na nich<sup>6</sup>.

## 1. Definicja uczucia

Na początku „Traktatu o uczuciach” św. Tomasz przywołuje definicję uczucia św. Jana Damasceńskiego, która podaje iż jest ono „poruszeniem zmysłowej władzy dążeniowej na skutek wyobrażenia lub domniemania dobra lub zła” zachodzącym w nierozumnej części duszy człowieka<sup>7</sup>. Można je również określić jako reakcję na poziomie afektywności zmysłowej na konkretne dobro i zło<sup>8</sup>. Powyższe określenia można śmiało nazwać podstawowymi dla tomaszowej nauki o uczuciach. Stanowią one dla niego zawsze punkt wyjścia do dalszych rozważań i analizy aktów zmysłowej władzy dążeniowej<sup>9</sup>. Dlatego przedstawię najpierw w jaki sposób św. Tomasz rozumie powyższe definicje i jakie znaczenie przypisuje poszczególnym ich wyrażeniom.

Akwinata mówiąc o uczuciach używa określenia *passio*<sup>10</sup> i wyróżnia jego trzy znaczenia.

---

4 Por. J. Jacob, *Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin*, Mödling bei Wien 1958, s. 49: „Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Thomas in der Zeit, die zwischen de Veritate und der Summa theologica liegt, seine Auffassung über die körperlichen Passionen (*uczucia cielesne*) geändert, oder besser gesagt, tiefer durchdacht und weitergeführt hat, während seine Lehre bezüglich der seelischen Leidenschaften (*uczucia duchowe*) die gleiche geblieben ist.“

5 Zob. wyczerpujące przedstawienie tematyki dzieł św. Tomasza zawarte w: J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu- człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2008, s. 88-91 i 183-187.

6 Naturalnie także w innych dziełach św. Tomasza obecne są fragmenty jego nauki na ten temat. Jednakże fragmenty znajdujące się w *Komentarzu do Sentencji* czy *Summie przeciw poganom* nie stanowią nowego ujęcia danej kwestii, a jedynie pewne jej uzupełnienie.

7 ST I-II, q. 22 a. 3. resp.: “Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter, passio est motus irrationalis animae per suspicionem boni vel mali.” w: Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, XXII.

8 Por. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu- Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2003, s. 357.

9 Por. De ver., q. 26 a. 3 s. c. oraz ST I-II, q. 22 a. 3. resp. Zob. M. Jordan, *Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions*, FZPT 33 (1986), s. 74.

10 Właściwe przetłumaczenie łacińskiego terminu *passio* na język polski skazane jest z góry na niedoskonałość. Niemożliwe jest zamknięcie tego, tak bogatego znaczeniowo określenia, w jakimkolwiek

### 1.1. *Passio communiter*

Pierwszym z nich jest rozumienie uczucia w jego najogólniejszym sensie. Św. Tomasz definiuje je następująco: „*Passio dicitur communiter, secundum quo omne recipere est pati.*”<sup>11</sup> Wskazuje tu wyraźnie na bierny charakter tego doznania, będącego w tym wypadku każdym pasywnym przyjęciem, polegającym na zaktualizowaniu zawartej w bycie możliwości, a w konsekwencji na pewnym udoskonaleniu jej. Istotne jest jednak, że o ile akt doznawania ma charakter bierny, to samo *passio* jest przez Akwinatę określane jako działanie (*operatio*). Co więcej, wszelkie działania duszy nazywa on „jakby uczuciami” wskazując na fakt, że w ich najszerszym znaczeniu odnoszą się one zarówno do władz zmysłowych jak i intelektualnych<sup>12</sup>. Doznanie jest poruszeniem wywołanym przez byt nietożsamy z podmiotem tego poruszenia<sup>13</sup>, a jego istotą jest dodanie do bytu doznającego czegoś, co odpowiada jego naturze i jest dla niej dobre, bez utracenia przez tę naturę czegokolwiek. *Passio improprie*, ze swej natury niewymagające elementu materialnego, zachodzi nie tylko we władzach zmysłowych (gdzie można nim określić fakt widzenia, następujący bez jakiegokolwiek straty dla bytu patrzącego), ale rozciąga się także na władze poznawcze. W tych ostatnich jest ono pewnego rodzaju doznaniem<sup>14</sup> i polega na przyjmowaniu przez intelekt możliwościowy form poznawczych. Ponieważ wyższe władze duszy nie wymagają do swego prawidłowego działania istnienia elementu materialnego w podmiocie, dlatego też *passio* w swoim najszerszym znaczeniu przysługuje także bytom niematerialnym. Istoty te muszą mieć w sobie jednak pewną możliwość, będącą warunkiem *sine qua non* istnienia w bycie władz, a w konsekwencji bycia podmiotem ich aktów. *Receptio* to bierne działanie, które dotyczy nie tylko świata zwierząt i ludzi, ale także stworzonych

---

z posiadających wąski zakres znaczeniowy słów. Próby ujęcia go, jako uczucia, doznania, odczucia, wzruszenia, poruszenia, namiętności, afektu czy emocji wskazują zawsze tylko na jeden z wielu aspektów. W niniejszej pracy będę używała wszystkich tych określeń, aby możliwie najtrafniej oddać myśl Akwinaty. Por. M. Meier, dz. cyt. s. 1, gdzie omawia trudności związane z przetłumaczeniem pojęcia „passio” na język niemiecki.

<sup>11</sup> ST I-II, q. 22 a. 1 resp.

<sup>12</sup> In Sent. II, d. 38 q. 1 a. 3 ad. 1: „(...) operationes animae passionibus quaedam sunt, quia intelligere est quoddam pati, et sentire.”

<sup>13</sup> De ver., q. 26 a. 3 ad. 16: „Passio est motus ex alio recepto in aliud receptum.”

<sup>14</sup> Por. ST I, q. 97 a. 2: „(...) sicut intelligere vel sentire dicitur pati **quoddam**.”

bytów duchowych, możliwe dzięki istniejącej w nich możności niematerialnej<sup>15</sup>. W tym najogólniejszym znaczeniu akt władzy dążeńiowej jest bardziej pewnym udoskonaleniem niż uczuciem<sup>16</sup>. Nie można scharakteryzować go jako zmiany, ponieważ nie następuje tu zastąpienie jednej posiadanej jakości przez drugą, a jedynie uaktualnienie istniejącej w intelekcie możności. Samo wykorzystanie posiadanej przez podmiot wiedzy nie powoduje w nim żadnej straty. W akcie myślenia nie zachodzi ruch w znaczeniu ilościowym polegający na dodaniu czegoś do substancji i dopełnieniu jej wielkości. Poruszenie w kierunku poznawanego przedmiotu zaliczane jest do kategorii jakości i polega na dodaniu do bytu czegoś mu podobnego<sup>17</sup>. Ponieważ ujmowany jest przedmiot niematerialny, także sam akt przyjęcia jego poznawanej formy, polegający na odcisnięciu jej w intelekcie możnościowym dotyczy tylko sfery intelektualnej człowieka<sup>18</sup>. Pojawiająca się w efekcie tego aktu postać intelektualna odcisnięta jest ze swej istoty niematerialna, a co za tym idzie nie wywołuje poruszenia władz zmysłowych<sup>19</sup>.

Akwinata mówiąc o zmianach zachodzących we władzach intelektualnych, w odpowiedzi na jeden z argumentów, wyszczególnia dokonujące się, nie na drodze przemiany, ale poprzez prosty wpływ (*per simplicem influxum*) przejścia ze stanu wady w stan cnoty. W akcie przyjęcia łaski i usunięcia winy nie można wyróżnić etapów przejścia z jednego z tych stanów w drugi. W ten sam sposób następuje przyjęcie wiedzy i jednocześnie odrzucenie niewiedzy. Doskonałość bowiem pojawia się w intelekcie natychmiast (*subito*) i stanowi kres pewnej czynności zmysłowej. Zmiany dokonujące się w intelekcie mają charakter przypadłościowy, ponieważ to we władzach zmysłowych zachodzą one w sposób właściwy<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> ST I-II, q. 22 a. 1 ad. 1: “Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia.”

<sup>16</sup> ST I-II, q. 22 a. 1 resp.: “(...) hoc autem magis proprie est perfici quam pati.”

<sup>17</sup> Por. H. Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Paderborn 1961, s. 321.

<sup>18</sup> Por. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003, s. 62.

<sup>19</sup> Poruszenie władz zmysłowych nie wynika koniecznie z aktów intelektualnych człowieka. Natomiast może ono nastąpić już w efekcie przyjęcia poznanych treści – jako reakcja całego bytu ludzkiego na nie.

<sup>20</sup> Por. De ver., q. 26 a. 3 arg. 12 oraz De ver., a. 3 ad. 12.

## 1.2. *Passio proprie*

Akwinata stwierdzając, że każde *receptio* może zostać określone mianem *passio* nie uznaje tym samym, że każde *passio* pozostaje tylko *receptio*. Widoczne jest to bardzo wyraźnie, gdy analizuje on *passio proprie*, a więc uczucie w jego właściwym znaczeniu. Jest ono aktem zmysłowej władzy dążeniowej<sup>21</sup> i polega, nie tylko na samym przyjęciu, ale na *receptio cum alterius abiectio*, a więc na przyjęciu czegoś i jednoczesnej utracie czegoś innego. Podmiot uczucia przyjmując jedną formę, traci formę, którą miał uprzednio, a która wobec nowo przyjętej jest przeciwna<sup>22</sup>. Wykluczone jest więc jednoczesne przyjęcie obu tych form przez podmiot i ich w nim współlistnienie. Przeciwnieństwo zachodzące między *agens* a *patiens* jest cechą charakterystyczną tego rodzaju *passio*. Byt doznający przyjmuje w siebie, asymiluje właściwość wywołującą doznanie, a ponieważ pewna przypadłościowa jakość obecna w podmiocie uczucia jest przeciwna działającemu na nią przedmiotowi następujące przyjęcie nowej formy połączone jest z odrzuceniem przez byt doznający jakości przysługującej mu poprzednio. Św. Tomasz podaje tu przykład, gdy ktoś poprzez fakt stania się zdrowym przestaje jednocześnie być chorym. *Passio proprie* zawsze towarzyszy jakaś przemiana cielesna, powodująca, że uczucie nabiera właściwego sobie charakteru. *Transmutatio corporalis* jest zaburzeniem, w mniejszym bądź większym stopniu, normalnego i spokojnego funkcjonowania organów ciała ludzkiego<sup>23</sup>. I chociaż zaburzenie to nie zawsze odpowiada naturze bytu doznającego, to jest ono koniecznym warunkiem zaistnienia uczucia<sup>24</sup>. Bez elementu materialnego w człowieku nie mogłoby istnieć jakiegokolwiek życie uczuciowe. Ciało ludzkie nie jest czynnikiem ograniczającym i sprawiającym szkodę bytowi, który konstytuuje. Św. Tomasz przeciwstawia się tu wyraźnie stoickiemu rozumieniu uczuć jako chorób duszy, które należy stłumić bądź wykorzenić<sup>25</sup>. Podkreślając, że uczuciowość (a właściwie władze zmysłowe) stanowią

---

<sup>21</sup> De ver., q. 26 a. 3 resp.

<sup>22</sup> Arystoteles, *De anima* II, 11, 8: "(...) per introductionem contrariae formae."

<sup>23</sup> Por. J. Jacob, dz. cyt. s. 33: „Diese hier erwähnte „transmutatio“ ist eine Körperveränderung, die den **normalen, ruhigen und ungestörten Ablauf** der Organfunktionen mehr oder weniger aus dem Gleichgewicht bringt(...)“

<sup>24</sup> ST I-II, q. 22 a. 1 ad. 1: "(...) non invenitur nisi in compositis ex materia et forma."

<sup>25</sup> W ten sposób myśl św. Tomasza zawartą w ST II-II, q. 123 a. 10 resp. interpretuje E. Gilson w: *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 323 i s. 328. oraz J.-P. Torrell w: *Święty Tomasz z Akwinu...*, s. 358-361.

integralną część osoby ludzkiej Akwinata wskazuje, że także ona podlega kierującemu działaniu rozumu, a przez to przyczynia się do rozwoju człowieka w wymiarze jego emocjonalności<sup>26</sup>. Nie można doprowadzić do zanegowania jej wartości i znaczenia, ponieważ to cały człowiek ze wszystkimi swoimi władzami został stworzony na obraz i podobieństwo Boga i także cały człowiek został przez Jezusa Chrystusa odkupiony na krzyżu.

*Passio* proprie przysługuje bytowi, według tego, co zostało wyżej powiedziane, jako przemiana zachodząca *secundum qualitatem*. Polega na materialno-jakościowej zmianie połączonej z przyjęciem jednej formy przypadłościowej i utratą drugiej<sup>27</sup>. *Alteratio* może według św. Tomasza następować na dwa sposoby - jako przemiana, w której byt przyjmuje coś odpowiadającego jego naturze lub jako przyjęcie jakości dla niego szkodliwej<sup>28</sup>. W przypadku *passio proprie* następuje ten pierwszy rodzaj przemiany.

### 1.3. *Passio propriissime*

Przemianę skutkującą przyjęciem czegoś przeciwnego naturze przedmiotu doznającego i równoczesnym odrzuceniem formy mu odpowiadającej i powodującej jego pewną doskonałość, uznaje św. Tomasz za uczucie w jego najpełniejszym i najgłębszym znaczeniu i wymiarze<sup>29</sup>. *Passio propriissime* jest według Akwinaty tym silniejsze, im bardziej podmiot doznający odczuwa fakt bycia przyciąganym. W przypadku *transmutatio in deterius* następuje przyciąganie do przedmiotu powodującego stan dla *patiens* nienaturalny, od którego ten chce się oddalić. Im bardziej chce się oddalić, tym silniej jest przyciągany, a więc bardziej odczuwa. Z doświadczenia wiadomo, że uczucia smutku czy bólu, oraz wszelkie uczucia od nich pochodzące przeżywane są dużo intensywniej, wywierają głębszy wpływ oraz dłużej pozostają w pamięci, niż uczucia radości, przyjemności czy te, które się od nich wywodzą. Brak pewnej rzeczywistości, zapewniającej tzw. spokój ducha wywołuje

---

<sup>26</sup> Por. ST I-II, q. 59 a. 5 ad. 3: "(...) bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio."

<sup>27</sup> De ver., q. 26 a. 1 resp: "(...) et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur et alia expellitur."

<sup>28</sup> Por. interesująca analiza zawarta w: J. Jacob, dz. cyt., s. 4-5.

<sup>29</sup> ST I-II, q. 22 a. 1 resp.

uczucia znacznie silniejsze, niż ubogacenie polegające na dodaniu czegoś dobrego. Nawet uczucie radości wywołane z odzyskania utraconego wcześniej przedmiotu, nie jest przeżywane tak intensywnie, jak to wywołane przez utracenie go. Dlatego też niezbędne jest kierownictwo rozumu nad uczuciami<sup>30</sup>. Człowiek pod wpływem emocji działa nieracjonalnie, często nie kontroluje sam siebie, a w konsekwencji popełnia czyny, których może żałować. Ma to miejsce zarówno, gdy w grę wchodzi uczucia związane z przyjemnością jak i te, które wywołane są przez bolesne i trudne wydarzenia. Interesujące, że o ile z przyływu uczuć radosnych nikt jeszcze nie skoczył w przepaść, to w przypadku uczucia smutku zdarzenia takie miały miejsce. Jest to kolejny dowód na słuszność tomaszowego twierdzenia, że smutek jest bardziej uczuciem niż radość<sup>31</sup>.

Wieloznaczność terminu *passio* powoduje konieczność precyzyjnego określania charakteru aktów władz człowieka. Różnice zachodzące bowiem pomiędzy *passio communiter* a *passio proprie*, czy *propriissime*, nie są tylko różnicami nominalnymi, ale realnymi. Zamienne stosowanie tych terminów prowadzić może nawet do błędnej koncepcji antropologicznej oraz niespójnej i wypaczonej nauki o aniołach i Bogu<sup>32</sup>.

## **2. *Passiones animae* i bogactwo ich rodzajów**

*Passio animae* to określenie najbardziej ogólne używane przez Akwinatę w odniesieniu do wszelkich aktów (zmysłowych) władz dążeniowych<sup>33</sup>. Tłumaczone jest na język polski jako doznanie duszy, przez co ukazana zostaje natura uczuć, jako aktów duszy angażujących także ciało. Dokładności, z jaką św. Tomasz prezentuje swoje poglądy, zawdzięczać należy wielość terminów określających różne rodzaje tychże *passiones animae*. Wszystkie one wskazują one na bogactwo świata uczuć, ale co ważniejsze świadczą o istniejącym w tym świecie (przynajmniej w założeniu Stwórcy) ładzie. Sfera przeżyć nie jest obszarem, w którym jedynym możliwym stanem

---

<sup>30</sup> Por. np. ST I, q. 81 a. 3. resp.

<sup>31</sup> ST I-II, q. 21 a. 1. resp.: “Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia.” Zob. jednak De ver., q. 26 a. 10 resp., gdzie św. Tomasz wyraża pogląd, że także uczucie radości może być przyczyną śmierci.

<sup>32</sup> Por. T. Weinandy, *Czy Bóg cierpi*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003 s. 110-113, gdzie ukazuje sprzeczne z doktryną chrześcijańską skutki rozumienia Boga, jako bytu doznającego uczuć.

<sup>33</sup> Zob. jednak J. Jacob, dz. cyt. s. 37, gdzie określenia *passio animae* i *passio animalis* używane są zamiennie.

jest chaos, a wszelkie próby zapanowania nad nim skazane są z góry na niepowodzenie. Podziały, wprowadzane przez św. Tomasza mogą się początkowo wydać sztuczne i wymuszone, a ich jedynym celem wydaje się być tworzenie kolejnych pojęć, mających wprowadzić, chociażby pozorne, wrażenie porządku i harmonii. Jednakże kolejne rozróżnienia klasyfikacje i systemy nie stanowią tu czegoś narzuconego z zewnątrz. One są istotnie zawarte w idei świata i człowieka, które powstały mocą stwórczą rozumnego Boga. Ład jest wpisany w nie od samego ich początku i nawet, gdy skuteczne okazują się próby zanegowania jego istnienia, nie są one w stanie go wymazać. Logiczność i harmonia dotyczą całego świata stworzonego i przysługują także ludzkiej uczuciowości. Dlatego też wielość definicji i terminów, czasem *stricte* technicznych nie znaczy, że są one czysto teoretyczne. Nie służą one bowiem opisaniu rzeczywistości wyimaginowanej, ale realnej. Celem ich wprowadzenia jest, wspomniane już, przedstawienie wpisanego w stworzenie porządku, oraz w konsekwencji, wskazanie jak go zachować lub przywrócić. „Traktat o uczuciach” jest w tomaszowej etyce nauką o ogólnych środkach prowadzących człowieka do jego celu ostatecznego. Drobiazgowa analiza omówionych w nim ludzkich aktów jest dowodem na wagę, jaką one posiadają i jak bardzo, gdy cechuje je właściwy im ład, mogą ułatwić osiągnięciu tego celu, lub, gdy zostają opanowane przez chaos, uniemożliwić dojście do niego. Stąd też wprowadzone przez Akwinatę terminy mają w założeniu służyć lepszemu poznaniu i zrozumieniu aktów człowieka i spowodować właściwe ich „użycie”. Poniżej przedstawię trzy najistotniejsze rodzaje uczuć. Wykazanie różnic występujących między nimi stanowi podstawę prawidłowego ujęcia relacji uczucia przyjemności do aktu radości.

### **2.1. *Passiones animale i corporale***

W trzecim artykule kwestii dyskutowanej o uczuciach św. Tomasz odpowiada na pytanie w jaki sposób *passiones* występują w zmysłowej władzy dążeniowej. Posługuje się tu omawianym już powyżej trojakim rozumieniem znaczenia terminu *passio*, aby we fragmencie poświęconym *passio proprie*<sup>34</sup> wprowadzić istniejące w uczuciu właściwym

---

<sup>34</sup> To, że rozróżnienie na *passiones animale i corporale* odniesione zostaje przez Tomasza jedynie do *passio proprie* nie uniemożliwia rozszerzenia go także na *passio propriissime*. Należy pamiętać, że

rozdzielenie na *passiones corporales* i *passiones animales*. Pojęcia te obejmują według Akwinaty wszelkie doznania zachodzące we władzach dążeńowych, które znajdują swoje dopełnienie w ciele i polegają na utracie jednego z przeciwieństw i przyjęciu drugiego na drodze przemiany. Ponieważ to dusza ludzka jest zasadą i źródłem wszelkich aktów władz, to w zależności od tego jak łączy się z ciałem (stając się przez to podmiotem tych aktów) można wyróżnić w jaki sposób przysługują jej doznania. Akwinata ukazuje, że dusza jest złączona z ludzkim ciałem dwojako. Po pierwsze, gdy występuje jako *forma corporis*, a więc udzielając mu istnienia oraz po drugie, gdy działa jako *motor corporis*, poruszając danym ciałem i spełniając poprzez nie swoje czynności. To rozróżnienie implikuje także dwojaki sposób doznawania. Jest oczywiste, że uczucia przysługują duszy jedynie przypadłościowo (*per accidens*), ponieważ jakiegokolwiek zmiany istotowe (*per se*) nie mogą mieć w niej miejsca. To właśnie ciało zostaje określone jako to, które doznaje uczuć w sensie właściwym<sup>35</sup>. Należy jednak pamiętać, że dla Tomasza podmiotem uczuć nie może być ani sama dusza, ani oddzielone od niej ciało, a jedynie struktura będąca *compositum* ich obu. Dlatego mówiąc, że doznaje dusza podkreśla on po prostu jej istotowy charakter, nie neguje natomiast roli ciała. Akwinata wyraźnie wskazuje, że cała sfera uczuciowości funkcjonuje w nierozdzielalnym związku ze zmysłami cielesnymi, które w pewien sposób stanowią jej podstawę<sup>36</sup>.

*Passio corporalis* może odnosić się do duszy na trzy sposoby. Dwa pierwsze wiążą się bezpośrednio z tematem niniejszej pracy, dlatego poprzestanę na omówieniu jedynie trzeciego z nich, jako istotnego. Św. Tomasz mówi tu o akcie biorącym swój początek w ludzkim ciele, a kończącym się w duszy, która stanowi formę tego ciała. Doznanie to polega wyłącznie na odczuciu procesów zachodzących w organizmie człowieka<sup>37</sup>. Jego przyczyna znajduje się w ciele, a dusza uczestniczy w nim tylko przypadłościowo. Do tego rodzaju doznań zaliczyć należy wszelkie procesy zachodzące w ciele, polegające na odczuciu np. zimna czy bólu. Dusza odczuwa zranienie ciała, ponieważ jest zjednoczona z nim w sposób substancjalny. Ta jedność powoduje, że

---

choć *passio propriissima* omawiane jest, jako trzeci rodzaj *passio*, to mimo tego stanowi ono raczej pewien najdoskonalszy sposób rozumienia *passio proprie*.

<sup>35</sup> De ver., q. 26 a. 2. resp.: „Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est.”

<sup>36</sup> Por. ST I, q. 81 a. 1. ad. 1.

<sup>37</sup> Zob. przedstawienie tego zagadnienia w: A. Brungs, *Die passiones animae*, w: *Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, red. A. Speer, Berlin 2005 s. 202.

wszelkie zmiany zachodzące w materii muszą także wpłynąć, choćby tylko przypadłościowo, na duszę, osłabiając i rozluźniając niejako związek duszy i ciała<sup>38</sup>.

Natomiast, gdy dane doznanie bierze swój początek w duszy, a jedynie objawia się w ciele, to ma miejsce doznanie zmysłowe/psychiczne (*passio animalis*)<sup>39</sup>. Powstaje ono, gdy dusza poznaje coś, co porusza w niej pożądanie, a skutkiem tego poruszenia jest przemiana cielesna. Uczucie *sensu stricto* jest aktem władzy duszy mającym w niej swoje źródło. Element materialny, chociaż jest jego warunkiem *sine qua non*, nie jest jego pryncypium; stanowi on jedynie o uzewnętrznieniu tego uczucia, jest elementem stanowiącym o jego dopełnieniu, nie zaś o zapoczątkowaniu. *Transmutatio corporalis* następuje tu wskutek działania władz w duszy. Jest jednak, jak zaznacza to św. Tomasz efektem działania jedynie zmysłowych władz dążeniowych. Nie dotyczy ono ani części intelektualnej duszy (*pars intellectiva*) ponieważ nie aktualizuje ona żadnego z narządów cielesnych, ani zmysłowej władzy poznawczej (*apprehensiva sensitiva*)<sup>40</sup> gdyż ta, sama w sobie, także nie wywołuje poruszeń w ciele. Powoduje je tylko przez pośrednictwo władzy pożądawczej, jako ich bezpośredniej przyczyny (*sed solum mediante appetitivae*).

Określając ciało jako przyczynę *passiones corporale*, a duszę jako przyczynę *passiones animale* należy być świadomym, że zawsze dusza jest zasadą każdego bez wyjątku aktu. Dlatego też przypisywanie przyczynowości bądź to jej, bądź ciału ludzkiemu należy rozumieć jedynie jako podkreślenie, że przyczyną było w przeważający sposób ciało, bądź dusza.

Tomasz każdemu *passio*, biorącemu swój początek w duszy przypisuje określone i jemu właściwe reakcje ciała. Uczucia nie stanowią dla niego subiektywnych, a w konsekwencji niezdefiniowalnych przeżyć. Właściwe są wszystkim w ten sam sposób i ich objawy są także takie same. Natomiast poglądy głoszone przez współczesną psychologię sugerują, że świat uczuć jednego człowieka jest dla drugiego nieprzekazywalny. Nie można według niej więc powiedzieć „wiem co czujesz”, ponieważ nikt nie jest w stanie odczuć w sobie subiektywnych emocji towarzyszących

---

<sup>38</sup> W ten sposób ujmuje to J. Jacob, dz. cyt. s. 42: „Durch eine Verletzung z. B. erleidet die Seele als Form des Körpers in der Weise mit, dass durch die Zerstörung im Körperlichen die Leib-Seele Einheit gewissermaßen gelockert und geschwächt wird.“

<sup>39</sup> De ver., q. 26 a. 2: “(...) quod incipiat a corpore et terminetur in anima.”

<sup>40</sup> Por. De ver., q. 26 a. 3 resp.

innym<sup>41</sup>. Nauka Tomasza pozostaje z tymi teoriami w wyraźnej sprzeczności, uczucia, czyli akty duszy objawiające się w ciele, są ujęte w niej jako wspólne wszystkim i nie stanowią podstawy pozwalającej odróżnić poszczególne osoby. Jednakże wielokrotnie podkreśla, że jedna osoba zawsze pozostaje *incommunicabiliter* wobec drugiej. Według Akwinaty to nie rodzaj materii duchowej jest czynnikiem różnicującym, to materia cielesna stanowi podstawę indywidualności<sup>42</sup>. Akty władz są w swojej istocie zawsze te same. Można jednak zaobserwować, że u różnych osób te same nominalnie uczucia objawiają się niekoniecznie w ten sam sposób, a raczej, że niemożliwym jest, by ich reakcja na to samo wydarzenie była identyczna. Przyczyną tych różnic jest właśnie ciało ludzkie. Stanowi ono czynnik indywidualizujący, gdyż to od jego dyspozycyjności i właściwości zależy jak objawią się dane akty duszy. Istniejące w człowieku skłonności do gniewu, poządlwości czy do melancholii są zależne od budowy i struktury jego organizmu, wynikają z takiej bądź innej jego kompleksji (*ex naturali complexione*)<sup>43</sup>. Tak więc nie od siły przyciągania zawartej w upragnionym dobru zależy moc uczucia w podmiocie doznającym. Równie istotne są tu bowiem cechy materii konstytuującej ten podmiot, takie jak np. wrażliwość czy podatność na bodźce<sup>44</sup>. Na wielkość uczucia wywiera wpływ nie siła, która działa na doznającego, ale podatność na doznanie obecna w podmiocie tego aktu (*ex passibilitate patientis*)<sup>45</sup>. Na podstawie powyższej analizy można z łatwością zauważyć, że tomaszowe stanowisko zaprzeczające subiektywności uczuć nie neguje odmienności podmiotów doznających tych samych aktów władz duszy. Indywidualność człowieka ma swoje źródło nie w sferze zmysłowej, lecz w intelektualnej<sup>46</sup>. Widoczne jest także, że do pełnego zrozumienia i ujęcia prawdy o człowieku, jego duszy i ciele niewystarczającym jest samo ujęcie go w kategoriach

---

<sup>41</sup> Zob. np. A. Beckermann, *Philosophie des Geistes* w: *Enzyklopädie der Philosophie*, Band 2, red. H. J. Sandkühler, Hamburg 1999, s. 1154-1159. Artykuł ten poświęcony jest tzw. filozofii umysłu (philosophy of mind) i wchodzącej w jej skład psychologii filozoficznej ujmującej uczucia jako pojęcia myślnie, subiektywne i prywatne, przysługujące w sposób pełny jedynie osobie ich doświadczającej.

<sup>42</sup> SCG II, 65 s. c.: „(...) complexio corporis est aliquantulum causa animae passionum per modum disponentis.” oraz podobnie ST I, q. 83 a. 1 ad. 5.

<sup>43</sup> ST II-II, q. 156, a. 4 resp., ST II-II, q. 155 a. 4 ad. 2, ST I-II, q. 32 a. 7 ad. 2.

<sup>44</sup> Por. J. Jacob, dz. cyt. s. 35-37, gdzie przedstawia wpływ indywidualnych uwarunkowań i cech człowieka na intensywność doznawanego przez niego uczucia.

<sup>45</sup> ST I-II, q. 22 a. 3 ad. 2.

<sup>46</sup> Por. H. Meyer, dz. cyt., s. 231-233, gdzie przedstawia tomaszową teorię o duszy rozumnej jako formie konstytuującej gatunek człowieka.

etycznych, co więcej, bez podstawy metafizycznej jest ono po prostu błędne<sup>47</sup>. Należy przy tym oddzielić poglądy Akwinaty z zakresu nauk ścisłych od jego zapatrywań filozoficznych. Te pierwsze, dziś częściowo już nieaktualne, nigdy nie stanowiły centrum jego nauki, a jedynie jej uzupełnienie. Podstawę Tomaszowach poglądów stanowiły zawsze rozważania metafizyczne - a te pozostają, pomimo intensywnego rozwoju nauk szczegółowych, nienaruszone<sup>48</sup>.

## 2.2. Uczucie jako prosty akt woli

Jest to zagadnienie, któremu św. Tomasz poświęca niewiele miejsca. Nie znaczy to jednak, że jest ono dla niego nieistotne. Dopiero przy głębszej lekturze tekstów Akwinaty odsłania się cała doniosłość tej kwestii i okazuje się, że drobne wzmianki odgrywają kolosalną rolę i umożliwiają pełniejsze i prawdziwe spojrzenie na Boga i cały świat stworzony - duchowy i materialny.

Już w pierwszej kwestii „Traktatu o uczuciach” św. Tomasz wskazuje na istnienie w poznawczej władzy dążeniowej aktów, które choć nie są uczuciami, to jednak mają skutki podobne do skutków uczuć<sup>49</sup>. Nie można więc uznać ich za *passiones propriae*, ponieważ te ostatnie mają miejsce tylko w zmysłowej władzy dążeniowej. Wola jest władzą wyższą<sup>50</sup>, i choć jej akty polegają na dążeniu do zjednoczenia z upragnionym dobrem, to w przeciwieństwie do aktów władzy zmysłowej, ich przedmiotem jest dobro lub zło ujęte ogólnie<sup>51</sup>. Nie dotyczy więc bytów szczegółowych- materialnych i konkretnych. Kieruje się jedynie ku dobru ogólnemu - szczęściu człowieka - jako celowi podstawowemu, a wszelkich innych dóbr pragnie nie dla nich samych, ale o tyle, o ile prowadzą do szczęścia. Ponieważ jest władzą intelektualną nie potrzebuje ona do wykonywania swoich aktów żadnych narządów cielesnych. Dlatego nie ma w niej uczuć, a jedynie proste akty woli. Choć skutki zarówno aktów woli jak i uczuć są do

---

<sup>47</sup> Por. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, s. 57-64, gdzie przedstawia pogląd o wzajemnej zależności metafizyki i etyki, wskazując przy tym na ich nieredukowalność oraz konieczność uwzględnienia ich obu w pełnym ujęciu człowieka.

<sup>48</sup> Por. J. Jacob, dz. cyt., s. 32.

<sup>49</sup> ST I-II, q. 22 a. 3 ad. 3: “(...) simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione.”

<sup>50</sup> Por. np. ST I, q. 81 a. 3. resp.

<sup>51</sup> De ver., q. 25 a. 3. resp.: “(...) vis superior habet obiectum universale, sed inferiores vires habent obiecta particularia.”

siebie podobne i umożliwia to określenie woli jako tej, która się gniewa bądź kocha<sup>52</sup> to nie dlatego, że można w niej, podobnie jak w zmysłowej władzy dążeniowej wyróżnić dwie gatunkowo różne władze, ale na podstawie podobieństwa (*per quamdam similitudinem*) między tymi aktami zachodzącego<sup>53</sup>. Św. Tomasz zauważa, że są uczucia, które przypisuje się woli, gdy w rzeczywistości zachodzące w niej akty powinny zostać inaczej określone. Nieporozumienia mogą być także spowodowane nieprecyzyjnym stosowaniem języka i zamiennego używania słów, niebędących faktycznie synonimami. Podaje tu przykład woli odwetu, która określana bywa jako gniew oraz spoczynku woli w czymś miłym, którą uznaje się za miłość. Zarówno gniew jak i miłość stanowią dla św. Tomasza uczucia władzy zmysłowej. A przypisanie ich woli wynika, jak już wyżej wspomniałam, z podobieństwa skutków. Rezultatem zarówno gniewu jak i woli odwetu będzie bowiem zemsta. Na innym miejscu Akwinata zauważa, że istnieją doznania, które należą zarówno do władz niższych jak i władzy wyższej<sup>54</sup>. Np. radość i miłość, gdy określane są jako uczucia, są aktami pożądlivosti, a gdy nazywa się je prostymi aktami woli znajdują się we władzy intelektualnej. W pierwszym przypadku miłość stanowi upodobanie w konkretnym przedmiocie, do którego się dąży<sup>55</sup>, natomiast jako akt woli jest pragnieniem dobra dla kogoś innego. Istotna różnica polega tu na skierowaniu ku dobru zmysłowemu lub intelektualnemu. Tak więc różnica przedmiotów tych władz skutkuje rozróżnieniem uczuć władzy zmysłowej i aktów do uczuć podobnych.

### **2.3. *Propassio***

Termin *propassio*, chociaż kilkakrotnie pojawia się w różnych dziełach św. Tomasza, nie został poddany szczegółowej analizie w literaturze przedmiotu. Stanowi on jednak bardzo istotny element tomaszowej antropologii i pominięcie go wydaje się znacznie zubożać refleksję nad człowiekiem. Wyczerpujące przedstawienie

---

<sup>52</sup> De ver., q. 25 a. 3 resp.: „(...) appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione.”

<sup>53</sup> De ver., q. 25 a. 3.

<sup>54</sup> Również w: ST I, q. 59 a. 4. ad. 2.

<sup>55</sup> ST I, q. 26 a. 2 resp.: “(...) immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis.”

znaczenia tego określenia znajduje się we fragmentach „Komentarza do Sentencji”, „Kwestii dyskutowanych o prawdzie” oraz „Summy teologii”<sup>56</sup>.

Podstawą wprowadzenia tego terminu jest dla św. Tomasza dwojaki sposób przemiany wywołanej przez uczucia, która zachodzi w człowieku. Zawsze bierze ona swój początek w zmysłowej władzy dążeń, jednak w zależności od władz, które obejmuje swoim działaniem określana jest jako całkowita bądź niecałkowita<sup>57</sup>. Dlatego też możliwe jest wyróżnienie, na podstawie powyższego kryterium, dwóch rodzajów uczuć, lub też ujmując to precyzyjniej - dwóch etapów uczucia.

Pierwszym z nich jest właśnie *propassio*. Stanowi ono nagłe poruszenie (*subitus motus*), które rozpoczyna się w zmysłowej władzy dążeń<sup>58</sup>. Można je określić jako „zaczątek uczucia” lub przed-uczucie, które skutkuje przemianą cielesną w bycie go doznającym. Jednakże ze względu na fakt, że nie rozciąga się ono także na wyższe władze duszy św. Tomasz nazywa je *passio imperfecta*<sup>59</sup>. *Propassio* to akt duszy, który swoim działaniem obejmuje tylko uczuciowość.

Natomiast *passio perfecta* – drugi i właściwy etap uczucia, chociaż podobnie jak *propassio* rozpoczyna się we władzy zmysłowej, to rozciąga się także na intelektualną władzę dążeń. Dlatego też zmiana, która jest skutkiem tego doznania obejmuje całego człowieka. Polega ona na ogarnięciu swoim wpływem zarówno uczuciowości jak i woli. Podmiot tego uczucia kieruje się, w wyniku tej zmiany, ku konkretnemu dobru nie tylko pragnieniem zmysłowym, ale też intelektualnym. Można zaryzykować stwierdzenie, że w wyniku *passio perfecta* człowiek pragnie czegoś „z całego serca”. Uczucie zaślepia wolę, wywiera na nią wpływ i sprawia, że ta nie może pragnąć niczego innego. Pożądanie intelektualne zostaje podporządkowane zmysłowemu<sup>60</sup>. Należy mieć na uwadze, że doskonałość uczucia w tomaszowym rozumieniu tego określenia, nie polega na przeżyciu danego uczucia, tak by spowodowało ono pewną doskonałość etyczną w człowieku. *Passio* jest wtedy doskonałe, gdy jego zasięg i wpływ są największe, a nie, gdy jest dla podmiotu „czymś dobrym”. Uczucie doskonałe bardzo często może być uczuciem niszczącym człowieka, bowiem eliminując wpływ woli na

---

<sup>56</sup> In Sent. III, d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 expos., De ver., q. 26 a. 8 resp., ST III, q. 15 a. 4 resp. i ST III, q. 5 a. 6 ad. 1.

<sup>57</sup> De ver., q. 26 a. 8 resp.: „(...) vel totaliter transmutatur, vel non totaliter.”

<sup>58</sup> ST III, q. 15 a. 4 resp.: “Propassio (...) est inchoata in appetitu sensitivo.”

<sup>59</sup> In Sent. III, d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 expos.: “(...) propassio quasi imperfecta passio.”

<sup>60</sup> Por. ST III, q. 15 a. 4 resp.

dokonywane akty, powoduje ich nieracjonalność. Dlatego czyny dokonywane w wyniku doznania *passio perfecta* można określić jako działanie w afekcie.

### 3. Podział uczuć

Uczucia można rozróżnić nie tylko ze względu na rozumienie słowa *passio* bądź miejsce ich powstawania. Kolejnym, niezwykle istotnym kryterium jest rodzaj, do którego należą poszczególne akty. Uczuciowość, określana przez św. Tomasza jako dążenie zmysłowe<sup>61</sup>, ma za przedmioty swoich aktów to, co zostaje przyjęte przez zmysł (*apprehensum sensum*). Byt, który zostaje poznany za pomocą zmysłów i ujęty jako godny pożądania (*appetibile apprehensum*), aktualizuje tę władzę i stanowi bezpośrednią przyczynę zaistnienia uczuć. Jednak, chociaż zmysłowa władza dążeniowa jest jedna pod względem rodzaju, to według św. Tomasza dzieli się na dwie gatunkowo różne władze: pożądlivą (*vis concupiscibilis*) i gniewliwą (*vis irascibilis*)<sup>62</sup>. Uczucia, jako akty tych władz należą też odpowiednio do jednej lub do drugiej z nich. Podział ten, pochodzący od Platona, został zaczerpnięty przez św. Tomasza z dzieł Arystotelesa (przede wszystkim z jego pism etycznych). Dla pełnego zrozumienia znaczenia tomaszowej klasyfikacji uczuć niezbędne jest, choćby krótkie, przedstawienie poglądów reprezentowanych przez jego autorytety<sup>63</sup>.

#### 3.1. Geneza podziału

Według Platona pożądanie (*ἐπιθυμία*) i gniew (*θυμός*) stanowią dwie odrębne władze dążeniowe. Jest to możliwe, ponieważ władze te odnoszą się do różnych dóbr i posiadają różne relacje w stosunku do rozumu, a co za tym idzie nie wykluczają się wzajemnie. Gniew, jako akt męskiej części duszy, umiejscowiony w klatce piersiowej

---

<sup>61</sup> ST I, q. 81 a. 1. resp.: „Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.”

<sup>62</sup> ST, I q. 81 a. 2. resp.: “(...) dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.”

<sup>63</sup> Zob. dogłębną analizę tego zagadnienia i przedstawienie źródeł podziału władzy dążeniowej w: F. Ricken, *Aristotelische Interpretationen zum Traktat De passionibus animae (Summa theologiae I II 22-48) des Thomas von Aquin*, w: *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, red. M. Thurner, Stuttgart 1998, s. 128n.

podlega, choć tylko w niedoskonały sposób, rozumowi<sup>64</sup>, natomiast pożądanie, będące działaniem żeńskiej części, ma swoją siedzibę w wątrobie<sup>65</sup> i nie jest w żaden sposób podporządkowane władzy intelektualnej<sup>66</sup>.

Również dla Arystotelesa pożądanie i gniew podlegają rozróżnieniu ze względu na ich odmienną relację wobec rozumu. Jednakże nie stanowią one dwóch odrębnych władz, ale należą do jednej nierozumnej władzy duszy, która dzieli się na wegetatywną i pożywną<sup>67</sup>. Uczucia znajdują się w takim razie we władzy pożywniej i nie podlegają podziałowi na pożywne i gniewliwe. Według Stagiryty zalicza się do nich „pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość – w ogóle wszystko, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość”<sup>68</sup>. Różnica w przedmiocie wywołującym uczucie nie stanowi dla niego przyczyny wyszczególnienia dwóch różnych władz, mających każda inny przedmiot. Afekty znajdują swoje dopełnienie w przyjemności lub smutku niezależnie od rodzaju wywołującego je wyobrażenia. Dlatego też zasadne jest twierdzenie o istnieniu tylko jednej zmysłowej władzy dążeniowej.<sup>69</sup>

### 3.2. Podział uczuć – teoria św. Tomasza

Akwinaata przeprowadza twórczą syntezę platońskiej i arystotelesowskiej teorii uczuć. Jego celem jest wytłumaczenie istniejącego na płaszczyźnie metafizycznej

---

<sup>64</sup> Platon, *Timajos* 70a.: „Część duszy, którą cechuje odwaga, zapal wojenny i żądza zwycięstwa, umieścili bliżej głowy między diafragmą i szyją. A to dlatego, aby podporządkowana rozumowi i w zgodzie z nim wstrzymywała siłą pragnienia(...)”

<sup>65</sup> Platon, *Timajos* 71a.: „Bóg złożył formę wątroby i umieścił ją w miejscu dla niej przeznaczonym.”

<sup>66</sup> Platon, *Timajos* 71a.: „Wiedzieli dobrze o tym, że ona nie posłucha nigdy rozumu (...).”

<sup>67</sup> Zob. EN I, 13. 1102b.

<sup>68</sup> EN II, 5. 1105b.

<sup>69</sup> Według powyższej interpretacji obecne w etyce Arystotelesa rozróżnienie na uczucia pożywne i gniewliwe nie pociąga za sobą podziału zmysłowej władzy dążeniowej na dwie gatunkowo różne władze. F. Ricken, dz. cyt. s.128-129 uznaje, że Arystoteles odchodzi tu od platońskiego podziału na trzy części duszy; stąd też istota tomaszowej nauki o władzach nie polegałaby jedynie na usystematyzowaniu poglądów Stagiryty, ale na twórczej syntezie elementów filozofii platońskiej i arystotelesowskiej. Zob. jednak M. Meier dz. cyt. s. 39-41. gdzie wyraźnie ukazuje istniejące w dziełach Arystotelesa rozróżnienie na uczucia *vis concupiscibilis* i *irascibilis*, podkreślając, że przynależą one do dwóch różnych władz. Według tego autora zadanie św. Tomasza ograniczałoby się tu do doprecyzowania nauki Arystotelesa. Osobiście wytłumaczenie znajdujące się w artykule F. Ricken uważam za bardziej przekonujące zważywszy m.in. na ilość odwołań do tekstów Arystotelesa. Ponadto sam św. Tomasz na potwierdzenie faktu istnienia tylko jednej zmysłowej władzy dążeniowej przywołuje w ST I-II, q. 23 a.1 arg. 1 fragment EN II, 5. 1105b. Uznaje tym samym, że poglądy Arystotelesa wymagają w tym miejscu doprecyzowania.

podziału na *vis concupiscibilis* i *vis irascibilis*<sup>70</sup>. Obserwacja świata zmysłowego i zjawisk w nim zachodzących prowadzi do wysnucia wniosków o charakterze ogólnym. Fizyka jest tutaj narzędziem metafizyki, a analiza rzeczywistości poznawalnej zmysłowo pozwala, przez analogię, na opisanie inteligibiliów<sup>71</sup>. Wewnętrzny podział władzy dążeńiowej stanowi najważniejsze kryterium różnicujące uczucia i umożliwiające wprowadzenie całego ich systemu, rozpoczynającego się od przedstawienia czterech uczuć głównych, a kontynuowanego w analizie wszystkich podstawowych uczuć. Dlatego św. Tomasz poświęca wiele miejsca na omówienie go<sup>72</sup>. O konieczności istnienia w obrębie uczuciowości dwóch różnych władz przekonuje podwójne, wywodzące się z różnych, niesprowadzalnych do siebie pryncypiów, doświadczenie rzeczywistości i świata<sup>73</sup>. Akwinata wyjaśnia to w następujący sposób: „w rzeczach naturalnych, które ulegają zniszczeniu powinna występować nie tylko skłonność do zmierzania do tego, co odpowiednie i unikania tego, co szkodliwe, ale także skłonność do oparcia się temu, co zmierza do ich zniszczenia i co jest im przeciwne, a co stanowi przeszkodę w osiągnięciu tego, co odpowiednie i wyrządza szkodę.”<sup>74</sup> Do przetrwania nie wystarcza bytom ożywionym sama zdolność osiągania tego, co je podtrzymuje przy życiu i uciekania od tego, co może je tego życia pozbawić. Niezbędna jest także umiejętność aktywnego przeciwstawienia się zagrożeniom, które uniemożliwiają zjednoczenie z upragnionym dobrem i zmierzają do zniszczenia bytu. Te dwa dążenia przynależą do jednej rodzajowo władzy ze względu na wspólny im obu przedmiot materialny - dobro lub zło. Uzasadnienie niesprowadzalności tych władz do jednego gatunku możliwe jest dopiero na podstawie analizy ich przedmiotów formalnych, czyli w zależności od sposobu ujęcia przez nie przedmiotu materialnego. Akwinata zauważa, że: „Dobro, o ile jest przyjemne, porusza pożądlivą władzę dążeńiową. Jeśli jednak ma ono w sobie coś, co utrudnia jego osiągnięcie, wynika

---

<sup>70</sup> Por. A. Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones animae bei Thomas von Aquin*, Halle 2002, s. 52.

<sup>71</sup> Por. ST I, q. 81 a. 2 resp.

<sup>72</sup> De ver., q. 25 a. 2; ST I, q. 81 a. 2; ST I-II, q. 23 a. 1 oraz ST I-II, q. 40 a. 1.

<sup>73</sup> Por. E. Schockenhoff, *Bonum hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987, s. 183: „(...) eine doppelte, ursprünglich verschiedene und nicht aufeinander rückföhrbare Weise der Wirklichkeitserfahrung und Weltbegegnung (...)“ por. ST I, q. 81 a. 2 resp. „Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium.”

<sup>74</sup> ST I, q. 81. a. 2 resp.: „(...) in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et ferugiendum nociva; sed etiam ad resistendum corruptentibus et contraries, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta.”

z tego, że ma także coś, co sprzeciwia się tej władzy pożądliwej. Z tego powodu konieczne jest istnienie innej władzy, która do tego zmierza. Podobnie, gdy chodzi o zło. I tą władzą jest władza gniewliwa. Stąd wynika, że uczucia władzy pożądliwej i gniewliwej różnią się gatunkowo.<sup>75</sup> Pożądliwość i gniewliwość ujmują dobro i zło, a w konsekwencji także odnoszą się do nich na dwa różne sposoby. Wyróżnienie dwóch władz skutkuje także dwojakim podziałem uczuć. *Passiones* klasyfikowane są w zależności od przedmiotu, do którego się odnoszą. Uczucia do nich przynależące przeciwstawiają się sobie<sup>76</sup>, nie wykluczają się jednak wzajemnie. Możliwe jest jednocześnie istnienie uczuć *vis concupiscibilis* i *irascibilis*. Zawsze jednak, któreś z nich będzie silniejsze i będzie dążyło do osłabienia pozostałych doznań.

Św. Tomasz zauważa, że wśród uczuć zachodzi przeciwieństwo dwojakiego rodzaju<sup>77</sup>. Jest ono bądź to przeciwieństwem ich przedmiotów (*secundum contrarietatem obiectorum*), bądź też polega na charakterystycznych dla danych uczuć, przeciwstawnych sobie poruszeniach - dążeniu do jakiegoś celu lub na unikaniu go (*secundum accessum et recessum ab eodem termino*). Rozróżnienie to zachodzi w ramach przedmiotu formalnego aktów zmysłowych władz dążeniowych. Dla *vis concupiscibilis* stanowią go dobro i zło ujęte bezpośrednio<sup>78</sup>, dla *vis irascibilis* są to już dobro i zło powiązane z pewnym trudem i wysiłkiem. Stąd też pośród uczuć władzy pożądliwej wystąpić może jedynie przeciwieństwo pierwszego rodzaju. W sposób konieczny zmierzają one bowiem do dobra i unikają zła. Nie jest możliwe, by nastąpiło w obrębie tej władzy odwrócenie się od przedmiotu ujętego jako dobry i skierowanie do bytu uznanego za szkodliwy. Natomiast wśród aktów *vis irascibilis* zachodzą oba wyżej wymienione przeciwieństwa. Władza gniewliwa, w przeciwieństwie do pożądliwej może, ze względu na swój przedmiot (którym jest *bonum arduum*) reagować dwoma przeciwstawnymi sobie rodzajami poruszeń<sup>79</sup>. Można je podzielić w zależności od tego, czy skierowane są do dobra (uczucia nadziei i rozpacz) lub do zła (uczucia odwagi

---

<sup>75</sup> ST I-II, q. 21 a. 1 ad. 3: „(...) bonum in quantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quondam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in illud tenderet. Et eadem ratio est de malis. Et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.”

<sup>76</sup> Por. ST I, q. 81 a. 2 ad. 1

<sup>77</sup> ST I-II, q. 23 a. 2 resp.: “Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur.”

<sup>78</sup> ST I-II, q. 23 a. 2 resp.: “(...) bonum vel malum sensibile absolute”.

<sup>79</sup> Por. F. Ricken, dz. cyt. s. 131-133.

i bojaźni) lub też według obecnego w nich drugiego przeciwieństwa - dążenia (uczucia nadziei i odwagi) bądź unikania (uczucia rozpacz i bojaźni)<sup>80</sup>.

### 3.2.1. Uczucia *vis concupiscibilis*

Akty władzy pożądliwej polegają, jako rezultat istniejącej w człowieku naturalnej skłonności, na dążeniu do zdobycia tego, co jest zgodne z naturą danego bytu bądź też na unikaniu tego, co się jej sprzeciwia<sup>81</sup>. Ich przedmiotem formalnym jest dobro lub zło ujęte bezpośrednio, takie, jakim jest w rzeczach (*bonum et malum simpliciter*). E. Schockenhoff stwierdza, że dusza ludzka zwraca się ku nim bez jakiejkolwiek refleksji rozumowej i konfrontuje się z rzeczywistością zmysłową jawiącą się bądź to jako przyjazna bądź też jako wroga<sup>82</sup>. W wyniku tej konfrontacji zachodzą w człowieku konkretne procesy psychiczne i fizyczne. Władza pożądliwa określana jest też mianem pragnienia przyjemności<sup>83</sup>. Jej podstawowym zadaniem jest zapewnienie przetrwania gatunku poprzez uzyskanie potrzebnych mu do tego dóbr i ominięcie tego, co mu może szkodzić. Jej akty cechuje bierność, dokonują się one jakby *per modum receptionis*. To przede wszystkim przedmiot pożądania, obecny lub wyobrażony, porusza i wpływa na podmiot uczucia<sup>84</sup>. Celem uczuć pożądliwych jest zjednoczenie z dobrem, a to polega przede wszystkim na pasywnym przyjęciu go.

### 3.2.2. Uczucia *vis irascibilis*

Uczucia władzy gniewliwej mają za swój przedmiot formalny dobro, które jest nieobecne, a którego osiągnięcie związane jest z trudem i wysiłkiem bądź też zło, którego uniknięcie powiązane jest z pewnym trudem (*bonum et malum arduum*)<sup>85</sup>. Dobro trudniejsze do zdobycia jest z reguły dobrem szlachetniejszym i wyższym niż

---

<sup>80</sup> Por. J. Jacob, dz. cyt., s. 66-68, gdzie wykazuje, że ujęcie danego bytu w kategorii dobra lub zła uciążliwego zależy od podmiotu ich doznającego i pozostaje subiektywne.

<sup>81</sup> Por. ST I, q.81 a. 2 ad. 1.

<sup>82</sup> Por. E. Schockenhoff, dz. cyt. s. 184.

<sup>83</sup> A.Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, Poznań 2002, s. 27.

<sup>84</sup> Por. np. A. Brungs, dz. cyt., s. 62-65 za De ver., q. 25 a. 2 resp.: "Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit (...); et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis (...)."

<sup>85</sup> Por. De ver., q. 26 a. 4 resp. oraz ST I-II, q. 46 a. 3 resp.

proste przedmioty władzy pożądliwej<sup>86</sup>. Dobro, które jest trudne do zdobycia nie staje się z tego powodu czymś złym, jest nadal ujęte jako dobro, przestaje jednak być przedmiotem aktów władzy pożądliwej. Przeciwności, które uniemożliwiają osiągnięcie tego dobra stają się, jako to, co nieodpowiednie (*inconveniens*), przedmiotem władzy gniewliwej, która „zaczyna działać, aby przygotować drogę do uzyskania pożądanego przedmiotu, dostarczenia tego, czego brakuje i usunięcia przeszkód.”<sup>87</sup> *Vis irascibilis* stanowi więc dla władzy pożądliwej „przednią straż i obrońcę”<sup>88</sup> umożliwiając jej wykonywanie aktów dla niej właściwych. Funkcję, którą wobec niej pełni można określić jako pomocniczą. Nie dąży ona bowiem do zjednoczenia z upragnionym dobrem, a jedynie sprawia warunki, w których możliwe jest osiągnięcie go. Stąd też akty władzy gniewliwej dokonują się jakby *per modum actionis*<sup>89</sup> - ich cechą charakterystyczną jest aktywność i działanie polegające na przezwyciężaniu trudności.

### 3.2.3. Wzajemny stosunek uczuć władzy pożądliwej i gniewliwej

Właściwa relacja między dwoma zmysłowymi władzami dążeniowymi jest warunkiem zdrowego życia psychicznego. Dopiero możliwość realizowania wszystkich aktów władz człowieka umożliwia jego pełny rozwój fizyczny, emocjonalny i intelektualny. W przypadku, gdy w obrębie uczuciowości dochodzi do represji któregośkolwiek z uczuć przekreślone zostają też szanse na harmonijny rozwój osobowości<sup>90</sup>. Dlatego ogromne znaczenie przypisać należy prawidłowej analizie ludzkiej psychiki, władz i ich aktów. Podczas lektury pism św. Tomasza nie sposób oprzeć się wrażeniu, że właściwe i prawdziwe spojrzenie na człowieka możliwe jest dopiero na gruncie dobrze przeprowadzonej analizy metafizycznej. Psychologia jawi się jako nauka w gruncie rzeczy wtórna, dodatkowa, będąca po prostu konsekwencją rozważań filozoficznych. Dlatego też w jego dziełach na pierwszym miejscu znajduje się zawsze opis człowieka w jego strukturze ontologicznej. Dopiero w oparciu o nią

---

<sup>86</sup> Por. T. Stępień, dz. cyt. s. 77-79, gdzie omówiono poszczególne akty władzy gniewliwej i ich przedmioty.

<sup>87</sup> A. Terruwe, C. Baars, dz. cyt., s. 32.

<sup>88</sup> ST I, q. 81 a. 2 resp.: “(...) irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis.” Por. E. Schockenhoff, dz. cyt. s. 186.

<sup>89</sup> Por. np. A. Brungs, dz. cyt., s. 62-65 za De ver., q. 25 a. 2 resp.: “Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit (...); et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis (...).”

<sup>90</sup> Zob. A. Terruwe, C. Baars, dz. cyt.

możliwe jest przedstawienie i konkretnych uczuć. Tę prawidłowość zaobserwować można także w odniesieniu do omawianego przeze mnie zagadnienia. W „Traktacie o człowieku”<sup>91</sup> św. Tomasz porusza zagadnienie istnienia i wzajemnej relacji uczuć pożądliwych i gniewliwych. Stwierdza, że należą one do jednej rodzajowo władzy dążeniowej. Dlatego nie wykluczają się wzajemnie i możliwe jest ich jednoczesne współistnienie<sup>92</sup>. Uczucia te nie są jednak tożsame gatunkowo. Stąd też choć działają one niejako obok siebie, to przeciwstawiają się sobie<sup>93</sup>. Uczucia *vis concupiscibilis* bądź to osłabiają akty *vis irascibilis*, bądź też same im ulegają. Jedne akty władz usiłują stłumić te, które są im przeciwne i całkowicie podporządkować sobie sferę uczuciowości. Relacje, w jakich pozostają względem siebie, opierają się na charakterystycznej dla nich nierówności i nierównowadze. Niezwykle istotne jest kolejne spostrzeżenie odnotowane przez św. Tomasza - uczucia gniewliwe pełnią wobec pożądliwych funkcję pomocniczą i są im podporządkowane. Biorą zawsze swój początek w uczuciach pożądliwych i w nich też znajdują swój koniec<sup>94</sup>. Co więcej, ich istnienie uzależnione jest od istnienia aktów *vis concupiscibilis*<sup>95</sup>, są bowiem pochodnymi wobec aktów pożądliwości. Ich rola ogranicza się do przezwyciężenia trudności i umożliwienia działania uczuć *vis concupiscibilis*, które są uczuciami podstawowymi i pierwszymi według *ordo intentionis*<sup>96</sup>. Przyczyną tej zależności jest różnica przedmiotów formalnych obu tych władz. *Bonum absolute* wyprzedza *bonum arduum*, ponieważ z natury jest przedmiotem bardziej ogólnym. Gwarancją zdrowego

---

<sup>91</sup> ST I, q. 81 a. 2. resp. Rozwinięciem tego krótkiego fragmentu są analizy zawarte w „Traktacie o uczuciach.”

<sup>92</sup> Niemożliwe jest jednoczesne istnienie dwóch uczuć w obrębie jednej gatunkowo władzy. Akty odnoszące się do upragnionego lub unikanego przedmiotu mają miejsce tak długo jak podmiot się ku nim zwraca. W momencie, gdy skłania się ku czemuś innemu następuje automatyczne odwrócenie się od poprzednio ujmowanego bytu i poprzednio odczuwane uczucie zostaje zastąpione przez inne. Por. A. Brungs, dz. cyt. s. 73.

<sup>93</sup> Mowa tu oczywiście o stanie człowieka po grzechu pierworodnym. Należy przypuszczać, że w stanie sprawiedliwości pierwotnej miało miejsce harmonijne współistnienie wszystkich władz człowieka. Por. De ver., q. 26 a. 8 resp.: „(...) in homine in *primo statu* (...) *passiones nunquam subitae*; eo quod propter perfectam oboedientiam in eis inferiorum virium ad superiores nullus motus exurgit in appetitu inferiori nisi secundum dictamen rationis (...).”

<sup>94</sup> ST I-II, q. 23 a. 1 ad. 1: “Et ideo *passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis*.”

<sup>95</sup> ST I-II, q. 40 a. 1 resp.: “(...) *omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis* (...).”

<sup>96</sup> Por. ST I-II, q. 25 a. 1 resp.: “*Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione.*”

życia emocjonalnego jest uwzględnienie wyżej opisanej specyfiki wzajemnej relacji uczuć pożądlivych i gniewliwych<sup>97</sup>.

Akty zmysłowej władzy drażeniowej dokonują się na trzech etapach<sup>98</sup>. Pierwszym z nich jest *inclinatio* - faza skłonienia się podmiotu ku jakiemuś bytowi i ujęcia go jako dobry bądź zły. W efekcie pojawiają się uczucia pożądlive- miłość (*amor*) lub nienawiść (*odium*). Następnie ma miejsce etap ruchu - *motus*, mający za przedmiot dobro lub zło przyszłe, w którym następuje dążenie lub unikanie. Faza ostatnia określana jako *quietatio* obejmuje uczucia radości (*gaudium*) lub smutku (*tristitia*)<sup>99</sup>. Akty władzy gniewliwej obecne są jedynie na drugim etapie<sup>100</sup>, gdzie ich zadaniem jest przezwyciężenie trudności.

Aby w sposób możliwie pełny omówić wzajemne relacje obu władz dążeńiowych, należy przedstawić także znaczenie gniewliwości. Jej uczucia są bowiem pierwsze wśród aktów zmysłowości w porządku doskonałości. Jak już wyżej wspomniałam, kierują się one do dobra ujętego jako szlachetniejsze, warte przezwyciężenia trudności związanych z osiągnięciem go. Jednakże władza gniewliwa określana jest jako wyższa i doskonalsza niż władza pożądliva nie tylko ze względu na jej przedmiot formalny. W obrębie *sensualitas* zajmuje ona ze względu na swoją relację do wyższych władz duszy wyższe miejsce niż *vis concupiscibilis*<sup>101</sup>. Gniewliwość kierująca się ku trudnościom znajduje się bliżej rozumu niż pożądlivość i w pewnej mierze w nim uczestniczy<sup>102</sup>. Jej akty podlegają osądowi rozumu szczegółowego. Nie zawsze są mu jednak posłuszne.

Wzajemna zależność dwóch gatunkowo różnych typów uczuć pozwala wnioskować o ich komplementarności. Akty władzy gniewliwej stanowią uzupełnienie uczuć pożądlivych. Dodają do aktów *vis concupiscibilis* coś, co umożliwi

---

<sup>97</sup> Por. A. Terruwe, C. Baars, dz. cyt. s. 35n. „Ze względu na podporządkowanie pragnienia przydatności pragnieniu przyjemności główny akcent w życiu emocjonalnym człowieka musi naturalnie spoczywać na pragnieniu przyjemności(...). Gdy nacisk zostaje przesunięty na pragnienie przydatności, dochodzi do dysharmonii w życiu emocjonalnym, z potencjalnie tragicznymi skutkami dla życia psychicznego.”

<sup>98</sup> Dokonując poniższego przedstawienia opierałam się na analizie J. Jacoba w: tenże, dz. cyt. s. 69-76.

<sup>99</sup> Na tym etapie pojawia się też uczucie gniewu, którego przedmiotem jest zło uciążliwe i obecne.

<sup>100</sup> Por. również F. Ricken, dz. cyt. s. 131.

<sup>101</sup> Ponieważ wyczerpujące przedstawienie tego zagadnienia wykracza znacznie poza ramy tej pracy omówię je jedynie bardzo skrótowo.

<sup>102</sup> Por. De ver., q. 25 a. 6 resp.

przewyciężenie zaistniałych trudności<sup>103</sup>. Z kolei same mogą powstać tylko w oparciu o istniejące już uczucia pożądliwe. M. Meier rozwija myśl św. Tomasza i zauważa, że uczucia obu gatunków są wobec siebie korelatywne, a ich relacja charakteryzuje się płynnością i zmiennością. Jedne uczucia przechodzą w drugie, by z kolei te mogły ustąpić kolejnym<sup>104</sup>. Niekwestionowaną zasługą św. Tomasza jest to, że za pomocą ścisłego języka metafizyki opisał rzeczywistość uznawaną, również i dziś, za wymykającą się wszelkim charakterystykom i systematycznym ujęciom. Ponadto, po raz kolejny, wykazał, że struktura bytu ludzkiego ukształtowana została jako pełna wewnętrznego porządku i że zmierzanie ku niemu jest realizowaniem pełni człowieczeństwa.

### 3.2.4. Uczucia główne

Uczucia zmysłowej władzy dążeńowej stanowią w ujęciu św. Tomasza uporządkowany i zhierarchizowany system, u którego podstaw leży teoria o czterech uczuciach głównych. Akwinata omawia to zagadnienie zarówno w „Kwestiach dyskutowanych o prawdzie” jak i w „Summie teologii.”<sup>105</sup> W swoich analizach opiera się na sięgającej starożytnej Grecji<sup>106</sup> nauki o pierwszych afektach. Za *passiones principales* uznaje więc - odwołując się do nauki Boecjusza - radość, smutek, nadzieję i lęk. W rozważaniach dotyczących tego zagadnienia uzupełnia poglądy swoich poprzedników i wymienia konkretne cechy, na podstawie których można dane uczucie zakwalifikować jako podstawowe<sup>107</sup>.

Uczucia główne bezpośrednio i same przez się (*per se*) kierują się ku dobru ujętemu jako dobro i złu ujętemu jako zło, dlatego też ich działanie polega bądź na dążeniu do dobra bądź też na unikaniu zła. Nie zachodzi w nich proces zmierzania ku

---

<sup>103</sup> ST I-II, q. 25 a. 1 resp.: “(...) *passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduum sive difficultatem.*”

<sup>104</sup> Por. M. Meier, dz. cyt. s. 46.: „(...) die Begriffe der concupisciblen und irasciblen *passiones* als Korrelate anzusehen sind, deren gegenseitiges Verhältnis ein fließendes ist, wie wir dies im täglichen Leben auch erfahren können: die Trauer geht über in Hoffnung, die Hoffnung in Freude, die Freude in Liebe, die Liebe in Mut, der Mut in Furcht, die Furcht in Haß usw.“

<sup>105</sup> De ver., q. 26 a. 5 oraz ST I-II, q. 25 a. 4.

<sup>106</sup> Szczegółowe omówienie źródeł z których korzystał św. Tomasz omawiając to zagadnienie oraz przedstawienie tradycji uczuć głównych obecnej w starożytności znajduje się w książce A. Brungsa, *Metaphysik...*, na s. 85-102.

<sup>107</sup> Zob. De ver., q. 26 a. 5 resp.

zła i oddalania się od tego, co dobre. Akwinata dzieli je na dwie grupy, w zależności od właściwych im cech. Pierwszą z nich stanowią uczucia pożądliwości. Określane są jako pierwotne (*passiones priores*), ponieważ nie wymagają one, jako koniecznego warunku swojego zaistnienia, żadnych poprzedzających je aktów zmysłowości, lecz same stanowią źródło wszystkich pozostałych uczuć. Dlatego też określane są przez św. Tomasza jako *principalissime passiones* – uczucia podstawowe w najściślejszym znaczeniu tego słowa. Natomiast nadzieja i lęk stanowią źródło uczuć jedynie w obrębie gniewliwości, są głównymi tylko w swoim rodzaju (*principales in suo genere*). Pozostają wtórne (*passiones secundariae*) w relacji do aktów pożądliwości, z nich biorą swój początek i w nich się kończą.

Radość jest uczuciem pojawiającym się w wyniku obecności upragnionego dobra, smutek w obecności niechcianego zła. Nadzieja odnosi się do dobra przyszłego, a lęk do zła, które może się pojawić.

## Rozdział II

### Przyjemność jako akt władzy dążeniowej – *vis appetitivae*

Św. Tomasz jako jeden z niewielu przyznaje zagadnieniu przyjemności istotne miejsce w obrębie swojej antropologii. Porusza je poprzez cały okres swojej twórczości naukowej, i chociaż zauważalny jest rozwój jego myśli, to nie ulega ona nigdy zasadniczej zmianie. Akwinata od początku przedstawia tę samą naukę, a z upływem czasu jedynie ją udoskonala<sup>108</sup>. Uczucie przyjemności omawia w wielu spośród swoich dzieł, jednak najbardziej wyczerpujące i uporządkowane analizy znajdują się w „Komentarzu do Etyki Arystotelesa”, „Traktacie o uczuciach” i w „Kwestiach dyskutowanych o prawdzie”<sup>109</sup>. Głównym źródłem tomaszowych poglądów są pisma Arystotelesa, a wpływ jego myśli na przemyślenia Akwinaty jest wyraźnie widoczny<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Opinię tę przytaczam za T. Dubay, *An Investigation into the Thomistic Concept of Pleasure* w: *New Scholasticism* 36 (1962) s. 76.: „As a matter of fact many philosophers seem to have avoided most carefully any thorough confrontation with the precise nature of pleasure. (...) St. Thomas is one exception to our last statement (...). But while his analysis of pleasure develops and, as we shall see, attains a greater precision, it does not fundamentally change from any period of his literary life to another.”

<sup>109</sup> In Eth. VIII; ST I-II, q. 31-34; De ver., q. 25-26 oraz m. in. SCG III, 26, In Sent. IV, d. 49 a. 3.

<sup>110</sup> Por. H. Benz, *Lust (delectatio) und Freude (gaudium) bei Thomas von Aquin* w: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 7(2002) s. 7: „Thomas von Aquin steht mit seiner Lehre von *delectatio*, *gaudium*, *laetitia* und deren Relation zu *virtus* bzw. *voluntas* hauptsächlich unter Aristotelischem Einfluss.“ Oraz M. Meier, dz. cyt., s. 78-81, gdzie przedstawia źródła, na które powoływał się św. Tomasz. Zob. jednak M. Jordan, dz. cyt. s. 75, gdzie uznaje wpływ Arystotelesa na dzieła Akwinaty za drugorzędny wobec wpływu innych autorów i wydaje się nie zauważać licznych definicji Arystotelesa przywoływanych przez św. Tomasza: „Aristotle is the source of innumerable details and applicable maxims, but not of the concrete definitions or elements of a doctrine of the passions.”

# 1. Przyjemność jako akt zmysłowej władzy dążeńowej – *vis appetitivae sensitivae*

## 1.1. Definicja przyjemności

„Przyjemność jest swego rodzaju poruszeniem duszy i całkowitym, dostrzegalnym uspokojeniem oraz powrotem do naturalnego stanu początkowego.”<sup>111</sup> Tą arystotelesowską definicją św. Tomasz rozpoczyna część „Traktatu o uczuciach”<sup>112</sup> dotyczącą przyjemności. Stanowi ona podstawę wszystkich rozważań na temat tego uczucia. Dlatego też, by w pełni i właściwie zrozumieć myśl Akwinaty, wydaje się niezbędnym wyjaśnienie poszczególnych jej elementów. Definicję tę rozdzielić można na dwie zasadnicze części – dwie pomniejsze definicje, które razem w pełni pozwalają określić naturę przyjemności. Pierwsza z nich brzmi „Przyjemność jest pewnym poruszeniem duszy.”, druga natomiast: „Przyjemność jest całkowitym i dostrzegalnym uspokojeniem oraz powrotem do naturalnego stanu początkowego.” Oba te stwierdzenia można zrozumieć dopiero na podstawie pozostałych tekstów Arystotelesa traktujących o przyjemności, jak również tych, które dotyczą pojęcia ruchu, działania czy też uspokojenia i odpoczynku<sup>113</sup>.

Przyjemność określona jako poruszenie<sup>114</sup> stanowi w obrębie arystotelesowskiej metafizyki, termin wymagający wyjaśnienia. Sam Arystoteles pozornie zaprzecza temu twierdzeniu pisząc na innym miejscu, że przyjemność nie jest ruchem<sup>115</sup>. Należy tutaj

---

<sup>111</sup> ST I-II, q. 31 a. 1 resp.: “Delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in

naturam existentem.” za: Arystoteles, *Retoryka* 1369b.: “εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ

κατάστασιν ἀνθρώπων καὶ αἰσθητῆν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν.”

<sup>112</sup> ST I-II, q. 31-34.

<sup>113</sup> Zob. m. in. EN VII, 1-5. 11-14.; *Etyka Wielka* II, 7. Por. M. Meier, dz. cyt., s. 81-82, gdzie wyjaśnia czemu zacytowanie przez św. Tomasza definicji przyjemności z *Retoryki*, a nie z *EN* wydaje się być bardziej zasadnym i lepiej ukazującym naturę tego uczucia oraz wykazuje konieczność czytania tego fragmentu w kontekście pozostałych dzieł Stagiryty. Por. również M. Wittmann, dz. cyt., s. 202-204, gdzie porównuje platońskie i arystotelesowskie rozumienie przyjemności i wyjaśnia tomaszowe odwołanie się wyłącznie do tych tekstów Stagiryty, które, w przeciwieństwie do stoików, opisują przyjemność jako zadowolenie i odpowiadające naturze udoskonalenie bytu.

<sup>114</sup> Łac. motus, gr. κίνησις.

<sup>115</sup> EN X, 3. 1174a.

nadmienić, że ruch jest dla niego działalnością w dwojakim rozumieniu: bądź to jako akt dopełniający dane działanie bądź też jako taki, który go nie doskonali, a jedynie mu towarzyszy. W pierwszym znaczeniu poruszenie stanowi czynność kończącą, lub raczej wieńczącą działanie. W arystotelesowskim rozumieniu bowiem także skutek działania jest działaniem. Jednakże nie stanowi on aktywności w ścisłym rozumieniu tego słowa – nie jest dokonywaniem się, stawaniem, procesem<sup>116</sup>. Polega raczej na udoskonaleniu rzeczy, która już posiada gatunek i jest bytem w pełnym tego słowa znaczeniu. Przyjemność to doskonałość działania, która sama w sobie jest celem. W drugim znaczeniu ruch oznacza działanie *sensu stricte*, gdzie dany byt dopiero konstytuuje się gatunkowo i doskonalenie go stanowi jedynie środek do celu i narzędzie umożliwiające osiągnięcie pełnej struktury bytowej<sup>117</sup>. Przyjemność jest poruszeniem pierwszego rodzaju. Stanowi kres danego działania, a więc jest też pewnym rodzajem poruszenia. Pewnym, ponieważ działanie, rozumiane jako proces stawania się, przysługuje jej jedynie przypadłościowo, a nie z samej jej istoty<sup>118</sup>. Nie znaczy to jednak, że możliwe jest zaistnienie przyjemności bez działania. Św. Tomasz wielokrotnie podkreśla wzajemną zależność obu tych pojęć<sup>119</sup>. Ponieważ występują one zawsze razem niezwykle trudno jest je rozdzielić i można nawet przypuszczać, że są tożsame<sup>120</sup>. Zważywszy jednak na wyżej podane wyróżnienie dwóch rodzajów poruszenia należy wnioskować, że przyjemność przynależy do pierwszego z nich, a działanie we właściwym znaczeniu do drugiego. Dlatego też relacja zachodząca między nimi jest związkiem przyczynowo-skutkowym. Przyjemność stanowi przyczynę powodującą doskonalenie działania, ponieważ sprawia, że człowiek doznający jej wykonuje daną czynność starannie i chętniej. Jest ona ponadto celem, który towarzyszy działaniu,

---

<sup>116</sup> EN X 3, 1174a.

<sup>117</sup> Zob. SCG III, 26, gdzie Akwinata przedstawia możliwość dwojakiego udoskonalania danej rzeczy.

<sup>118</sup> ST I-II q. 31 a. 1 ad. 1: “Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam.” oraz ST I-II, q. 32 a. 1 ad. 1: “(...) omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.”

<sup>119</sup> Zob. np. ST I-II, q. 32 a. 1 resp.: “(...) omnis delectatio aliquam operationem consequatur.”, In Eth VIII. “Non enim potest esse delectatio nisi in operatione sensus vel intellectus.” oraz ST I-II, q. 34 a. 1. resp. “Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem.” oraz EN X, 5. 1175a.: “(...) nie ma przyjemności bez działania, a wszelkie działanie uwieńczone jest przyjemnością.”

<sup>120</sup> Por. EN X, 5. 1175b.: “(...) gdy natomiast przyjemności są ściśle związane z czynnościami i tak trudno je od nich odróżnić, że można o tym dyskutować, czy czynność i towarzysząca jej przyjemność nie są tym samym.”

a będąc z natury czymś dobrym skutkuje większą doskonałością osiągniętego kresu<sup>121</sup>. Przyjemność zawiera w sobie dwa rodzaje działania – zdobycie celu i świadomość osiągnięcia go, stanowiąc jednak skutek obu tych aktywności, a nie utożsamiając się z żadną z nich. I w tym znaczeniu można ją określić jako *operatio*. Jest ona więc pewną doskonałością i kresem działania, sama tego działania nie stanowiąc<sup>122</sup>.

Przyjemność jest określona jako poruszenie duszy. Jednakże użyty przez Arystotelesa termin ψυχή jest niejednoznaczny i może być odniesiony zarówno do całej duszy człowieka, lub też tylko do władz intelektualnych bądź zmysłowych<sup>123</sup>. Akwinata używając w tym miejscu pojęcia *anima* próbuje wniknąć w zamysł Stagiryty i odczytać wiernie jego myśl, jednocześnie dodając swoją własną interpretację<sup>124</sup>. Nie można jednak z całkowitą pewnością określić, co dokładnie w tej definicji rozumiał pod tym terminem Arystoteles i jak odczytał go św. Tomasz. Wydaje się, że cechujące się dużą dozą otwartości oba wielkie systemy etyczne- arystotelesowski i tomistyczny – wymagają poniekąd nieustannego doprecyzowywania i wyjaśniania używanych w nich pojęć<sup>125</sup>. Dlatego też, ze względu na charakter niniejszej pracy pozostanę przy najszerszym znaczeniowo tłumaczeniu. Uznaję, że termin „dusza” – czyli całość władz ludzkich - najlepiej oddaje myśl obu filozofów i pozostaje w harmonii z ich holistycznym sposobem rozumienia człowieka.

Druga część definicji dookreśla w jaki sposób przyjemność stanowi poruszenie duszy i jaką ma naturę. Cechuje się ona jednoczesnością i całkowitością<sup>126</sup>. Dokonuje się natychmiastowo, cała od razu. Nie można w niej wyróżnić żadnych etapów, procesów<sup>127</sup> wzmocnienia czy też osłabnięcia, jest doskonała przez cały czas swojego

---

<sup>121</sup> Por. ST I-II, q. 33 a. 4 resp.

<sup>122</sup> Por. SCG I, 90 „(...) zadowolenie jest pewną doskonałością działania.”

<sup>123</sup> Za: Benselers Griechisch-deutsches Wörterbuch, Leipzig 1981, s. 862.

<sup>124</sup> Zob. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Kęty 2001, tłum. H. Rosnerowa, s. 198-206, gdzie przedstawia przypuszczalny sposób pracy Akwinaty przy komentowaniu dzieł Arystotelesa oraz podobnie w: J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 279-283 i w: J. Pieper, *Thomas von Aquin*, München 1986, s. 75-80.

<sup>125</sup> Por. M.-D. Chenu, dz. cyt., s. 202: „System Tomasza – „tomizm” – jest tego pięknym przykładem. To samo dotyczy też systemu Arystotelesa, który należy do najbardziej organicznie spójnych i konstrukcyjnie zwartych; a przecież pozostaje on otwarty na różne interpretacje (...).”

<sup>126</sup> Akwinata używa tu łacińskiego terminu *tota simul* będącego odpowiednikiem greckiego *αθροος*.

<sup>127</sup> Por. H. Siebert, dz. cyt., s. 71: „Freude wesentlich nicht ein Werden ist in der Dimension prozesshafter Potentialität, auch nicht blosser Hingeordnetheit auf einen möglichen, aber noch ungewissen Lebensinhalt; sondern sie gründet in einem relativ zum individuellen Lebensprozess erreichten Wirklich- oder Vollendetsein- constitutum esse, factum esse.“

trwania<sup>128</sup>. Nie polega na powstawaniu (*in constitui*), ale raczej na samym fakcie zaistnienia – stania się (*in constiutum esse*)<sup>129</sup>. Przyjemność sama w sobie jest rzeczywistością pozaczasową, o ile bowiem dochodzenie do przyjemności może przebiegać powoli lub szybko, w każdym razie z pewną mierzalną prędkością, to samo odczuwanie przyjemności wymyka się kategorii czasu<sup>130</sup> i wyklucza pojęcie prędkości. W każdym dowolnym momencie czasu posiada ona pełnię swojej istoty, jest doskonała przez cały czas swojego trwania<sup>131</sup>. Stanowi ona *actus perfecti*<sup>132</sup>, a więc nie podlega upływowi czasu istotowo, a jedynie przypadłościowo<sup>133</sup>, ze względu na materialność, a co za tym idzie zmienność, doznającego jej podmiotu. Określenia *tota simul* Akwinata używa na opisanie zarówno przyjemności duchowych jak i cielesnych. Jednakże nie jest ono dla obu tych rodzajów doznań jednoznaczne<sup>134</sup>. Doznanie przyjemności wywołanej przez obecność upragnionego dobra zmysłowego cechuje się doskonałością w pewnym stopniu – jest całkowite i doskonale przez cały czas swojego trwania. Ustaje ono, gdy przedmiot przyjemności, z racji na charakteryzującą go zmienność, przestaje być czymś dla podmiotu uczucia odpowiednim<sup>135</sup>. Natomiast właściwością przyjemności duchowych jest ich trwałość i niezmienność. Stąd też nie przestają one być atrakcyjne dla pożądanego ich bytu. Naturalnie wszystkie doznania, również te natury

---

<sup>128</sup> Por. M. Meier, dz. cyt., s. 87: „(...) schließt die Lust keine Aufeinanderfolge ein, denn sie ist etwas Ganzes und Vollständiges(...)“.

<sup>129</sup> Por. ST I-II, q. 31 a. 1 resp.: “Per hoc autem quod dicitur simul tota, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout in constitutum esse, quasi in termino motus, non enim delectatio est generatio, ut Plato possuit, sed magis consistit in factum esse.” Zob. również H. Siebert, *Freude und Trauer bei Thomas von Aquin. Ihr Wesen und ihre Einordnung in eine philosophische Ethik*, Bonn 1973, s. 70: „Die Formel *constitutio simul tota* bedeutet also im Verständnis von Thomas etwa soviel wie ein Zugleich von Inhalt, Daseinsdynamik, Bewusstsein, Gefühl in innerlich gründender Einheit miteinander.“

<sup>130</sup> Por. In Sent. IV, d. 49 a. 1 qc.3.: „Ergo et delectatio non mensuratur tempore.“

<sup>131</sup> Por. H. Benz, dz. cyt., s. 14: „Die Vervollkommnungsbewegung wird nicht als zeitlicher Prozess, sondern als ein Erfolgen der natürlichen Vollkommenheit als ganze zugleich (*tota simul*), d. h. als teil- und zeitlos angesetzt.“ Zob. również H. Siebert, dz. cyt., s. 73.

<sup>132</sup> Arystotelesowskie określenie *actus perfecti* odnosi się do działania niepodlegającego następstwu czasowemu, w przeciwieństwie do *actus imperfecti*, które zawiera w sobie pewne poruszenie i sukcesywność i pozostaje w możliwości. Por. *De anima*, III, 7. 431a6. Zob. również H. Siebert, dz. cyt., s. 73: „Bewegung bedeutet in diesem Zusammenhang nicht Überführtwerden von der Möglichkeit zur Wirklichkeit [*actus imperfecti*], sondern Seinsvollzug des Wirklichen selbst *actus perfecti*. Bewegung hat ähnlich wie ‘Leben’ Sein und Sinn in sich selbst.“

<sup>133</sup> Por. ST I-II, q. 31 a. 2 ad. 2.

<sup>134</sup> Zob. T. Dubay, dz. cyt. s. 85 przypis 22.

<sup>135</sup> Por. T. Dubay, dz. cyt., s. 98: “Any corporeal being from the fact that it must work in its operation changes in its disposition and cannot consequently operate continuously and indefinitely.”

intelektualnej, są aktami bytu materialnego<sup>136</sup> i z tej racji podległe są upływowi czasu i zmianom zachodzącym w doznającym ich podmiocie. Jednak, jak to już wyżej zostało powiedziane, ze swojej istoty podległe są im jedynie przyjemność natury zmysłowej.

Przyjemność według definicji Arystotelesa jest przejściem od stanu niezgodnego z naturą do właściwego danemu bytowi stanu naturalnego<sup>137</sup>. Trudności może nastręczać określenie czym jest ten naturalny stan początkowy. Wydaje się, że Akwinata rozumie przez nie zgodną z ludzką naturą trwałą dyspozycję, pewną harmonię i wewnętrzną zgodność między poszczególnymi władzami człowieka<sup>138</sup>. Stan, w którym władze niższe podporządkowane są wyższym, a wyższe pozostają całkowicie ukierunkowane na poznawane i pożądane dobro, a który wywołany zostaje przez obecność dobra odpowiadającego naturze<sup>139</sup>. Przyjemność jest określana także jako ukojenie władzy dążeniowej<sup>140</sup>. Każdy byt zmierza do właściwego mu stanu, a gdy go osiągnie doznaje odpoczynku, który nie charakteryzuje się jednak biernością i nieruchomością. Ukojenie dotyczy tylko dążenia, ku upragnionemu bytowi. Nie ustaje jednak czynność radowania się uzyskanym dobrem<sup>141</sup>.

Św. Tomasz przyjmuje arystotelesowską definicję przyjemności i uznaje ją za istotny element swojej antropologii. Przyjemność, stanowiąc warunek *sine qua non* szczęścia człowieka, zostaje umieszczona u podstaw chrześcijańskiej etyki. Celem każdego bytu jest osiągnięcie doskonałości, a dokonuje się ono przez zjednoczenie z odpowiadającym mu dobrem<sup>142</sup>. dopełnieniem tego zjednoczenia jest właśnie przyjemność.

---

<sup>136</sup> Kwestia przyjemności duchowych doznawanych przez istoty niezłożone z podlegającego zmianom elementu materialnego zostanie omówiona na kolejnych stronach tej pracy.

<sup>137</sup> Por. Arystotelesa, *Etyka wielka* II, 7. 1205b.

<sup>138</sup> W niniejszej analizie biorę pod uwagę jedynie kondycję ludzkiej egzystencji w czasie ludzkiego życia. Przez określenie stan zgodny z naturą rozumiem więc stan, w którym znajduje się człowiek po grzechu pierworodnym. Skażona natura nie uniemożliwia dążenia do doskonałości, a jedynie to dążenie utrudnia. Harmonia, która jest rezultatem uczucia przyjemności pozostaje więc stanem nieosiągalnym, ale upragnionym. Pomijam zupełnie kwestię wspierania człowieka Bożą łaską, zagadnienie kontemplacji, wizji czy objawień. Wydaje się jednak, że pełne naprawienie ludzkiej natury możliwe będzie dopiero po zmartwychwstaniu i dlatego dopiero przyjemności wywołane obecnością dóbr wiecznych będą miały charakter nieprzemijający.

<sup>139</sup> Por. ST I-II, q. 31 a. 1 resp.: "(...) causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni."

<sup>140</sup> ST I-II, q. 31 a. 1 ad. 2: "(...) delectatio sit quies quaedam appetitus(...)."

<sup>141</sup> ST I-II, q. 31 a. 1 ad. 2: "(...) cesset motus executionis, quo tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito."

<sup>142</sup> Por. SCG III, 16. Zob. również S. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Fabiś, Poznań 1998 s. 166-167.

## 1.2. Podmiot przyjemności

Przyjemność w sensie ścisłym, jak wszystkie pozostałe uczucia, przysługuje bytom złożonym z formy i materii. W znaczeniu *passio proprie* jest wspólna ludziom i zwierzętom<sup>143</sup>. Przyjemność jest „dostrzegalnym uspokojeniem”. Jej istotnym elementem jest więc dokonujące się w obrębie władz zmysłowych spostrzeżenie, którego treść stanowi ujęcie odpowiedniego dobra. Gdy rozważamy przyjemność jako poruszenie zmysłowej władzy dążeniowej człowieka należy mieć na uwadze, że według Akwinaty uczucia stanowią akty nie tylko duszy, ale całego *compositum* ludzkiego<sup>144</sup>, które ich doznaje. Przyjemność będąc „powrotem do naturalnego stanu początkowego” obejmuje zarówno duszę jak i ciało człowieka. Sprawia, że dążenia władz zmysłowych i umysłowych zostają ukierunkowane na zgodne z naturą człowieka dobro i umożliwia właściwy wewnętrzny i zewnętrzny rozwój. W taki sposób można też rozumieć określające przyjemność sformułowanie „*tota simul*” – jako akt dokonujący się cały jednocześnie, ale też obejmujący swój podmiot całkowicie i zupełnie. Naturalnie przyjemność ujęta jako akt ludzki podlega rozumowi. Dlatego powrót do właściwego stanu jest możliwy, gdy przeżywane uczucie dokonuje się w zgodzie z nakazami władz wyższych<sup>145</sup>.

## 1.3. Przedmiot przyjemności – *bonum coniunctum*

Przyjemność jest skutkiem zjednoczenia z pewnym dobrem. W zależności od rodzaju tego dobra inny też będzie charakter uczucia. Gdy ma ono zmysłową naturę, przeżywana przyjemność zaliczana jest do *delectationes corporale*. Jej obecność rozciąga się istotowo tylko na sferę ludzkiego ciała. Natomiast przyjemność duchowa wywołana jest przez dobro umysłowe. Zjednoczenie z nim nie polega na fizycznym ujęciu go, ma ono raczej charakter intelektualny i zachodzi we władzach poznawczych

---

<sup>143</sup> Por. ST I-II, q. 24 a. 1 ad. 1.

<sup>144</sup> Por. np. ST I, q. 77 a. 5 resp.

<sup>145</sup> Por. H. Meyer, dz. cyt., s. 513: “Was Thomas verlangt, ist Entfaltung des Affektlebens in Unterordnung unter die Forderungen der Vernunft, ist innere Ordnung und Herrschaft über sich selbst, ist Herstellung der inneren Harmonie, genauer gesagt Wiederherstellung der inneren Harmonie, die einstens der Mensch vor der Sünde besass.”

człowieka<sup>146</sup>. Takie doświadczenie obecności odpowiadającego naturze duchowego dobra może dokonać się m. in. dzięki uczuciu miłości – powodującym, że dobra innych, wcale samemu ich nie posiadając, uznaje się za własne<sup>147</sup>.

#### 1.4. Przyczyny przyjemności

Omówieniu przyczyn przyjemności św. Tomasz poświęca złożoną z ośmiu artykułów kwestię 32. „Traktatu o uczuciach”<sup>148</sup>.

Głównymi czynnikami wywołującymi przyjemność są działanie i ruch<sup>149</sup>. Umożliwiają one zaistnienie tego uczucia, co więcej, są jego koniecznymi warunkami. O ile kolejne z wymienianych przez Akwinatę przyczyn mogą, ale nie muszą zaistnieć, by powstała przyjemność, to zarówno działanie jak i poruszenie są nieodłącznie i *ex definitione* z nią związane. Każda przyjemność powstaje w wyniku pewnej czynności<sup>150</sup>, gdy człowiek nie podejmuje żadnych działań nie odczuwa też przyjemności. Naturalnie przez termin *operatio* św. Tomasz rozumie nie tylko aktywność władz niższych, ale przede wszystkim akty poznawcze człowieka. Warunkami osiągnięcia przyjemności jest zjednoczenie z odpowiednim dla danego bytu dobrem i wiedza o fakcie tego zjednoczenia.

Również ruch jest wpisany w samą naturę tego uczucia. Jego konieczność wynika z pewnego braku charakteryzującego ludzką naturę. Człowiek stanowi istotę podlegającą zmianom, dlatego też pragnie ich. Odpowiadają one jego pragnieniu poznawania nieustannie czegoś nowego, doświadczania nowych doznań. Rzeczy, do których się człowiek przyzwyczaił nie stanowią już źródła przyjemności. Wyjątek stanowią tu dobra duchowe, które są niezmiennie, a więc ruch polegający na zmianie nie będzie czymś upragnionym.

Kolejnymi przyczynami przyjemności, określanymi jako dalsze, są nadzieja i pamięć<sup>151</sup>. Wynikają one z obecności upragnionego i odpowiedniego dobra, ale nie

---

<sup>146</sup> Por. T. Dubay, dz. cyt., s. 93: “The union may be merely intentional, cognitive or affective.”

<sup>147</sup> Por. ST I-II, q. 32 a. 5 resp.

<sup>148</sup> Zob. również In Sent IV, d. 49 a. 2. Zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002, s. 60-64, gdzie omawia przyczyny i skutki przyjemności.

<sup>149</sup> ST I-II, q. 32 a. 1.

<sup>150</sup> ST I-II, q. 32 a. 1. resp.: “Omnis delectatio aliquam operationem consequatur.”

<sup>151</sup> ST I-II, q. 32. a. 3.

jest to obecność polegająca na rzeczywistym ujęciu tego dobra (*secundum rem*). Przyjemność wywołana bezpośrednim i faktycznym zjednoczeniem z pewnym dobrem jest największa. Ta, która powstaje w wyniku nadziei i pamięci ma za swój przedmiot dobro obecne tylko pod pewnym względem. Dobro jest ujmowane przez podmiot tylko za pomocą aktów władz poznawczych (*secundum cognitionem*). Dlatego też przyjemność przez nie wywołana znajduje się niżej niż ta, która jest powodowana przez rzeczywiście obecne dobro. Nadzieja sprawia, że człowiek poznaje upragniony byt i ujmuje go jako możliwy go osiągnięcia, a w konsekwencji tego pojawia się pewność przyszłej realnej obecności tego dobra. Trzeci stopień w hierarchicznym układzie przyczyn przyjemności przysługuje pamięci – dokonujące się przez nią zjednoczenie z pożądanym bytem odbywa się już tylko w obrębie sfery intelektualnej<sup>152</sup>. Wspominanie tego, co przyjemne sprawia, że dane dobro staje się w pewien sposób obecny w myślącym o nim podmiocie.

Smutek<sup>153</sup> jest przyczyną przyjemności w dwojaki sposób. Istniejąc w duszy człowieka przywołuje pamięć nieobecnej ukochanej rzeczy lub osoby i tak ją uobecnia. Doświadczenie przyjemności polega tu na wspominaniu tego, co ukochane, a przez to na pewnym z nim zjednoczeniu<sup>154</sup>. Przyjemność może być wywołana także przez przypomnienie o przeżytym wcześniej smutku. Bezpośrednim źródłem przyjemności jest tu świadomość aktualnie odczuwanego zjednoczenia<sup>155</sup>. Zadowolenie może powstać w człowieku na skutek uzmysłowienia sobie minionych przykrości i w związku z tym odczucia aktualnie doznawanego od nich wyzwolenia.

Akwinata do przyczyn przyjemności zalicza również czynności innych ludzi<sup>156</sup>. Działania dokonywane przez innych związane są z działaniami doznającego

---

<sup>152</sup> ST I-II, q. 32 a. 3 resp.: “(...) coniunctio apprehensionis.”

<sup>153</sup> ST I-II, q. 32 a. 4.

<sup>154</sup> Por. M. Meier, dz. cyt., s. 97.

<sup>155</sup> Zob. E. Gilson, dz. cyt., s. 322: „Największą jednak przyjemność znajduje człowiek w jedności powstającej z podobieństwa; miłość zmierza ku niej i osiąga ją w rozkoszy. Odczuwamy wówczas to poszerzenie i wzmożenie całego bytu, które towarzyszy silnym przyjemnościom, a zwłaszcza wielkim radościom (...).”

<sup>156</sup> ST I-II q. 32. a. 5. Por. W. Farrell, *A Companion to the Summa*, <http://www.domcentral.org/farrell/companion/comp206.htm> (z dn. 22.05.2009.), który uznając, że: „(...) there are many causes of pleasure and of joy flowing from love” wyraźnie wskazuje w tym miejscu jedynie na następujące przyczyny: czynności innych ludzi, dobroczynność, podobieństwo oraz zjednoczenie, a tym samym sprzeciwia się przyjętemu przez św. Tomasza arystotelesowskiemu rozumieniu miłości jako przyczyny każdej przyjemności.

przyjemności podmiotu na trzy sposoby. Dlatego również trojako stanowią one przyczynę tego uczucia. Po pierwsze działanie z zewnątrz może wywołać przyjemność, jeśli jego skutkiem jest pojawienie się w podmiocie pewnego dobra (*per effectum*). Doświadczenie własnego dobra, uczynionego przez innych jest zawsze źródłem przyjemności. Następnie, czyny kogoś innego mogą spowodować w podmiocie uświadomienie sobie istnienia własnego dobra i zauważenie jego wartości. Czyny innych skutkują przyjemnością na drodze poznania (*per apprehensionem*). Akwinata przywołuje w tym miejscu przykład pochwały i szacunku wyrażonych przez ludzi dobrych i mądrych. Ich świadectwo staje się źródłem przeświadczenia o własnej dobroci i wielkości<sup>157</sup>. Ludzkie działanie wywołuje przyjemność również na drodze uczucia (*per affectionem*). Sprawności oraz dobre czyny innych ludzi można uznać za własne dzięki miłości. To uczucie łączy tak, że w przyjacielu można niejako zobaczyć samego siebie. Dlatego każde dobre działanie przez niego podjęte traktowane jest jak uczynione przez nas samych.

Określając dobroczynność na rzecz drugich jako źródło przyjemności<sup>158</sup> św. Tomasz rozszerza rozumienie przyjemności jako efektu zjednoczenia z dobrem dla mnie. Wykazuje, że działanie dla dobra innego człowieka, wywołane przez miłość – przyczynę każdej przyjemności powoduje zadowolenie nie tylko w obdarowanym, ale również w obdarowującym. Akwinata wymienia trzy powody, dla których dobroczynność może być źródłem przyjemności. Pierwszy odnosi się do skutku (*ad effectum*) jakim jest powstanie dobra w drugiej osobie. Właśnie dzięki uczuciu miłości człowiek jest zdolny uznać dobro drugiego w pewnym sensie za własne i nim się cieszyć. Ponadto dobroczynność wywołuje uczucie przyjemności ze względu na cel (*ad finem*), dla którego się ją podejmuje. Jest nim bowiem nadzieja na uzyskanie jakiegoś dobra – od Boga bądź też od innego człowieka. Trzecim powodem jest sama istota dobroczynności (*ad principium*), która również dzieli się na trzy elementy. Samo czynienie dobra wobec innych wywołuje uczucie przyjemności. Dzieje się tak, ponieważ ktoś, kto wyświadcza dobro wyobraża sobie, iż sam jest w posiadaniu pewnych dóbr i że może się nimi dzielić z innymi. Innym źródłem jest wrodzona człowiekowi sprawność powodująca, że dobroczynność jawi się jako czynność współnaturalna. Ostatnim źródłem jest motyw działania. Akwinata przywołuje tu

---

<sup>157</sup> Por. ST I-II, q. 32 a. 5. resp.

<sup>158</sup> ST I-II, q. 32 a. 6.

przykład miłości, która pobudza do czynienia dobra wobec osoby kochanej. Stąd też nawet cierpienie podejmowane dla przyjaciela może stać się przyczyną przyjemności.

Podobieństwo<sup>159</sup> wynika z zachodzącej między danymi bytami relacji jedności. Każdy z natury cieszy się tym, co mu odpowiada i jest mu podobne<sup>160</sup>, dlatego też podobieństwo stanowi przyczynę miłości, a miłość wywołuje uczucie przyjemności. Jednoczenie się z bytem podobnym skutkuje zwiększeniem posiadanego dobra – a to zawsze jest przyjemne. Jedność zachodząca między podobnymi sobie bytami sprawia również, że to, co podobne może być przyczyną przykrości – gdy nie zwiększa dobra, a je pomniejsza. Dzieje się tak jednak jedynie przypadłościowo, ze względu na sam fakt niszczenia dobra, a nie ze względu na istniejące podobieństwo i wywołaną przez nie jedność. Bowiem to, co podobne jest zawsze odpowiednie danej naturze, a przez to sprawiające przyjemność<sup>161</sup>.

Podziw stanowi ostatnią z wymienionych przez Akwinatę przyczyn przyjemności<sup>162</sup>. Jest on pewnym pragnieniem wiedzy, które rodzi się w człowieku, gdy poznaje skutki, a nie widzi ich przyczyn. Jest przyjemny, ponieważ nie jest wywołany przez niewiedzę, ale przez pragnienie poznania przyczyny danej rzeczy oraz przez spostrzeżenie czegoś nowego. Św. Tomasz zauważa, że wzrost pragnienia skutkuje wzrostem przyjemności wynikającej ze zjednoczenia z odpowiednim dobrem. Dodaje jednak, że nawet samo pożądanie danego bytu może być przyjemne ze względu na nadzieję z tym pragnieniem związaną. Nadzieja natomiast, przez wywołanie w człowieku pewności osiągnięcia pewnego dobra, stanowi bezpośrednią przyczynę przyjemności.

Podsumowując tomaszowe przedstawienie przyczyn przyjemności należy przywołać i omówić schemat, według którego w bytach rodzi się pragnienie przyjemności. Akwinata stwierdza, że każdy czynnik działający działa mając na celu własne dobro<sup>163</sup>. Dobro zaś jest tym, czego się pożąda, ponieważ stanowi ono o doskonałości danego bytu<sup>164</sup>. Ku upragnionemu dobru zwraca się człowiek poprzez

---

<sup>159</sup> ST I-II, q. 32 a. 7.

<sup>160</sup> Por. SCG I, 90.

<sup>161</sup> Por. M. Meier, dz. cyt., s. 98.

<sup>162</sup> ST I-II, q. 32 a. 8.

<sup>163</sup> Por. SCG III, 3.

<sup>164</sup> Por. SCG III, 16.

akt miłości – upodobania. Dobro stanowi więc właściwą przyczynę miłości<sup>165</sup>, a miłość jest przyczyną wszystkich innych uczuć. Akwinata nie wymienia jej pośród innych przyczyn przyjemności, być może ze względu na pewną wyższość miłości wobec nich. Stanowi bowiem ona źródło wszelkich działań i poruszeń w człowieku<sup>166</sup>, a jak już wyżej stwierdzono, głównymi przyczynami przyjemności są właśnie działanie i ruch. Miłość znajduje się ponad nimi.

### 1.5. Skutki przyjemności

Zasadniczym skutkiem przyjemności jest rozwój, określany jako rozszerzenie wielkości ciała, jednakże z zaznaczeniem, że w odniesieniu do poruszeń duszy należy je rozumieć jedynie metaforycznie. Obejmuje on oba elementy konstytutywne przyjemności: zjednoczenie się z dobrem dokonujące się w obrębie władzy dążeniowej (*coniunctio*) oraz poznanie faktu tego zjednoczenia zachodzące w sferze poznawczej (*cognitio*). W przypadku pożądania zmysłowego, które pragnie zjednoczyć się z upragnionym dobrem i ująć je w sposób możliwie pełny rozszerzenie ludzkiej sfery uczuciowej (*affectus hominis*) dokonuje się właśnie poprzez pragnienie całkowitego zjednoczenia się z przedmiotem przyjemności. „Serce człowieka rozszerza się, by mógł on radować się przyjemnością w sposób doskonały.”<sup>167</sup> Rozszerzenie następujące w obrębie władz poznawczych dokonuje się poprzez spostrzeżenie faktu osiągnięcia pewnej doskonałości, a co za tym idzie, przez uświadomienie sobie własnej duchowej wielkości. Przyjemność będąc powrotem do naturalnego stanu danego bytu sprawia, że ten doznając jej egzystuje zgodnie ze swoją naturą, osiąga pożądane przez siebie dobro, zbliża się do właściwego mu celu oraz zawiera w sobie pewną doskonałość<sup>168</sup>.

Przyjemność jest również przyczyną pragnienia samej siebie<sup>169</sup>. Na sposób przypadłościowy, gdy zjednoczenie z upragnionym dobrem dokonuje się aktualnie i na sposób istotowy, gdy podmiot jednoczy się z przedmiotem uczucia przez pamięć. Doświadczenie obecności pożądanego bytu wywołuje pragnienie przyjemności, gdy

---

<sup>165</sup> ST I-II, q. 27 a. 1. resp. oraz ST I-II, q. 27 a. 4 ad. 1. Zob. Również A. Brungs, *Metaphysik*..., s. 109-110.

<sup>166</sup> ST I-II, q. 28 a. 6 ad. 2.

<sup>167</sup> ST I-II, q. 33 a. 1 ad. 3.

<sup>168</sup> Por. SCG I, 3.

<sup>169</sup> ST I-II, q. 33 a. 2.

zjednoczenie z nim nie będzie doskonałe. Ujmowanie bytów materialnych ze swojej istoty umiejscowione jest w czasie, dlatego też przyjemność płynąca ze zjednoczenia z dobrem zmysłowym nie polega na jednoczesnym i całkowitym uspokojeniu, do stanu naturalnego dochodzi się w tym wypadku na drodze stopniowego wzrostu uczucia. Natomiast przyjemność duchowa może być niepełna nie ze względu na charakter ujmowanego bytu, ale wskutek niedoskonałości ludzkiego poznania, które poprzez zwiążanie z materią nie może poznawać na sposób pełny.

Akwinata zauważa istotną różnicę zachodzącą między przyjemnościami zmysłowymi i intelektualnymi. Pierwsze z nich, polegają na sukcesywnym i coraz pełniejszym jednoczeniu się z danym bytem. Jeśli ono nastąpi, a dany byt będzie nadal obecny, to uczucie przyjemności ustąpi miejsca niechęci i odrazie do uprzednio pożądanego przedmiotu. Ludzka cielesność, z racji na swój materialny charakter, nie znosi przesytu uznając go za stan nienaturalny. Przywołany tu przykład przyjemności wywołanej jedzeniem i uczucia wstrętu do jedzenia powstałego po nasyceniu się znakomicie ilustruje naturę doznań zmysłowych. Natomiast uczucia duchowe nie powodują przekroczenia granic ludzkiej natury, ale ją udoskonalają. Nasycenie się nimi nie skutkuje uczuciem niechęci, ale jeszcze większą przyjemnością. Znużenie może tu nastąpić jedynie z racji powiązania władz umysłowych ze ulegającymi przemęczeniu władzami zmysłowymi.

Przyjemność w sposób istotowy wywołuje pragnienie samej siebie, gdy uobecniona zostaje przez pamięć. Człowiek przez wyobrażenie wraca do stanu przyjemnego, w którym znajdował się w przeszłości i pragnie doświadczyć uprzednio doznawanego zadowolenia. Wspomnienie o dobru rodzi pragnienie ponownego zjednoczenia się z nim. Ta sytuacja nie ma miejsca, gdy stan, w którym znajdował się człowiek uległ zmianie. Wtedy przywołanie upragnionego kiedyś bytu wywołuje uczucie niechęci.

Kolejny artykuł<sup>170</sup> poświęcony jest wzajemnej relacji przyjemności i rozumu oraz sprzeczności zachodzącej między niektórymi rodzajami przyjemności, a aktami władzy poznawczej. Akwinata odwołuje się w tym miejscu do arystotelesowskiego rozróżnienia na naturalne i nienaturalne przyjemności<sup>171</sup>. Doznania właściwe danej naturze prowadzą do jej udoskonalenia, a uczucia wobec niej niewłaściwe są dla niej

---

<sup>170</sup> ST I-II, q. 33 a. 3.

<sup>171</sup> ST I-II, q. 30 a. 3 resp. gdzie przywołuje EN III, 10. 1117b.

szkodliwe. Przyjemności intelektualne są właściwe człowiekowi i prowadzą do jego rozwoju. Wszelkie inne, o naturze zmysłowej, mają działanie niszczące i przeszkadzają w używaniu rozumu<sup>172</sup>. Doznawanie ich wiąże się bowiem z silnym zwróceniem uwagi na nie, a co za tym idzie uniemożliwia skoncentrowanie się na innych rzeczach. Ponadto charakter niektórych przyjemności jest przeciwny rozumowi i wywołuje jego zaćmienie oraz uniemożliwia właściwe podejmowanie decyzji czy wydawanie sądów. Uczucia wiążą się nierozdzielnie z pewną przemianą cielesną, a ona zawsze utrudnia właściwe działanie zmysłowych władz wewnętrznych człowieka, uniemożliwiając tym samym należyte funkcjonowanie władz poznawczych.

Jako ostatni skutek przyjemności Akwinata wymienia udoskonalenie działania. Dokonuje się ono w dwojaki sposób. Przyjemność doskonali działanie, ze względu na fakt, że stanowi jego cel i dopełnienie. Nie należy jej jednak ujmować jako właściwego celu każdego działania, gdyż występuje ona jedynie jako czynnik doskonalący właściwy cel – zjednoczenie z dobrem. Ponadto jest pośrednią przyczyną sprawczą danej aktywności. Powoduje bowiem, że byt jej doznający zwraca się ku wykonywanej czynności z większą uwagą (*vehementius attendit ad ipsam*) i wykonuje dane działanie z większą pilnością (*diligentius eam operatur*)<sup>173</sup>.

## 1.6. Dobro i zło moralne w przyjemności

Kwestię 34. św. Tomasz poświęca zagadnieniu wartości moralnej uczucia przyjemności. Przedstawia w niej, jako kontrargument na naukę greckich szkół filozoficznych, własną teorię<sup>174</sup>, zbudowaną w znacznej mierze w oparciu o etykę arystotelesowską<sup>175</sup>.

W pierwszych dwóch artykułach Akwinata polemizuje ze stoickimi i epikurejskimi poglądami odnośnie natury przyjemności. Za niezgodne z prawdą uznaje zarówno określenie każdej przyjemności za moralnie złą<sup>176</sup> jak też za moralnie dobrą<sup>177</sup>.

---

<sup>172</sup> ST I-II, q. 33 a. 3 resp.

<sup>173</sup> Por. omówienie treści tego artykułu w: H. Benz, dz. cyt. s. 20-21.

<sup>174</sup> Por. ST I-II, q. 24, gdzie Akwinata wyczerpująco analizuje zagadnienie dobra i zła w dziedzinie uczuć. Rozważanie to dotyczy wszystkich uczuć, stąd też należy je traktować jako podstawowe wobec treści ST I-II, q. 34.

<sup>175</sup> Na temat źródeł por. M. Meier, dz. cyt., s. 100-104.

<sup>176</sup> ST I-II, q. 34 a. 1.

<sup>177</sup> ST I-II, q. 34 a. 2.

Pierwsze stwierdzenie nie ujmuje wszystkich rodzajów przyjemności i dotyczy tylko tych, które mają naturę zmysłową. Św. Tomasz zauważa, że zanegowanie istnienia jakiegokolwiek moralnego dobra w doznaniach cielesnych pozostaje w sprzeczności z pojęciem natury jako czegoś właściwego i odpowiedniego, a przez to dobrego. Nie jest możliwe, by to, co naturalne było złe same ze swojej istoty<sup>178</sup>. Drugie określa każdą przyjemność jako dobrą samą w sobie (*bonum simpliciter*), nie uwzględniając tego, że pewne przyjemności nie stanowią dobra w ogóle, a jedynie dobro szczegółowe (*bonum quo ad nos/hunc*) zgodne z naturą jedynie pewnego konkretnego bytu.

Przyjemność sama w sobie nie podlega ocenie moralnej. Podobnie jak pozostałe uczucia w swojej istocie nie jest ani dobra ani zła<sup>179</sup>. Akwinata, uznając, że niektóre przyjemności są dobre, a inne złe<sup>180</sup> wymienia dwa kryteria, pod którymi można ocenić ich wartość moralną. Pierwszym jest relacja uczucia wobec władz wyższych człowieka. Gdy przyjemność powstaje w wyniku zjednoczenia z bytem właściwym ludzkiej naturze, podlega aktom rozumu i prawa Bożego<sup>181</sup>, a co za tym idzie jest dobra moralnie. Jeśli zaspokojenie towarzyszące jej sprzeciwia się naturalnemu stanowi człowieka, to powstało ono wbrew nakazom rozumnej części duszy i należy je ocenić jako złe moralnie. Drugie kryterium to ocena działań człowieka. Nierozzerwalny związek ludzkich czynności i wpływających z nich przyjemności pozwala na podstawie moralnej oceny tych pierwszych dokonać klasyfikacji tych drugich. Dobre działania zmierzają do dobrego celu, a przyjemność wynikająca z osiągnięcia go też jest dobra<sup>182</sup>. Działania złe moralnie kierują się do celu złego pod względem moralnym.

Dużą wagę należy przypisać przedstawionemu przez Akwinatę rozróżnieniu na dobro w ogóle i dobro dla mnie. Możliwe jest bowiem, że dany byt nie będzie dobry sam w sobie<sup>183</sup>, natomiast dla kogoś będzie dobrem, odpowiadając jego naturze niezgodnej ze stanem naturalnym lub poprzez fakt ujęcia tego, co niewłaściwe jako właściwe. Św. Tomasz wskazuje, że konsekwencją zjednoczenia z dobrem bezwzględny jest przyjemność sama w sobie (*simpliciter bona*), natomiast ujęcie

---

<sup>178</sup> Por. ST I-II, q. 34 a. 1 resp. oraz SCG III, 26.

<sup>179</sup> Por. M. Wittmann, dz. cyt., s. 211.

<sup>180</sup> ST I-II, q. 34 a. 1 resp.

<sup>181</sup> ST I-II, q. 34 a. 1 resp. Zob. interesujące przedstawienie kwestii regulowania uczuć przez rozum zawarte w J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu...*, s. 360-361.

<sup>182</sup> ST I-II, q. 34 a. 1 ad. 2.

<sup>183</sup> W niniejszej pracy sformułowanie „byt dobry sam w sobie” używany jest na określenie moralnej, a nie ontycznej wartości danego bytu.

dobra pozornego może skutkować tylko przyjemnością pozornie dobrą (*apparens bona*).

Przyjemność może być najwyższym dobrem (*bonum summum vel optimum*). Św. Tomasz nie mówi tu jednak o najwyższym istotowo dobru (tym jest bowiem tylko sam Bóg), ale o dobru, będącym udziałem człowieka (*in rebus humanis*). Przyjemność umysłowa nie podlega, w przeciwieństwie do doznań zmysłowych, poruszeniom. Dlatego, gdy powstaje w wyniku doskonałego działania o charakterze umysłowym, też może być doskonałą. Jest zaspokojeniem woli powstałym wskutek zjednoczenia z odpowiednim dobrem. Nie stanowi więc sama w sobie celu, a jedynie towarzyszy osiągnięciu go. Jej przyczyną jest posiadanie dobra odczuwanego jako obecnie posiadanego, wspomnianego jako będącego udziałem bytu w przeszłości lub obecnego przez nadzieję na zjednoczenie z nim. Najwyższa przyjemność łączy się z osiągnięciem najwyższego dobra, którym jest Bóg sam lub polega na radowaniu się nim<sup>184</sup>.

Przyjemność stanowi również miarę, według której ocenia się sprawność moralną danego czynu. Radość z dobra świadczy o cnotliwości, a czerpanie przyjemności z dokonujących się złych czynów pozwala wnioskować o złości moralnej ich doznającego<sup>185</sup>. Nie można jednak na podstawie przyjemności zmysłowych ocenić dobra lub zła moralnego danego czynu. Nie są one bowiem działaniem charakterystycznym dla człowieka, zgodne ze zmysłową naturą, a przez to odpowiednie zarówno dla złych jak i dobrych ludzi. Dlatego przyjemność i przykrość stanowią wytyczne ludzkiego postępowania<sup>186</sup>, tylko gdy towarzyszą działaniom zgodnym lub sprzeciwiającym się nakazom rozumu.

---

<sup>184</sup> Zob. H. Benz, dz. cyt., s. 21: „Das darin angepeilte Höchstgut (*summum bonum*) ist für Thomas von Aquin in ontologischer Perspektive Gott selbst, in theologischer Hinsicht aber das Genießen Gottes (*fruitio Dei*) als des Letztzieles und des Optimum unter allen menschlichen Gütern.“

<sup>185</sup> ST I-II, q. 34 a. 4 resp.: „Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae, praecipue iudicatur homo bonus vel malus; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis.“

<sup>186</sup> Por. EN II, 3. 1105a. Zob. również M. Wittmann, dz. cyt., s. 211n. gdzie omawia tomaszowe rozumienie przyjemności jako kryterium wartości moralnej ludzkich czynów, uznając jednak, że nie jest ono kryterium ostatecznym, a jedynie pomocniczym z racji zasadniczego znaczenia przysługującego nastawieniu woli, a nie uczuciom: „Die Lust wird also jetzt von Thomas ebensowenig zum letzten Maßstabe des sittlichen Urteils erhoben wie anderwärts; gemeint ist nur ein abgeleiteter Maßstab. Zuletzt wird der Mensch nach seiner Gesinnung, d. h. nach seiner freien Willenshaltung beurteilt, nicht nach den Gefühlen; weil sich aber die Gesinnung in den Gefühlen zu erkennen gibt, dienen auch diese unserm Urteil als Maßstab.“

## 2. Przyjemność jako akt intelektualnej władzy dążeniowej – *vis appetitivae intellectivae*

### 2.1. Porównanie przyjemności zmysłowych i duchowych<sup>187</sup>

Tomaszowe wskazanie na przyjemność jako istotny i konieczny element ludzkiej egzystencji należy odczytywać w kontekście całej jego nauki o człowieku, a przede wszystkim w świetle przedstawionego przez niego rozróżnienia na przyjemności zmysłowe i duchowe. Podział ten, pochodzący od Sokratesa, zajmuje ważne miejsce w platońskiej i arystotelesowskiej filozofii. Akwinata wzoruje się na nim, by uzasadnić i przedstawić właściwy charakter chrześcijańskiego rozumienia przyjemności<sup>188</sup>.

Przyjemności cielesne różnią się od duchowych w zakresie przedmiotu materialnego. Pierwsze odnoszą się do bytów zmysłowych, drugie do inteligibilnych.

Św. Tomasz stwierdza że jeżeli na przyjemności duchowe i cielesne spojrzymy od strony ich istoty (*secundum se et simpliciter*) to należy intelektualne uznać za większe od zmysłowych. Jeśli natomiast spojrzymy na nie przez pryzmat naszej ludzkiej natury<sup>189</sup> (*quo ad nos*), to okaże się, że przyjemności zmysłowe są nam bardziej dostępne i przyjmowane niż intelektualne. *Delectationes spirituales* ujęte takimi jakimi są w rzeczywistości, przewyższają przyjemności zmysłowe ze względu na trzy czynniki: dobro, którego są przedmiotem, władzę, która je ujmuje i sam sposób osiągnięcia tego dobra. Dobra duchowe są większe i bardziej umiłowane (*magis dilectum*) niż cielesne, ponieważ doskonałość, którą powodują także jest natury duchowej, a więc nieporównywalnie przewyższa doskonałość cielesną<sup>190</sup>. Bardziej właściwe naturze człowieka są dobra intelektualne, a, jak już wyżej zostało powiedziane, każdy byt doznaje uspokojenia znalazłszy się w odpowiednim dla niego stanie, stąd też uspokojenie pojawiające się w wyniku doznanych przyjemności duchowych jest bardziej zgodne z naturą człowieka niż to, które powstaje w wyniku doświadczenia przyjemności zmysłowych. Władza intelektualna jest szlachetniejsza niż władza zmysłowa (*magis cognoscitiva*), ponieważ jej akty poznawcze są rozleglejsze

---

<sup>187</sup> ST I-II, q. 31. a. 5; De ver., q. 26 a. 4 ad. 5 oraz In Sent. IV, d. 49 a. 5.

<sup>188</sup> Zob. H. Benz, dz. cyt., s. 1 oraz M. Meier, dz. cyt., s. 88.

<sup>189</sup> Por. H. Benz, dz. cyt., s. 16.

<sup>190</sup> Por. In Sent IV, d. 49 a. 5. q. 1: „(...) delectatio spiritualis incomparabiliter praeeminet corporali(...)”.

i doskonalsze, a ich przedmiot bardziej ogólny. Samo osiągnięte dobro intelektualne również przewyższa zdobywane dobra zmysłowe. Zjednoczenie z tym dobrem jest bowiem pełniejsze (*magis intima*), doskonalsze (*magis perfecta*) oraz mocniejsze i trwalsze (*magis firma*).

Natomiast większość ludzi przedkłada dobra zmysłowe nad intelektualne ze względu na cechującą je gwałtowność i siłę. Są one bowiem bardziej znane (*magis nota*) niż dobra intelektualne. Ze względu na związaną z nimi pewną przemianę cielesną są bardziej odczuwalne niż przyjemności intelektualne, które ze swojej istoty cechują się niematerialnością. Ponadto pożąda się ich jako lekarstwa na doznawane słabości ciała i przykrości i pragnie ich bardziej (*magis acceptantur*) niż przyjemności duchowych, którym nie sprzeciwiają się żadne przykrości natury inteligibilnej<sup>191</sup>.

Powyższą analizę należy dopełnić definicją wypracowaną przez św. Tomasza: „Największą jest ta przyjemność, która pochodzi ze zmysłów i która zostaje wywołana przez obecność rzeczy zmysłowej.”<sup>192</sup> Można mieć tutaj wrażenie pozornej sprzeczności zachodzącej między powyższym stwierdzeniem, a przedstawieniem przyjemności duchowych jako wyższych, doskonalszych i mocniejszych. Należy w tym miejscu rozróżnić pomiędzy uczuciem w znaczeniu *passio proprie* jako aktem przysługującym człowiekowi na gruncie jego cielesności i stanowiącym konieczny warunek jego pełnego rozwoju, a uczuciem obejmującym przede wszystkim intelektualną sferę człowieka i świadczącym o zaangażowaniu wszystkich władz. Przyjemność zmysłowa jest bardziej uczuciem, ponieważ zawiera w sobie element *transmutatio corporalis*. Nie stanowi jednak aktu właściwego tylko człowiekowi. Z tego też względu ustępuje pod względem doskonałości przyjemnościom natury duchowej – jako aktom duchowym wywierającym wpływ na całość *compositum* ludzkiego. *Delectatio* jest poruszeniem świadczącym o osiągnięciu upragnionego celu. Dla człowieka celem ostatecznym jest szczęście wynikające ze zjednoczenia z dobrem duchowym. Dlatego też najwyższą przyjemnością, której może doświadczyć jest przyjemność duchowa<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Por. De ver., q. 26 a. 4 ad. 6.

<sup>192</sup> ST I-II, q. 32 a. 3. resp.: “Maxima est delectatio quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis.”

<sup>193</sup> Por. SCG III, 27 oraz SCG III, 37 gdzie szczęście człowieka przedstawione jest jako kontemplowanie prawdy – a więc działanie intelektu, nie zaś jako odczuwanie przyjemności cielesnych.

## 2.2. Definicja radości

Św. Tomasz, opierając się na tekstach Arystotelesa, wskazuje na fakt istnienia w człowieku dwóch rodzajów pożądliwości. Pierwsza, określana jako naturalna lub cielesna, ma za swój cel zaspokojenie potrzeb wegetatywnych i zmysłowych człowieka. Przysługuje ona również zwierzętom. Natomiast pożądliwość nienaturalna wykracza poza to, co dostępne zmysłom, dotyczy sfery umysłowej i kieruje się ku zrealizowaniu duchowych pragnień. Jej celem jest, dokonujące się w zgodzie z nakazami rozumu, zjednoczenie z dobrem wyższym. Dlatego też przysługuje tylko człowiekowi.

Dwóm rodzajom pożądliwości odpowiadają dwa różne działania, których zwięźceniem są przyjemność naturalna i nienaturalna. Zaspokojenie materialnych potrzeb, które dokonało się na drodze pożądania zmysłowego (*concupiscentia*) skutkuje zadowoleniem (*delectatio*). Zrealizowanie duchowych pragnień (*desiderium seu cupiditas*)<sup>194</sup> i ukojenie pożądania umysłowego jest określane jako radość (*gaudium*).

Radość stanowi więc pewien gatunek przyjemności<sup>195</sup>. Jest terminem węższym znaczeniowo, o ile bowiem jako przyjemność możemy określić każdy rodzaj zaspokojenia pożądliwości, to radością nazwiemy tylko te akty, które wynikają z rozumnego działania. „Każda radość jest przyjemnością, ale nie każda przyjemność jest radością.”<sup>196</sup>. Niesprowadzalność radości do zadowolenia wynika z różnicy istniejącej między sposobem spostrzeżenia ich przedmiotów. Dobro, z którego czerpiemy przyjemność jest zmysłowe i jest przyjmowane bezwarunkowo (*absoluta apprehensione*)<sup>197</sup>, bez udziału władz wyższych. Dlatego możliwe jest odczuwanie zadowolenia nawet gdy nastąpi zjednoczenie z bytem tylko pozornie dobrym. Natomiast radość jest zawsze skutkiem rozumnego działania i pojawia się wskutek ujęcia przez władze poznawcze przedmiotu zaspokajającego duchowe potrzeby człowieka<sup>198</sup>. Zjednoczenie z pożądanym dobrem dokonuje się po rozważeniu

---

<sup>194</sup> Por. ST I-II, q. 31 a. 3 ad. 2: “gaudium respondeat **desiderio**” oraz ST I-II, q. 30 a. 3 resp. “Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici **cupiditas**.”

<sup>195</sup> ST I-II, q. 31 a. 3 resp.

<sup>196</sup> M. Meier, dz. cyt., s. 89: „Jedes *gaudium* ist eine *delectatio*, aber nicht jede *delectatio* ein *gaudium*.”

<sup>197</sup> Por. ST I-II, q. 30 a. 3 ad. 2.

<sup>198</sup> Por. ST I-II, q. 31 a. 3 ad. 1.

(*apprehenditur aliquid cum deliberatione*), czy jest on rzeczywiście odpowiedni i uznaniu go za dobre w swojej istocie, a nie tylko względnie<sup>199</sup>.

Św. Tomasz uznaje, że możliwe jest podniesienie zadowolenia wynikającego z ujęcia dóbr zmysłowych na poziom przyjemności duchowej. Władze wyższe człowieka ujmują bowiem nie tylko dobra duchowe, ale są zdolne poznawać także byty materialne. Stąd też przyjemność może stać się radością, gdy jej przedmiot zostanie uznany za odpowiedni nie tylko przez władzę osądu zmysłowego, ale także przez władzę intelektualną<sup>200</sup>. Nigdy natomiast przedmiot radości nie stanie się źródłem przyjemności zmysłowej. Akty zmysłowości ze swojej natury nie są zdolne ująć i poznać bytów duchowych, dlatego wszystkim, co dobre można się cieszyć, ale nie ze wszystkiego można się radować.

### 2.3. Radość jako *passio principalis*

Chociaż Akwinata poświęca niewiele miejsca na omówienie tego zagadnienia<sup>201</sup>, to jednak stanowi ono istotny element jego antropologii. Wydaje się, że radość stoi niejako w centrum proponowanego przez niego systemu etycznego. Radość stanowi jedno z czterech uczuć podstawowych, będących źródłem i celem wszystkich innych aktów zmysłowości. Jest przyczyną, dla której podejmuje się pewne działanie i towarzyszy też skutkowi wykonanej przez człowieka czynności. Stanowi rację pragnienia danego dobra i wyprzedza akt dążenia do zjednoczenia z nim<sup>202</sup>. W porządku zamierzenia wyprzedza wszelkie inne uczucia, w tym również uczucie miłości i stanowi rację, dla której darzy się miłością<sup>203</sup>. Jest przyczyną ludzkich działań, niejako

---

<sup>199</sup> Por. H. Siebert, dz. cyt., s. 78-79, gdzie ukazuje radość, w przeciwieństwie do uczuć zmysłowych, jako doświadczenie egzystencjalne przysługujące całemu człowiekowi: „Freude, obwohl vermittelt auf dem Boden und damit in den Grenzen wesensmäßiger Vermögen, gehört dann einer anderen Daseinsdimension an: der der Existenz Erfahrung als solchen, in der jene allgemeine Seinsgesetzlichkeit der Erhaltung und Vervollkommenheit selbst in der Vernunft des Menschen zum Bewusstsein gekommen ist (...)”. Autor do przedstawienia tomaszowej antropologii używa pojęć powstałych w obrębie systemu kantowskiego. Uważam, że tomizm transcendentálny nie może być ujmowany jako najwierniejszy sposób współczesnej recepcji myśli św. Tomasza. Dlatego też należałoby analizy H. Sieberta należałoby traktować jedynie jako formę pewnego uzupełnienia interpretacji dokonanych w oparciu o metafizykę klasyczną.

<sup>200</sup> Por. ST I-II, q. 31 a. 3 resp.

<sup>201</sup> ST I-II, q. 25 a. 4 oraz De ver., q. 26 a. 5.

<sup>202</sup> Por. De ver., q. 26 a. 5 ad. 1.

<sup>203</sup> Por. De ver., q. 26 a. 5 ad. 5.

rzeczywistością motywującą do podjęcia działań, nawet takich, które mogą wiązać się z przejściowo doświadczanym uczuciem nieprzyjemności.

## 2.4. Radość jako prosty akt woli

Radość jako przyjemność umysłowa nie stanowi, według św. Tomasza, aktu zmysłowości, lecz jest działaniem intelektualnej władzy dążeniowej. Dokonuje się poprzez proste poruszenie woli<sup>204</sup>. Jej przedmiotem są zawsze byty dobre (*bonum simpliciter*), a ich użyteczność podlega osądowi rozumu<sup>205</sup>. Radość powstaje wyłącznie wskutek zjednoczenia z bytami intelektualnymi. Tylko jej, właśnie jako prostemu aktowi woli w sposób pełny przysługuje określenie *tota simul*. Nie wiąże się bowiem, jak przyjemności zmysłowe z pewną niedoskonałością i niedopełnieniem i nie towarzyszy jej nawet najmniejsza domieszka nieprzyjemności<sup>206</sup>. Dokonuje się cała w jednym momencie i od razu stanowi akt przyjemności w stopniu najwyższym<sup>207</sup>.

Słowo *tota* można jednak odnieść nie tylko do samego sposobu zaistnienia przyjemności, ale też do zakresu jej oddziaływania. Dokonuje się w obrębie wyższej władzy dążeniowej, ale promieniuje i oddziałuje także na władze niższe. Dlatego jej skutki, choć podobne do owoców zmysłowej pożądlivosti, są znacznie większe. Radość stanowi bowiem kres i uspokojenie wszelkich ludzkich pragnień.

## 2.5. Różne określenia *gaudium*

Podsumowując przedstawione w tym rozdziale zagadnienie radości należy wyjaśnić znaczenie terminów, których św. Tomasz używa na określenie przyjemności duchowej. Wszystkie odnoszą się do tej samej rzeczywistości i między sobą różnią się jedynie przypadłościowo. Użycie ich ma na celu wskazanie i uwydatnienie różnych aspektów i stopni intensywności tego uczucia<sup>208</sup>.

---

<sup>204</sup> Por. In Sent. IV, d. 46 q. 2 a. 1 qc. 1 resp.

<sup>205</sup> Por. T. Stępień, dz. cyt., s. 90-94, gdzie przedstawiony jest proces podejmowania decyzji, a radość określona jest jako zadowolenie z osiągniętego celu. Stanowi ona finalny akt woli wieńczący całość aktów tej władzy.

<sup>206</sup> Por. M. Meier., dz. cyt., s. 92.

<sup>207</sup> Por. T. Dubay, dz. cyt., s. 94.

<sup>208</sup> Por. De ver., q. 26 a. 4 ad. 5.

*Gaudium* to podstawowy termin używany na oznaczenie aktu intelektualnej władzy dążeńiowej powstałego w wyniku obecności upragnionego dobra. Ma najszerze znaczenie i zawiera w sobie wszystkie inne określenia tego uczucia. Za jego pomocą św. Tomasz opisuje przyjemności duchowe, będące prostymi aktami woli, które zasadniczo dotyczą duchowej sfery człowieka, ale przypadłościowo mogą odnosić się także do jego cielesności. W zależności od tego wyróżnić można zewnętrzne i wewnętrzne oznaki radości.

*Laetitia* to termin używany na określenie wewnętrznej dyspozycji, która pojawiła się w człowieku w wyniku zjednoczenia z upragnionym dobrem. Akwinata wyprowadza go od słowa „latitia” oznaczającego „szerokość”. Tłumaczy przy tym, że doświadczenie tego rodzaju radości polega na wewnętrznym rozszerzeniu serca<sup>209</sup>. Wynika to z faktu, że uczucie to, powstające jako skutek poznania intelektualnego obejmuje swoim działaniem (uspokojeniem) także władze niższe – czyli zmysłowość, której źródło św. Tomasz upatrywał w ludzkim sercu. Radość duchowa powoduje udoskonalenie ludzkiej zmysłowości – „rozszerza” ośrodek władz zmysłowych, tak że ten jest zdolny w pewien sposób ująć dobro będące właściwym przedmiotem woli.

By opisać zewnętrzne oznaki wewnętrznej radości Akwinata używa terminu *exultatio*<sup>210</sup>. Podkreśla poprzez to naturę tego doznania, które wydobywa się z władz duchowych i ujawnia w zmysłowych. Tym ogólnym określeniem opisuje wszelkie przemiany dokonujące się w ciele człowieka na skutek zjednoczenia z dobrem przyjemnym i dodaje, że zależą one od intensywności radości wewnętrznej i powstają w wyniku objęcia nią całego człowieka<sup>211</sup>.

*Exultatio* może się według św. Tomasza objawiać dwojako. Gdy następuje przemiana widoczna na twarzy człowieka i widoczne są na niej objawy uczuć, to można mówić o *hilaritas*- pogodzie i wesołości. Akwinata nie przeprowadza dalszej analizy tego uczucia, ale można przypuszczać, że ma na myśli sytuację, gdy ktoś „promienieje z radości”. Natomiast objawianie się radości przez słowa i czyny to *iucunditas* – żartobliwość. Świadczy ona, według św. Tomasza o intensywnym przeżyciu

---

<sup>209</sup> De ver., q. 26 a. 4 ad. 5.

<sup>210</sup> ST I-II, q. 31, a. 3 ad. 3.

<sup>211</sup> Por. In Sent. IV, d. 49 a. 1 qc. 4.

wewnętrznym<sup>212</sup>, które jest widoczne nie tylko na twarzy osoby jej doświadczającej, ale przejawia się też w jej konkretnych działaniach.

Należy mieć świadomość, że powyższe przedstawienie różnych rodzajów *gaudium* nie stanowi wyczerpującego ujęcia tematu. Celem św. Tomasza nie było jednak stworzenie kompletnego wykazu ludzkich reakcji wynikających ze zjednoczenia z pożądanym dobrem, a jedynie ukazanie, że świat ludzkich doznań cechuje się ogromnym bogactwem i różnorodnością. Radość, która stanowi prosty akt woli, gdy obejmuje swoim wpływem ludzką cielesność może przybierać różne formy i być widoczna na wiele sposobów. Radowanie się jakimś dobrem nie jest nigdy takie samo, ze względu na element materialny w człowieku pozostaje zmienną.

Św. Tomasz nie tylko pisał o radości, ale też jej doświadczał. Świadectwa wspominające go wykazują, że był człowiekiem mającym „zawsze wesołą, łagodną i życzliwą twarz.” Ponadto Akwinata „wzbudzał radość w ludziach, którzy na niego patrzyli.” Można przypuszczać, że przyczyną zarówno jego radości jak też innych była nieustanna obecność Ducha Świętego w nim<sup>213</sup>. Radość – rozumiana jako akt woli – uzewnętrzniała się zarówno w jego wyrazie twarzy (*hilaritas*), jak też w jego zachowaniach (*iucunditas*).

---

<sup>212</sup> In Sent. IV, d. 49 a. 1 qc. 4.: “Jucunditas (...) qui non solum demonstrat interius gaudium, sed etiam excitat aliquos ad gaudendum.”

<sup>213</sup> W tym miejscu odwołuję się wyłącznie do książki J.-P. Torrella, *Tomasz z Akwinu...*, s. 328-329, gdzie przywołane są świadectwa historyczne zawierające cytowane przeze mnie fragmenty.

## Rozdział III

### Teologiczny wymiar radości

Po przedstawieniu charakterystyki aktów władz dążeńiowych w pierwszym rozdziale i omówieniu przyjemności i radości w ich ujęciu antropologicznym w rozdziale drugim należy, dla ukazania wszystkich istotnych aspektów podjętego w niniejszej pracy tematu, rozpatrzeć zagadnienie radości w jej teologicznym wymiarze. Wydaje się, że dla św. Tomasza stanowi on najbardziej istotny element głoszonej przez niego nauki i że dzięki niemu pełny sens zyskują wszystkie poprzednie rozważania. Radość nie jest aktem czysto ludzkim. Przysługuje ona przede wszystkim Bogu – jako jej przyczynie. Właściwa jest również aniołom zjednoczonym z Bogiem oraz człowiekowi, na ile ten kieruje się ku swojemu Stwórcy.

#### 1. Radość Boga

Akwinata stwierdza, że nie jest możliwe, by w Bogu miały miejsce doznania uczuciowe i wymienia szereg argumentów potwierdzających tę tezę<sup>214</sup>. Wymienia cechy charakterystyczne i elementy wchodzące w skład aktów władzy dążeńiowej, a następnie wykazuje, że niemożliwym jest, by w takiej formie zaistniały one w Bogu. Uczucia dokonują się w wyniku poznania zmysłowego, a Bóg poznaje jedynie na sposób intelektualny. Jest bytem niematerialnym<sup>215</sup>, a więc nie może nastąpić w Nim przemiana materialna, będąca nieodłącznym elementem uczucia. Jako niezmienny nie może podlegać aktom wyprowadzającym Go ze stanu Mu właściwego (*extra suam naturalem conditionem*). Boska wola nie jest zdeterminowana do ujmowania pojedynczych bytów stworzonych, a takie właśnie są przedmiotem uczuć<sup>216</sup>. Ponadto doznania polegają na zaktualizowaniu bytu cechującego się pewną możliwością. Św. Tomasz zaznacza w tym

---

<sup>214</sup> SCG I, 89.

<sup>215</sup> Por. np. SCG I, 20.

<sup>216</sup> SCG I, 89: "Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae(...)." Wola Boża może więc kierować się ku pojedynczym bytom stworzonym, ale tylko, gdy wynika to z porządku i zamiarów Bożej mądrości. Nie wynika to natomiast z Bożej istoty.

miejscu, że Bóg jest aktem czystym<sup>217</sup>, wolnym od możności, a przez to nieustannie działając nigdy nie doznaje. Podsumowując stwierdza, że każde uczucie sprzeciwia się Bożej doskonałości ze względu na swój gatunek<sup>218</sup>.

Akwinata wymienia również uczucia, które sprzeciwiają się Bożej doskonałości nie tylko w sposób ogólny – ze względu na fakt bycia uczuciami, ale też ze względu na swój gatunek (*secundum suae speciei rationem*). Dzieli je na dwie grupy – w zależności od przedmiotu, który ujmują i relacji w jakiej z nim pozostają. Uczucia, które nie mogą istnieć w Bogu mają za przedmiot zło obecnie istniejące w podmiocie. Św. Tomasz omawia na tym miejscu smutek i cierpienie, ich pochodne – żal i zazdrość jako pochodne smutku oraz gniew jako jego skutek. Natomiast nadzieja i lęk odnoszą się do dobra i zła istniejących nie realnie, ale w możności. Nie przysługują więc Bogu ze względu na Jego doskonałość wykluczającą wszelkie dążenie do dobra bądź unikanie zła. Ponadto również wszelkie inne uczucia pochodzące od tych wyżej wymienionych lub stanowiące ich skutki nie mogą zaistnieć w Bogu.

Dlatego też treść kolejnego artykułu<sup>219</sup>, traktującego o radości i zadowoleniu w Bogu, może wywołać początkowe zdziwienie. Bowiem uczucia te rodzajowo sprzeciwiają się Bożej doskonałości tak samo, jak wszystkie inne akty władzy dążeniowej. Akwinata, by uzasadnić swoją tezę precyzuje, że są one obecne w Bogu nie jako *passiones*, ale jako *operationes simplices*. Stanowią więc proste akty pożądania umysłowego – woli, a ich przedmiotem jest bezpośrednio ujęte dobro i zło. Radość i zadowolenie są gatunkowo podobne do pragnień sfery zmysłowej, ale pod względem rodzaju przynależą do sfery intelektualnej. Nie sprzeciwiają się Bożej doskonałości zarówno ze względu na swój przedmiot, jak też i na sposób jego istnienia. Odnoszą się do dobra, więc niejako z konieczności obecne muszą być w Bogu jako dobru najwyższemu<sup>220</sup>. Ponadto ich przedmiotem jest byt już posiadany i obecny w podmiocie.

Radość i zadowolenie polegają na spoczynku woli w jej przedmiocie. Bóg jest głównym przedmiotem swojej woli, dlatego też radość i zadowolenie, które ma w sobie są największe. Akwinata, powołując się na Arystotelesa, stwierdza, że zadowolenie jest wynikiem doskonałego działania. Ponieważ działanie Boga, będące poznaniem

---

<sup>217</sup> Por. np. SCG I, 89.

<sup>218</sup> SCG I, 89: “Sic igitur omnis passio ratione generis a Deo removetur”.

<sup>219</sup> SCG I, 90.

<sup>220</sup> Por. SCG I, 41.

umysłowym, jest najdoskonalsze, skutkuje ono najdoskonalszym zadowoleniem<sup>221</sup>. Jako jedną z przyczyn radości Boga św. Tomasz wymienia podobieństwo. Zachodzi ono między Bogiem, a każdym dobrem, stanowiącym Jego obraz. Dlatego też Bóg raduje się z każdego dobra. Akwinata zauważa, że między zadowoleniem a radością zachodzi różnica pojęciowa. O ile pierwszy termin określa fakt radowania się z rzeczywistego zjednoczenia z dobrem, to radość pojawia się nawet, gdy nie ma bezpośredniego ujęcia danego bytu, a ma miejsce jedynie zaspokojenie woli w przedmiocie wobec niej zewnętrznym. Stąd też zadowolenie obecne jest w Bogu jako skutek zaspokojenia woli w istocie Boga, a radość ma źródło zarówno w ujęciu samego siebie jak też wszystkich innych bytów.

Tylko Bogu radość przysługuje w jej najwłaściwszym znaczeniu. Stanowi akt istniejący jako *tota simul*, niepodlegający żadnym zmianom, ze względu na niezmienną naturę jego podmiotu<sup>222</sup>.

## 2. Radość Chrystusa

Jezus Chrystus - Wcielone Słowo Boże – to prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek. W pełni obecne są w Nim wszystkie władze duszy ludzkiej. Akwinata zauważa jednak, że doznawane przez Niego akty władz dążeniowych miały inny przebieg niż w przypadku człowieka<sup>223</sup> i wymienia trzy różnice, które można między nimi zauważyć. Pierwsza dotyczy przedmiotu danego aktu władzy dążeniowej. O ile człowiek kieruje się bądź ku dobru bądź też ku złu, to w Chrystusie nie było nigdy dążenia do tego, co niedozwolone. Dlatego też uczucia w Nim obecne miały zawsze za przedmiot to, co słuszne i właściwe. Druga różnica zauważalna jest w odniesieniu do źródła uczuć. Rodzące się w człowieku doznania zostają osądzone przez rozum dopiero po ich zaistnieniu. Mogą więc zaistnieć też takie, które sprzeciwiają się ocenie władz wyższych. Natomiast w Chrystusie wszelkie poruszenia zmysłowej władzy dążeniowej powstawały zawsze w wyniku nakazu rozumu i były, jako późniejsze od niego, zgodne z jego osądem. Jako trzeci element różnicujący sposób doznawania św. Tomasz

---

<sup>221</sup> Akwinata korzysta tutaj z Arystotelesa EN VII, 14. 1154b.: “Gdyby jakaś istota miała naturę prostą, to ta sama czynność byłaby dla niej zawsze najprzyjemniejsza. Dlatego to Bóg doznaje zawsze tej samej i niezłożonej przyjemności.”

<sup>222</sup> Por. T. Dubay, dz. cyt., s. 94.

<sup>223</sup> Por. ST III, q. 15 a. 4 resp.

wymienia skutek, wywierany przez akt pożądania zmysłowego na podmiot uczucia. *Passiones* pojawiające się w ludzkiej zmysłowości obejmują swoim wpływem także wyższe władze duszy i niejednokrotnie przeszkadzają w ich prawidłowym działaniu. Uczucia, których podmiotem był Chrystus nie wpływały na sąd rozumu i nie utrudniały wykonywania jego zadań. Akwinata określa je jako *propassiones*, czyli akty, które dotyczą tylko pożądania zmysłowego i nie przemieniają całego człowieka<sup>224</sup>.

Na podstawie powyższych rozważań należy stwierdzić, że także uczucia przyjemności Chrystus doświadczał nie jako *passio proprie*, ale jako *propassio*. Było ono w Nim zawsze wywołane ujęciem bytu dobrego i odpowiedniego, poprzedzone osądem władz wyższych i ograniczone w swoim zasięgu do sfery zmysłowej. Jego przedmiot były zarówno przyjemności zmysłowe jak i umysłowe. Pierwsze z nich polegały na zjednoczeniu z dobrami materialnymi i wiązały się z przemianą cielesną. Ponieważ jednak, jako akty pożądania zmysłowego były posłuszne władzom wyższym, nie były nigdy sprzeczne z rozumem<sup>225</sup>.

Natomiast radość, będąca prostym aktem woli, istotowo dotyczyła tylko władz intelektualnych Chrystusa. Jej przedmiot stanowiły rzeczy Boskie, obecne we władzach wyższych na mocy unii hipostatycznej. Św. Tomasz podejmuje to zagadnienie również w „Komentarzu do Ewangelii św. Jana” i wyjaśnia, że radość obecna w Chrystusie od wieczności (*ab aeterno*) odnosi się do dwóch rzeczy. Pierwszą stanowi dobro będące udziałem Jego i Ojca, przedmiotem drugiej jest, mające źródło w Bogu, dobro stworzeń rozumnych.<sup>226</sup> Obie były udziałem całej osoby Zbawiciela. Akwinata zauważa ponadto, że Chrystus doznawał pełnej radości również ze względu na swoje człowieczeństwo<sup>227</sup>. Chociaż nie rozwija on tego wątku, należy przypuszczać, że wynikała ona z doskonałości ludzkiej natury, z którą był zjednoczony.

Św. Tomasz poświęca osobny artykuł na rozpatrzenie, czy Chrystus, mimo doświadczanego bólu, odczuwał radość w czasie Swojej męki na krzyżu<sup>228</sup>. Zauważa w nim, że w osobie Zbawiciela na skutek uświęcającej obecności Boskiej<sup>229</sup> natury w ludzkim ciele porządek ludzkiej natury był poddany woli Chrystusa. Dlatego też nie

---

<sup>224</sup> Por. De ver. q. 26 a. 8 resp.

<sup>225</sup> Por. De ver. q. 26 a. 8 resp.

<sup>226</sup> Por. Super Io., cap. 15 l. 2.

<sup>227</sup> Super Io., cap. 15 l. 2. „(...) ego gaudeo de humanitate mea (...).”

<sup>228</sup> De ver. q. 26 a. 10.

<sup>229</sup> W De ver., q. 26 a. 10 resp. św. Tomasz mówi, że dokonano się to „*propter divinam virtutem Verbi*.”

miał miejsca wzajemny wpływ ciała na duszę i duszy na ciało. Ich akty dokonywały się niezależnie od siebie i nie rozszerzały na całą istotę. Doznawanie jednocześnie radości z kontemplacji rzeczy Boskich i bólu wynikającego z przeżywanego cierpienia było możliwe ze względu na pochodzenie tych doznań z dwóch różnych źródeł. Według Akwinaty Chrystus doświadczał bólu ze względu na zjednoczenie duszy z ciałem, radości natomiast na podstawie połączenia duszy z bóstwem. Ponieważ był jednocześnie i prawdziwie w stanie zarówno wędrowca jak i błogosławionego (*verus viator et comprehensor*) ze względu na pierwszy, ze swojej istoty niedoskonały stan, doświadczał cierpień cielesnych, a w wyniku drugiego przeżywał intensywną radość rozkoszowania się bóstwem<sup>230</sup>. Doznawanie w tym samym czasie obu tych uczuć możliwe było, ponieważ odnosiły się one do różnych przedmiotów. Dlatego też Zbawiciel doznawał w czasie Męki w stopniu najwyższym czystej radości i czystego bólu (*purum gaudium et purus dolor*)<sup>231</sup>. Ponadto radość należała do rozumu wyższego sama przez się, a ból był w nim obecny tylko przypadłościowo, o ile ten zakorzeniony jest, jak wszystkie władze, w istocie duszy. W sposób właściwy ból obecny był we władzach niższych, stąd też nie sprzeciwiał się istniejącej we władzach wyższych radości.

Akwinata stwierdza, że Chrystus jako prawdziwy pośrednik między Bogiem, a człowiekiem (*mediator Dei et hominum*) był przez chwałę duszy zjednoczony z bóstwem, natomiast przez podatność ciała na cierpienie był podobny do człowieka. Od chwili Wcielenia osoba Chrystusa obdarzona była chwałą duszy. Jednakże, ze względu na brak oddziaływania między władzami intelektualnymi i zmysłowymi nie obejmowała ona ciała. Ciało zostało uwielbione dopiero przez Zmartwychwstanie i wtedy zostało objęte radością ze zjednoczenia z bóstwem.

### 3. Radość substancji oddzielonych - aniołów

Akwinata omawia to zagadnienie niejako na marginesie kwestii poświęconych radości Boga i człowieka. Z nielicznych wzmianek mówiących o radości aniołów wyłania się niezwykle interesujące stanowisko i teoria.

---

<sup>230</sup> De ver., q. 26 a. 10 s. c.

<sup>231</sup> De ver., q. 26 a. 10 ad. 6.

Uczucia jako akty władzy dążeńiowej nie są obecne w bytach niematerialnych. Aniołowie posiadają tylko władzę pożądania intelektualnego. Skutki jej aktów podobne są do skutków uczuć<sup>232</sup>. Dlatego również radość nie może być przypisana aniołom w znaczeniu uczucia<sup>233</sup>. Stanowi ona prosty akt woli zaistniały w wyniku zjednoczenia z dobrem intelektualnym polegającym na oglądaniu istoty Boga. Ponieważ jej przedmiotem jest byt niezmienny i wieczny, sama też nie może ulec zmianie bądź przestać istnieć. Akwinata stwierdza, że jedyną zasadą i racją, dla której u aniołów występuje radość, jest dopełnianie się porządku Bożej opatrności<sup>234</sup>.

Wymienia jednak także inny rodzaj tego aktu woli, który wydaje się nie wynikać bezpośrednio ze zjednoczenia z Bogiem. Poruszając zagadnienie radości aniołów kilkakrotnie<sup>235</sup> przywołuje fragment Ewangelii według św. Łukasza: „Radość powstaje u aniołów Bożych z jednego grzesznika, który się nawraca.”<sup>236</sup> Na podstawie tego tekstu mogłoby się wydawać, że radość substancji oddzielonych może wzrastać. Akwinata interpretując i omawiając go dopuszcza także taką możliwość. Uznaje radość zaistniałą w wyniku nawrócenia grzesznika dzięki posłudze aniołów za pewną formę nagrody (*praemium accidentale*) mogącą powiększać się aż do dnia sądu ostatecznego. Zaznacza jednak, że nie jest to jego własny pogląd i sam za słuszniejsze uznaje odrzucenie go. Stwierdza, że niemożliwym jest zdobywanie zasług, gdy ma się już udział w zjednoczeniu z Bogiem. Radość wynikająca z nawrócenia grzesznika nie stanowi tu nagrody za przyczynienie się do ocalenia go. Przyczyną jej zaistnienia jest raczej ogromne szczęście<sup>237</sup> będące udziałem anioła zjednoczonego z Bogiem. Nie może ona ulec zmniejszeniu lub zwiększeniu na skutek żadnych działań. Aniołowie jako zbawieni nie są także w stanie zatroszczyć się w jakikolwiek sposób o większą własną doskonałość. Ich szczęście jest pełne, dlatego też wykonywane przez nich działania nie mogą być już lepszymi niż są.

---

<sup>232</sup> ST I-II, q. 22 a. 3 ad. 3.

<sup>233</sup> ST I, q. 59 a. 4 ad. 2.

<sup>234</sup> ST I, q. 113 a. 7 ad. 3.

<sup>235</sup> Zob. np. In Sent. IV, d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 s. c.; ST I, q. 62 a. 9 ad. 3 oraz Super Io., cap. 2, l. 2.

<sup>236</sup> Łk 15, 10.

<sup>237</sup> ST I, q. 62 a. 9 ad. 3: “(...) ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.”

#### 4. Radość człowieka

Przeżywana przez człowieka radość może przyjmować różne formy w zależności od aktualnego stanu w jakim znajduje się doznający jej podmiot. Akwinata omówieniu tego zagadnienia poświęcił jedynie jeden z artykułów „Kwestii dyskutowanych o prawdzie”<sup>238</sup>, jednak należy tę krótką analizę uznać za niezwykle precyzyjną i szczegółową.

Ludzie znajdujący się *in statu viae*, jeśli są grzesznikami, doznają uczuć wobec dobra i zła, które są nagłe i niespodziewane<sup>239</sup>. Ponieważ ich rozum nie sprawuje kontroli nad uczuciowością, ulegają oni namiętnościom. Św. Tomasz nie rozwija tutaj szerzej zagadnienia doznawanej przez nich przyjemności czy radości. Można natomiast, w kontekście jego analiz z „Summy teologii” stwierdzić, że takim ludziom właściwe są zasadniczo przyjemności natury zmysłowej. Radość jako akt woli ogarnia ich niezwykle rzadko, lub nawet wcale, gdyż wyższa władza dążeniowa nie jest zdolna zmusić do ujęcia przedmiotu jej właściwego i odwrócenia się od dóbr zmysłowych.

Akwinata omawia następnie sposób istnienia uczuć w ludziach sprawiedliwych – doskonałych i niedoskonałych<sup>240</sup>. Przeżywane przez nich doznania nie są wszechogarniające (*perfectae*), nie przeciwstawiają się rozumowi i nie uniemożliwiają wykonywania aktów mu właściwych. Dotyczą zarówno dobra jak i zła, a pojawiać się mogą w sposób nagły bądź też jako akty niejako przewidziane i spodziewane. W osobach, które św. Tomasz określa jako doskonałe (*perfectis*) władze niższe podlegają wyższym i są powstrzymywane przez cnoty moralne. Dlatego też ich uczucia są łagodne. W ludziach niedoskonałych akty zmysłowości cechują się gwałtownością, ponieważ rozum nie panuje nad nimi w sposób wystarczający. Jedni i drudzy przeżywają radość stanowiącą czysty akt woli w zależności od stopnia podporządkowania niższych władz dążeniowych władzy wyższej.

W ludziach znajdujących się w stanie sprawiedliwości pierwotnej (*in primo statu*) zmysłowość jest w sposób doskonały poddana rozumowi<sup>241</sup>. Jej akty są doznawane jako łagodne i delikatne, nie sprzeciwiają się w żaden sposób władzom wyższym, a ich

---

<sup>238</sup> De ver., q. 26 a. 8.

<sup>239</sup> Por. De ver., q. 26 a. 8 resp.

<sup>240</sup> Por. De ver., q. 26 a. 8 resp.

<sup>241</sup> Por. De ver., q. 26 a. 8 resp.

przedmiotem jest jedynie dobro<sup>242</sup>. Nie wpływają na sferę intelektualną i nie zniewalają jej. Nie istnieją uczucia dotyczące zła, takie jak ból czy strach, ponieważ stanowią one skutek zaburzenia harmonii wewnętrznej człowieka po grzechu pierworodnym. Ludzka wola skierowana jest ku Bogu, najwyższemu dobru duchowemu. Radość powstaje jako akt woli, jako w jej źródle<sup>243</sup> i obejmuje także niższe władze człowieka. Akwinata zaznacza, że w podobny sposób doznają jej również błogosławieni po zmartwychwstaniu<sup>244</sup>.

## 5. Radość jako skutek teologalnej cnoty miłości<sup>245</sup>

Św. Tomasz wielokrotnie stwierdza, że radość jest w porządku zamierzenia wcześniejsza od miłości jako aktu władzy dążeniowej<sup>246</sup>. Należy mieć jednak świadomość, że omawia tu jedynie aspekt antropologiczny, który nie ukazuje w sposób pełny natury tego uczucia. Dlatego Akwinata uzupełnia swoje rozważania z *Prima Secundae* w „Traktacie o cnotach teologalnych”, gdzie określa radość jako skutek cnoty miłości. Duch Święty stanowi źródło istnienia Bożej miłości w ludzkich sercach, On ją wlewa i kieruje wolę człowieka ku Bogu, który stanowi jego największe dobro, a przez to również przyczynę największej miłości i radości.

Akwinata stwierdza, że można ją przeżywać dwojako<sup>247</sup> – jako radość z duchowego dobra, w którym się uczestniczy lub jako radość powstającą z nadziei na przyszłe radowanie się dobrem pochodzącym od Boga. Oba te rodzaje są udziałem człowieka w takiej mierze w jakiej obecna jest w nim miłość<sup>248</sup>.

Radość duchowa wynikająca ze zjednoczenia z Bogiem nie łączy się w żaden sposób z doznawaniem smutku, ponieważ dobro stanowiące jej przedmiot jest absolutne i nie dopuszcza żadnej niedoskonałości<sup>249</sup>. Natomiast radość wywołana obecnością dobra udzielonego przez Boga może łączyć się z uczuciem smutku, powodowanym

---

<sup>242</sup> De ver., q. 26 a. 8 ad. 6.

<sup>243</sup> Por. De ver., q. 26 a. 8 ad. 2: „(...) ab intrinseco autem quando ex ipsa voluntate passionis istae causantur (...)”.

<sup>244</sup> Po. De ver., q. 26 a. 8 resp.

<sup>245</sup> ST II-II, q. 28.

<sup>246</sup> Por. np. De ver., q. 26 a. 5 ad. 5.

<sup>247</sup> Por. ST II-II, q. 28 a. 1 ad. 3.

<sup>248</sup> ST II-II, q. 28 a. 1 ad. 3. “secundum mensuram caritatis.”

<sup>249</sup> Por. ST II-II, q. 28 a. 2 resp.

przez przeszkody uniemożliwiające udział w tym dobru nam lub bliżnim<sup>250</sup>. Św. Tomasz z niezwykłym realizmem zauważa, że na ziemi (określa ją przy tym jako padół łez) nie jest możliwe pełne uczestnictwo w Bożym dobru, a co za tym idzie doskonale przeżywanie radości. Dokonuje się ono tylko na sposób częściowy, przez poznanie i miłość, a w sposób absolutny zaistnieje dopiero w niebie<sup>251</sup>. Człowiek będzie miał udział w pełnej bliskości z Bogiem, wola w sposób całkowity zwróci się do Niego w akcie miłości i skutkiem tego będzie zaspokojenie wszelkich dążeń i pragnień. Akwinata zaznacza jednak, że chociaż doznawana radość będzie pełna, to nie ze względu na przyjęcie jej przez człowieka w takim stopniu w jakim daje ją Bóg, ponieważ żaden byt stworzony nie może objąć całości Bożych darów, ale poprzez napełnienie nią w sposób absolutny ludzkiej duszy<sup>252</sup>. Ponadto, chociaż zaspokojenie ludzkich pragnień będzie pełne w wyniku zjednoczenia z Bogiem, to różny będzie stopień tego napełnienia<sup>253</sup>.

Określenie radości jako skutku cnoty miłości niesie ze sobą poważne konsekwencje. Ponieważ pełnienie czynów miłości jest nakazane przykazaniami, to radość bezpośrednio z niej wypływająca także stanowi akt powinności<sup>254</sup>. Można przypuszczać, że dla św. Tomasza radość jest niezbędnym elementem prawdziwie chrześcijańskiego życia. Fakt przeżywania radości stanowi dowód wierności przykazaniom oraz wskazuje na źródło, z którego wypływają ludzkie czyny i decyzje.

## **6. Radość w Nowym Testamencie na podstawie komentarzy św. Tomasza z Akwinu**

Św. Tomasz – *magister in sacra pagina* – w centrum swojego nauczania stawia zawsze wykładnię tekstów Pisma Świętego. Boże Słowo zawiera pełnię prawd objawionych, a jego treść stanowi uwieńczenie wszystkich rozmyślań filozoficznych. Również temat radości jest w wyraźny sposób obecny w Starym i Nowym Testamencie. Akwinata nawiązuje do niego wielokrotnie w swoich komentarzach. Ponieważ przekraczałoby ramy niniejszej pracy przedstawienie wszystkich poczynionych przez

---

<sup>250</sup> Por. ST II-II, q. 28 a. 2 resp.

<sup>251</sup> ST II-II, q. 28 a. 2 ad. 3.

<sup>252</sup> ST II-II, q. 28 a. 3 resp.

<sup>253</sup> Por. ST II-II, q. 28 a. 3 ad. 3.

<sup>254</sup> ST II-II, q. 28 a. 4 ad. 3.

niego odwołań, odniosę się jedynie do tekstów nowotestamentalnych, uwzględniając przede wszystkim kluczowe fragmenty z „Komentarza do Ewangelii św. Jana” oraz komentarzy do listów św. Pawła.

Podstawą i uzasadnieniem wszelkiej chrześcijańskiej radości jest dla Akwinaty fakt Wcielenia Jezusa Chrystusa<sup>255</sup>. Radowanie się obecnością niewidzialnego i niematerialnego Boga staje się udziałem stworzeń właśnie przez Jego zejście na ziemię. Przyniesiona radość wynika bezpośrednio z miłości, którą Bóg darzy człowieka<sup>256</sup>. Jest aktem pełnym i doskonałym, który stanowi konsekwencję zjednoczenia z najwyższym dobrem duchowym.

Akwinata wyróżnia dwa rodzaje duchowej radości wynikającej ze zjednoczenia z bytami niematerialnymi. Pierwszą określa jako radość życia wiecznego (*gaudium vitae aeternae*) i uznaje, że jest ona aktem dotyczącym całej istoty człowieka (opisując ją używa słowa „profundissimum”). Doświadczają jej zbawieni, zjednoczeni z Bogiem w niebie. Ponieważ jej przedmiotem jest byt niezmienny, sama też jest „nieutralna i wieczna.”<sup>257</sup> Nie jest możliwym pozbawienie się jej samemu (gdyż wola skierowana ku rzeczywistości doskonałej nie pragnie już niczego innego) ani też utracenie jej w wyniku działania zewnętrznego. Drugi rodzaj doświadczenia wewnętrznego św. Tomasz nazywa radością duchową wynikającą z prawego sumienia<sup>258</sup>. Ponieważ stanowi owoc przestrzegania Bożych przykazań może być udziałem człowieka już w czasie jego ziemskiego życia. Chociaż możliwe jest utracenie jej, to nie dzieje się to nigdy na skutek Bożego działania, ale stanowi konsekwencję wyłącznie ludzkich decyzji<sup>259</sup>.

Akwinata omawia i ukazuje poszczególne cechy radości na różnych miejscach swoich komentarzy. Połączenie i porównanie treści tych fragmentów pozwala na przedstawienie spójnej charakterystyki tego aktu woli.

Radość, owoc działania Ducha Świętego<sup>260</sup>, jest konsekwencją miłości. Powstaje w człowieku, gdy ten widzi ukochaną osobę<sup>261</sup>. Jest prawdziwa dopiero, gdy jej

---

<sup>255</sup> Super Philip., cap. 4 l. 1: „(...) si enim gaudes de Deo, imminet tibi gaudere de eius incarnatione.”

<sup>256</sup> Super Io., cap. 15 l. 2.

<sup>257</sup> Super Io., cap. 16 l. 5. „(...) cum sit inamissibile et perpetuum (...).”

<sup>258</sup> Super Io., cap. 6 l. 4. „Aliud intrinsecum est rectitudo conscientiae, quae est spirituale gaudium (...).”

<sup>259</sup> Por. Super Io., cap. 6 l. 4. „Et de isto aliqui eiiciuntur (...) causa electionis sit ex parte ipsorum (...) ipsi se eiiciunt.” Św. Tomasz podkreśla w tych słowach, że wyłączenie z udziału w Bożej radości dokonuje się przez samego człowieka.

<sup>260</sup> Por., Super. Rom., 14 l. 2.

przedmiotem jest dobro. Jeśli swoje źródło ma w Bogu – dobru najwyższym - zostaje określona jako doskonała<sup>262</sup>. Wtedy też wypełnia całkowicie ludzką istotę i prowadzi do jedności – z samym sobą, Bogiem i innymi ludźmi. Radość wynikającą z bezpośredniego oglądania Boga<sup>263</sup> i z poznania prawdy o Nim św. Tomasz nazywa szczęściem<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> Super Io., 16 l. 5. „Divinam autem essentiam nullus nisi eam diligens videre potest.“

<sup>262</sup> Por. Super Io., 3 l. 4.

<sup>263</sup> Super Io., 20 l. 4. „(...) ex aperta visione Dei.”

<sup>264</sup> Super Io., cap. 10 l. 1.

## Zakończenie

Radość uznana za niezbędny element tomaszowej antropologii wyznacza konkretne ramy etyki i moralności. Celem życia człowieka jest zjednoczenie z najwyższym dobrem i osiągnięcie szczęścia, a radość jest owocem tego zjednoczenia.

Św. Tomasz w oparciu o klasyczną filozofię arystotelesowską nakreśla koncepcję, według której chrześcijaństwo można by określić jako religię przyjemności. Przedstawienie metafizycznej struktury ludzkiego bytu pozwala na wyprowadzenie wniosku o istnieniu dwóch rodzajów przyjemności – zmysłowych i umysłowych. O ile pierwsze właściwe są również zwierzętom, to te duchowe wskazują na łączność człowieka ze światem niematerialnym i stanowią element odróżniający go od innych stworzeń złożonych z materii i formy. Dopiero radość duchowa powoduje zaspokojenie wszystkich jego pragnień i dążeń. Akwinata nie deprecjonuje przyjemności zmysłowych, ale ukazuje nieskończenie wyższą wartość doznań umysłowych, jako tych, które świadczą o rozwoju istoty ludzkiej we wszystkich jej wymiarach.

Często powtarzane stwierdzenie, że życie według głoszonych przez Kościół przykazań pełne jest ograniczeń, a przestrzeganie ich uniemożliwia samorealizację współczesnego człowieka i stanowi przeszkodę w drodze do szczęścia okazuje się być, w świetle koncepcji radości przedstawionej przez św. Tomasza, z gruntu fałszywe. Przyjemność duchowa jest bowiem skutkiem przestrzegania przykazań, a przez to stanowi niejako obowiązek każdego chrześcijanina. Wyrażone przez Chrystusa pragnienie „aby radość wasza była pełna”<sup>265</sup> jest odczytywane we wspólnocie Kościoła jako powołanie do bycia zbawionym – szczęśliwym.

Bóg, jako najwyższe dobro, jest podstawowym źródłem radości – zarówno w czasie ziemskiego życia jak też w stanie zbawienia. Nie jest On jednak źródłem jedynym. Wydaje się bowiem, że przyczyną przyjemności umysłowej może być każde spotkanie z drugim człowiekiem. Dlatego też relacje międzyludzkie można traktować jako rzeczywistości prowadzące do rozwoju człowieka. Nie dziwi więc czemu św. Tomasz tak znaczącą rolę przypisywał przyjaźni<sup>266</sup>. Każdy człowiek jest obrazem Boga,

---

<sup>265</sup> J 15,11.

<sup>266</sup> Por. S. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Fabiś, Poznań 1998 s. 185-189.

a zobaczenie w nim podobieństwa do Stwórcy – celu i najwyższego dobra może wywołać radość. W tym kontekście również radość wynikająca ze zjednoczenia z Bogiem ukazana zostaje w jej pełnym wymiarze. Stanowi ona bowiem rezultat doskonałego zjednoczenia z Osobą, skutek relacji, w której cała istota człowieka „spotyka się” z istotą Boga.

Celem niniejszej pracy było ukazanie zasadniczych elementów koncepcji radości w filozofii i teologii św. Tomasza z Akwinu. Zawarta w pracy analiza została przeprowadzona w oparciu o teksty źródłowe i w odniesieniu do dostępnej literatury przedmiotu. Stosowana w czasie pisania metoda naukowa pozwoliła na wierne i dokładne odczytanie myśli Akwinaty i umożliwiła wyciągnięcie poprawnych metodologicznie wniosków.

Na podstawie rozważań składających się na treść pierwszego rozdziału można zauważyć, że teoria aktów zmysłowych władz dążeńiowych przedstawiona przez św. Tomasza stanowi niezwykle bogate zagadnienie, a niedocenywanie ludzkiej uczuciowości wynika z błędnej koncepcji antropologicznej. Zawarte w rozdziale drugim definicje przyjemności i radości pozwalają na właściwe zrozumienie ich istoty, a rozróżnienie na przyjemności cielesne i zmysłowe umożliwia dostrzeżenie prawdziwego celu człowieka. Rozważania teologiczne umieszczone w trzecim rozdziale mogą stanowić praktyczne dopełnienie wcześniejszych teoretycznych analiz. Obecność radości w życiu chrześcijanina przedstawiona została jako niezbędny warunek szczęścia. Mówiące o niej komentarze do tekstów Nowego Testamentu zdają się wskazywać na jej zbawczy wymiar.

Uważam, że ukazanie znaczenia radości w ludzkim życiu oraz właściwe, oparte o rzetelną analizę antropologiczną, przedstawienie jej natury może i powinno stanowić istotny element chrześcijańskiej refleksji – zarówno filozoficznej jak i teologicznej. Szczególnie obecnie, w czasach napiętnowanych smutkiem i poczuciem rosnącej beznadziei, wydaje się szczególnie ważnym wskazywanie na radość jako podstawę i cel ludzkich działań.

Podjęte w czasie opracowywania tematu analizy wskazały na potrzebę dopracowania i uzupełnienia, a być może również zupełnie nowego ujęcia niektórych wątków tomistycznej antropologii. Wydaje się niezbędnym uzupełnienie polskiej bibliografii o pozycje z zakresu teorii uczuć, a co za tym idzie ludzkich sprawności i cnót powstałych w oparciu o dzieła Akwinaty. Również dogłębna analiza aktów

zmysłowych władz dążeńiowych i ich relacja do woli, a co za tym idzie ogólna refleksja nad zależnością zachodzącą między niższymi a wyższymi władzami człowieka stanowi zagadnienie wymagające dopracowania i nowego ujęcia, przede wszystkim w świetle osiągnięć psychologii i biologii. Niezwykle ciekawym byłoby przeprowadzenie analizy porównawczej dotyczącej obecności i recepcji myśli tomistycznej (a przede wszystkim antropologii) na gruncie współczesnej filozofii polskiej i niemieckiej.

## Bibliografia

### Źródła

-Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, wyd. 5, Poznań 2000.

Arystoteles,

-*Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.

-*Etyka Wielka*, tłum. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.

-*Retoryka*, Aristotle, *Ars Rhetorica*, red. W. D. Ross, Oxford 1959; *Retoryka*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie* t. 6, Warszawa 2004.

-*O duszy*, Aristotle, *De anima*, red. W. D. Ross, Oxford 1961 (repr. 1967); *O duszy* tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003.

Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1993, *Timaios*, s. 297-366.

Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, PG 0675-0749.

Św. Tomasz z Akwinu,

-*Opera omnia*, [www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html](http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html) (z dn. 23.05.2009).

-*Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1-2. Ed. P. Mandonnet (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).

-*Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 3. Ed. M. F. Moos (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) 2 vol.

-*Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 4. Ed. M. F. Moos (P. Lethielleux, Parisiis, 1947).

-*Opera omnia*, t. 7/2: *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858) p. 872-1259.

-*Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello (Marietti, Taurini-Romae, 1961); *Summa contra gentiles*, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1-3 Poznań 2003-2007.

- Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889).
- Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892).
- Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10: Secunda secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899).
- Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12: Tertia pars Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906).
- Summa teologiczna*, przekład zbiorowy pod red. S. Bełcha, t. 1-35, Londyn 1966-1998.
- Traktat o człowieku*, Summa teologii I, 75-89, tłum. i oprac. S. Świeżawski, Kęty 1998.
- Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate* (Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1976) 3 vol. 4 fascicula; *Dysputy problemowe o zmysłowości*, tłum. A. Białek, Lublin 2008.
- Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) 2 vol.
- Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Ed. R. CAI (6<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1972); *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002.
- Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super Epistolam ad Romanos lectura*. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-230; *Wykład listu do Rzymian (Super Epistolam S. Pauli ad Romanos)*, tłum. J. Salij, Poznań 1987.
- Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Philipenses lectura*. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 89-123.

## Opracowania

1. Beckermann A., *Philosophie des Geistes w: Enzyklopädie der Philosophie*, Band 2, red. H. J. Sandkühler, Hamburg 1999.
2. Benselers Griechisch-deutsches Wörterbuch, Leipzig 1981.
3. Benz H., *Lust (delectatio) und Freude (gaudium) bei Thomas von Aquin*, Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 7(2002) s. 1-23.

4. Brungs A., *Die passiones animae*, w: *Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, red. A. Speer, Berlin 2005 s. 198-222.
5. Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones animae bei Thomas von Aquin*, Halle 2002.
6. Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.
7. Dubay T., *An Investigation into the Thomistic Concept of Pleasure*, *New Scholasticism* 36 (1962) s.76-99.
8. Farrell W., *A Companion to the Summa*,  
<http://www.domcentral.org/farrell/companion/comp206.htm> (z dn. 22.05.2009.).
9. Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
10. Jacob P. J., *Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin*, Mödling bei Wien 1958.
11. Jordan M., *Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33(1986). s. 71-97.
12. Kluxen W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964.
13. Meier M., *Die Lehre des Thomas von Aquino de Passionibus Animae in quellenanalytischer Darstellung*, Münster 1912.
14. Meyer H., *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Paderborn 1961.
15. Pieper J., *Thomas von Aquin*, München 1986.
16. Pinckaers S., *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Fabiś, Poznań 1998.
17. Radziszewska-Szczepaniak D., *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002.
18. Ricken F., *Aristotelische Interpretationen zum Traktat De passionibus animae (Summa theologiae I II 22-48) des Thomas von Aquin*, w: *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, red. M. Thurner, Stuttgart 1998, s. 125-140.
19. Schockenhoff E., *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987.

20. Siebert H. J., *Freude und Trauer bei Thomas von Aquin. Ihr Wesen und ihre Einordnung in eine philosophische Ethik*, Bonn 1973.
21. Stępień T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.
22. Terruwe A. A., Baars C. W., *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, Poznań 2002.
23. Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu- Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2003.
24. Torrell J.-P., *Tomasz z Akwinu- człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2008.
25. Uffenheimer-Lippens E., *Rationalized passion and passionate rationality*, *The Review of Metaphysics* 56(2003) s. 525-558.
26. Weinandy T., *Czy Bóg cierpi*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003.
27. Wittmann M., *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht.*, München 1933.