

ŚW. TOMASZ Z AKWINU  
SUMA TEOLOGICZNA  
Tom 21

---

## MĘSTWO

(2-2, qu. 123-140)

Przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył:  
Ks. Stanisław Belch

„Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków...”  
Papież Jan XXIII, 16 września 1960  
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA  
WYDAWNICZEGO "VERITAS"  
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

## ZAWARTOŚĆ TOMU 21

1. Uwagi wstępne
2. Traktat: O MĘSTWIE
3. Odnośniki do tekstu
4. Objąśnienia tekstu

## UWAGI WSTĘPNE

Męstwo, moc ducha, mocność (łac. fortitudo, franc. la force ) spełnia ważną rolę w charakterze ludzkim, jako cecha będąca warunkiem wszystkich cnót, lub jako cnota osobna będąca zawartością ducha wobec trudności w działaniu. Aktem najbardziej właściwym tej cnoty jest wytrzymałość wobec niebezpieczeństwa śmierci. św. Tomasz zajmuje się również wadami polegającymi na przesadzie i niedociągnięciu: śmiałością i bojaźnią, oraz cnotami z męstwem złączonymi, które za przedmiot mają niebezpieczeństwa i trudności pomniejszych: wielkoduszność, wielmożność, cierpliwość i wytrwałość, jako też z wadami im przeciwnymi. Na samym końcu zajmuje się krótko darem Ducha świętego, błogosławieństwem i przykazaniami dotyczącymi cnoty męstwa.

Traktat niniejszy, jaki w polskim języku uprzystępniamy rodakom, jest częścią wielkiego arcydzieła św. Tomasza z Akwinu — Sumy Teologicznej. Znajduje się w drugim tomie drugiej jej części i obejmuje kwestie 123-140. Stanowiąc zamkniętą dla siebie całość, jest jednak treściowo powiązany z tym co go poprzedza i z tym, co po nim następuje; tym tłumaczy się ciągle odwoływanie się Autora do Innych miejsc Sumy.

Autor dzieli całe dzieło na części, te na kwestie, które przekładam przez „zagadnienie”, te zaś na artykuły. Poszczególne artykuły zaczynają się tytułem mającym formę pytania, po czym Autor podaje, normalnie w trzech, rzadko w więcej, punktach opinie z nauką katolicką niezgodne, tzw. Zarzuty - obiectiones, objecta; bardzo już rzadko podaje w nich opinie zgodne, ale wymagające osobnego wyjaśnienia. Z kolei wysuwa jedną, sprzeczną z tamtymi opinię, popartą powagą jakiegoś autora lub Pisma św. (Sed contra). Po tym dopiero następuje wykład poglądu Autora, zaczynający się w oryginale łacińskim od słów: „Respondeo dicendum”. Oba te podane w języku łacińskim frazesy tłumaczę różnorodnie, a to dla uniknięcia monotonii.

Może kogoś dziwić, że Autor cytuje wielu pisarzy. Nie jest to brak oryginalności i samodzielności, św. Tomasz nie sadzi się na to; on w pełni przyjmuje i uznaje słuszne zdobycze myślowe swych poprzedników, myślicieli świata pogańskiego i chrześcijańskiego.

By zrozumieć sens, trzeba czytać tekst umiejętnie. Co do tego słusznie zauważa O. I. M. Bocheński, O.P.: „Np. proste stwierdzenie św. Tomasza, że męstwo jest cnota, znaczy w jego języku przynajmniej tyle co: 1) męstwo jest zaletą; 2) poziom męstwa jest od nas zależny; 3) męstwo mamy obowiązek w sobie wychować; 4) męstwo można zdobywać tylko przez ćwiczenia”.

„Rzecz jest — pisze dalej O. Bocheński — dziełem geniusza i bodaj największego znawcy duszy ludzkiej, jakiego wydały dzieje — a dotyczy spraw wiecznych, bo postawy człowieka wobec walki i śmierci. Trzeba więc do lektury przystępować z godną rozumnego człowieka pokorą intelektualną i nie próbować przeciwstawiać rzeczy, po powierzchownym przeczytaniu, swoich własnych poglądów, ale zrobić wysiłek nad zrozumieniem toku rozważań Myśliciela. Bez tego wysiłku nikt z rzeczy nie skorzysta.” („Męstwo”, „Nauka Chrystusowa” — Przedmowa).

Tekst przekładu jest zaopatrzony w podwójne odnośniki. Odnośniki złożone małymi cyframi dotyczą cytatów — autorów, lub Innych części Sumy, do których Autor odwołuje się. Odnośniki liczbowe w nawiasach, np. (15) odnoszą się do objaśnień podanych przez tłumacza, zamieszczonych w końcu traktatu.

Często używane słowo „Filozof” odnosi się do Arystotelesa. Idąc za Autorem nie podano tu przed Imionami świętych zwykłego skrótu „św.”, lecz samo imię; np. „Augustyn”, a nie „św. Augustyn”. Przekład był ukończony w styczniu 1948 r. Następnie rzecz była czytana przez kilka osób. Za Ich trud i pomoc dziękuję. Już po decyzji wydania traktatu „O męstwie” w „Bibliotece Polskiej”, Kuratorzy Fundacji Veritas powzięli doniosłą decyzję wydania po polsku całej Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu. Myśl o tym była rozważana od dawna, jeszcze w okresie działalności Polskiego Koła Tomistycznego w Londynie. Jednakże ogrom trudności i ryzyka zmuszał do ostrożności. We wrześniu 1960 r. Papież Jan XXIII wyraził swe „gorące pragnienie”, by dzieła Tomasza z Akwinu były wydawane we wszystkich językach. Według Papieża, korzystać z nich winni nie tylko księża i uczeni specjaliści, ale wszyscy, zwłaszcza młodsze pokolenie; to jest wymogiem chrześcijaństwa. Było to dla Kuratorów zachętą, ale trudności nie usuwało. Trudności te ujęto w dwa podstawowe pytania: 1) Czy znajdą się tłumacze tak ogromnego dzieła, jak Suma Teologiczna? 2) Jeśli tak, czy na uchodźstwie znajdzie się wystarczająca ilość nabywców, by wydanie się opłaciło? Pytanie drugie znalazło swą odpowiedź w dużej ilości przedpłat na tomik „O męstwie”. A co do pytania pierwszego nadeszły słowa zachęty z wielu stron, że choć może nie w sposób najdoskonalszy, to jednak wystarczający, Sumę można będzie na język polski przełożyć, byle znalazły się środki na wydanie.

Tak zatem decyzja została podjęta, a tomik „O męstwie” jest początkiem. Opiekun duchowy Uchodźstwa, Arcybiskup Józef Gawlina, przeciął taśmę słowem: Zaczynać! Więc zaczynamy, w Imię Boże.

Ks. Stanisław Bełch

8 maja 1961, w uroczystość św. Stanisława B. M.

## ZAGADNIENIE 123.

### O MĘSTWIE

#### Wstęp

Po zapoznaniu się z cnotą sprawiedliwości trzeba zastanowić się nad męstwem, dzieląc temat na cztery części: I. Cnotliwość męstwa; II. Składniki cnoty męstwa; III. Dar Ducha świętego odpowiadający cnotie męstwa; IV. Przykazania dotyczące cnoty męstwa.

Co do cnotliwości męstwa zbadać należy:

1. Naturę męstwa; 2. Jego akt czołowy, którym jest męczeństwo; 3. Przeciwnie mu wady.

Badanie natury męstwa nasuwa następujące pytania: 1. Czy męstwo jest cnotą? 2. Czy jest cnotą specjalną? 3. Czy jego przedmiotem jest obawa i odwaga? 4. Czy dotyczy tylko obawy przed śmiercią? 5. Czy dotyczy tylko śmierci na wojnie? 6. Czy głównym aktem męstwa jest wytrzymanie? 7. Czy działa przez wzgląd na własne dobro? 8. Czy mężny czyn jest przyjemny? 9. Czy męstwo przejawia się głównie w nagłych niebezpieczeństwach? 10. Czy posługuje się gniewem? 11. Czy jest cnotą główną? 12. Jaki jest stosunek męstwa do innych cnot?

#### Artykuł 1.

##### *CZY MĘSTWO JEST CNOTĄ? (1)*

1. Wydaje się, że nie jest. Według Apostoła bowiem „cnota w słabości się doskonalą”<sup>1</sup>). Otóż męstwo jest przeciwieństwem słabości, a więc nie jest cnotą.

2. Jeśli jest cnotą, to jest albo jedną z cnot boskich, albo intelektualnych, albo obyczajowych. Otóż, jak tego dowiedziono wyżej<sup>2</sup>), męstwo nie należy do cnot boskich i intelektualnych. Nie zdaje się też być cnotą moralną, gdyż, jak twierdzi Filozof<sup>3</sup>), mężne postępowanie pochodzi u jednych z nieświadomości, u drugich z doświadczenia, n.p. u żołnierzy, których męstwo jest wynikiem raczej sztuki niż moralności; u innych jest spowodowane namiętnością: strachem przed groźbą, obawą niesławy, smutkiem, gniewem lub nadzieją. Otóż cnota moralna działa nie na skutek nacisku namiętności, lecz na skutek wyboru woli<sup>4</sup>). Wobec tego męstwo nie jest cnotą.

3. Siedzibą cnoty jest głównie dusza, gdyż, cnota jest „dobrą jakością umysłu”<sup>5</sup>). Otóż męstwo zda się tkwić w ciele albo co najmniej wynika z temperamentu czy struktury fizycznej.

Augustyn jednakże zalicza męstwo do cnot<sup>6</sup>).

Na to odpowiedzieć należy następująco. Według Filozofa<sup>7</sup>), „cnota jest czymś co czyni dobrym jej posiadacza i to co on czyni”. Stąd cnota człowieka, o jakiej mówimy, jest czymś, co człowieka i jego działania czyni dobrymi. Na czym polega

dobroć człowieka? (2) Na byciu zgodnie z rozumem<sup>8</sup>). Wobec tego ludzka cnota ma za zadanie sprawić zgodność z rozumem w człowieku i w tym co on czyni. Osiągane to jest po pierwsze przez zaprowadzenie prawości w samym rozumie — czego dokonują cnoty intelektualne; po drugie przez wprowadzenie prawości, jaka jest w rozumie, w sprawy ludzkie — co należy do sprawiedliwości; po trzecie przez usunięcie tego, co by przeszkadzało zastosowaniu prawości rozumu w sprawach ludzkich.

Dwie rzeczy przeszkadzają woli w kierowaniu się prawością wskazaną rozumem. Pierwszą jest pociąg ze strony czegoś przyjemnego, pobudzający wolę do działania wbrew wskazanej rozumem prawości — ten pociąg przewyższa cnotą umiarkowania. Drugą jest odstręczająca wolę trudność związana z czynieniem tego, co wskazuje rozum. Usuwaniu tego rodzaju przeszkód służy moc ducha; człowiek, w taką moc zaopatrzony, może oprzeć się duchowym trudnościom, podobnie jak, posiadając siłę fizyczną, łamie i odrzuca przeszkody materialne. A zatem męstwo jest cnotą, ponieważ sprawia zgodność człowieka z rozumem.

Ad. 1. Cnota ducha doskonalą się w słabości nie ducha, lecz ciała — i tę miał na myśli Apostoł. Mężne znoszenie słabości cielesnych jest wyrazem mocy ducha, usprawnionego ku temu przez cnotę cierpliwości czyli męstwa, zaś uznanie własnej słabości jest wyrazem cnoty pokory.

Ad. 2. Jest możliwe, że ktoś nie posiadając danej cnoty, dokona jej aktu, którego przyczyną nie jest wszakże cnota, lecz coś innego<sup>9</sup>). Trzy są możliwości uchodzenia za mężnego przez dokonywanie czynów podobnych do tych, które pochodzą z cnoty męstwa. Po pierwsze, gdy ktoś podejmuje się czegoś trudnego tak, jakby to było łatwe, co wynika albo z nieświadomości niebezpieczeństwa, albo z pewności, że wyjdzie zeń cało, bo powiodło mu się to nieraz przedtem, albo z zaufania w swą umiejętność i sztukę, co obserwujemy np. u żołnierzy, którzy ufając w posiadaną umiejętność użycia broni i w wyrobienie taktyczne, nie mają niebezpieczeństw wojennych za groźne, uważając, że swą zręcznością potrafią z nich wyjść cało. Stąd to Wegecjusz pisze, że „kto ma pewność, że się czegoś dobrze nauczył, jest wolny od obaw w dokonywaniu tegoż”<sup>10</sup>). Po drugie, gdy ktoś spełnia akt cnoty męstwa pod naciskiem namiętności albo smutku, z którego chce się uwolnić, albo gniewu. Po trzecie, gdy ktoś spełnia akt męstwa decyzją woli, ale decyduje się nań nie dla jakiegoś godziwego celu, lecz albo dla osiągnięcia jakiejś doczesnej korzyści, np. czci, przyjemności lub zysku, albo dla uniknięcia jakiejś szkody np. nagany lub kary materialnej j. (3)

Ad. 3. Jak wspomniano wyżej, moc ducha czyli cnota męstwa ma pewne podobieństwo do mocy cielesnej. Wszakże naturalna skłonność temperamentu (4) do jakiejś cnoty nie pomniejsza moralnej wartości tejże cnoty (11).

## Artykuł 2.

### *CZY MĘSTWO JEST CNOTĄ SPECJALNĄ ?*

1. Wydaje się, że nie jest, skoro Księga Mądrości powiada, że „mądrość uczy trzeźwości i roztropności i cnoty”<sup>11</sup>), przy czym słowa „cnota-virtus” używa na oznaczenie męstwa. Jeśli zatem nazwa męstwa odnosi się do wszystkich cnot, przeto męstwo wydaje się być cnotą ogólną.

2. Ambroży pisze<sup>2</sup>), że „męstwo jest cechą wielkich duchów, skoro samo ze siebie chroni piękno wszystkich cnót, pilnuje sprawiedliwości i nieustępliwym bojem zwalcza wszelkie wady. Nie daje się złamać trudom, nie ugina się pod naporem niebezpieczeństw, ponęcie pokus stawia twardo czoła, a chciwość odrzuca jako zarazę, która zmiękcza cnotę”. Następnie zaś wymienia inne wady, którym męstwo stawia opór. Wynika z tego, że męstwo nie jest cnotą specjalną, lecz ogólną.

3. Nazwa męstwa wydaje się pochodzić od mocy, która jest właściwością każdej cnoty, jak mówi Filozof<sup>3</sup>). Wobec tego męstwo jest cnotą ogólną. Sprzeciwia się jednak temu fakt, że Grzegorz wylicza męstwo razem z innymi cnotami<sup>4</sup>).

Na to należy odpowiedzieć, że nazwę „męstwo” można rozumieć dwojako<sup>5</sup>): Po pierwsze jako pewną moc ducha w ogóle; tak rozumiane męstwo jest cnotą ogólną, albo raczej jest warunkiem każdej cnoty, ponieważ, jak mówi Filozof<sup>6</sup>), istotną cechą cnoty jest działanie mocne i niewzruszone. Po drugie jako moc specjalnie w wytrzymywaniu i przewycięzaniu tego, w czym zachowanie stałości jest najtrudniejsze, a więc groźnych niebezpieczeństw. Dlatego Cycero wyraża się<sup>7</sup>): „męstwo jest to świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwom i znoszenie cierpień”. Tak pojęte męstwo jest cnotą specjalną, gdyż ma za przedmiot dziedzinę określoną.

Ad 1. Według Filozofa<sup>8</sup>) nazwą cnót oznaczamy ostateczne dopełnienie władzy stosownie do jej celu. Władza zaś, jako wyposażenie naturalne, może oznaczać albo możliwość oporu przeciw czemuś co chce nas zniszczyć, albo możliwość działania<sup>9</sup>). Ponieważ zaś pojmowanie władzy w drugim znaczeniu jest powszechniejsze, w konsekwencji również pod słowem „cnota” rozumie się powszechnie ultimum, do jakiego może dojść władza, rozumiana jako pierwiastek działania; cnota bowiem, brana w znaczeniu powszechnym, jest to sprawność, dzięki której ktoś jest w stanie dobrze działać<sup>10</sup>). W pierwszym ujęciu, bardziej szczegółowym i węższym, słowo „cnota” oznacza cnotę szczególną, a mianowicie męstwo, dające stałość nie cofającą się wobec przeciwności, jakiegokolwiek by one były. (5)

Ad 2. Ambroży bierze tu męstwo w znaczeniu rozszerzonym, w którym znaczy ono moc ducha, we wszystkim i zawsze. A jednak, nawet jako cnota specjalna, w swej określonej dziedzinie, męstwo pomaga w oporze przeciw naciskowi ze strony wszystkich wad. Kto bowiem jest w stanie trwać mocno wobec tego, co najtrudniej wytrzymać, ten zdolny jest tym samym do oporu wobec tego, co do wytrzymania łatwe.

Ad 3. Każda cnota winna być „mocna”, czyli odznaczać się mocą w ogólnym tego słowa znaczeniu.

### **Artykuł 3.**

#### *CZY PRZEDMIOTEM MĘSTWA JEST OBAWA I ODWAGA?*

1. Wydaje się, że męstwo ma za przedmiot raczej przyjemności obecnego życia, gdyż Grzegorz pisze<sup>1</sup>), że „męstwo sprawiedliwych polega na przewycięzaniu ciała, na zwalczaniu własnej zmysłowości, oraz na unicestwianiu rozkoszy doczesnego życia”.

2. Cyzero pisze<sup>2</sup>), że rzeczą męstwa jest stąpienie czoła niebezpieczeństwu i wytrzymywanie cielesnych trudów, co nie należy do stery namiętności bo jaźni i odwagi, lecz raczej należy do sfery trudnych działań ludzkich lub niebezpiecznych spraw zewnętrznych. Wobec tego męstwo nie dotyczy obawy i odwagi.

3. Bojaźni przeciwstawia się nie sama tylko odwaga, lecz także nadzieja, jak tego dowiedziono wyżej, gdy była mowa o namiętnościach<sup>3</sup>). A więc męstwo powinno dotyczyć na równi odwagi i nadziei.

Przeciw temu przemawia jednak stwierdzenie Filozofa<sup>4</sup>), że „męstwo ma za przedmiot obawę i odwagę”.

Na to odpowiedzieć należy następująco: Jak powiedziano wyżej (art. 1), rola męstwa polega na usuwaniu przeszkód krępujących wolę w uległości dla rozumu. Otóż cofanie się przed trudnością jest właściwością bojaźni, która w swej istocie jest odstępniem w obliczu zła trudnego do przewyciężenia<sup>5</sup>). Męstwo ma więc za właściwy sobie przedmiot obawy przed trudnościami, które są na tyle mocne, że mogą przeszkodzić woli w pójściu za wskazaniami rozumu. Z drugiej jednak strony trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać i to w sposób zdyscyplinowany, a należy to czynić wtedy, gdy je, dla osiągnięcia przyszłego bezpieczeństwa, złamać wypada. Otóż dzieło to należy do istoty odwagi. Tak więc męstwo ma za przedmiot zarówno bojaźń jak i odwagę: pierwszą powstrzymując, a drugą kierując. (6)

Ad 1. W przytoczonych słowach Grzegorz mówi o męstwie sprawiedliwych, biorąc męstwo jako powszechny składnik wszystkich cnót, a przede wszystkim umiarkowania. Mówi jednak i o męstwie jako cnotcie specjalnej, gdy mówi: „miłować trudności stawiane przez ten świat, by przez to osiągnąć nagrodę wieczystą”. (7)

Ad 2. Niebezpieczeństwa i trudy nie sprowadzają woli z drogi wskazanej przez rozum, jeśli się ich nie boimy. Dlatego bezpośrednim przedmiotem męstwa jest bojaźń i odwaga; niebezpieczeństwa zaś i trudy są przedmiotem pośrednim, gdyż one wywołują bojaźń i odwagę.

Ad 3. Nadzieja jest przeciwieństwem bojaźni, bo przedmioty obojga są sobie przeciwstawne: przedmiotem nadziei jest dobro, przedmiotem bojaźni jest zło. Odwaga, podobnie jak bojaźń, ma za przedmiot zło, a jest przeciwieństwem obawy przez to, że gdy ona uderza, obawa cofa się. A ponieważ męstwo ze swej Istoty dotyczy zła doczesnego, odciągającego od cnoty — jak to wynika z definicji Cyserona — jego właściwym przedmiotem jest obawa i odwaga, a nie nadzieja, chyba o tyle tylko, o ile wiąże się z odwagą<sup>6</sup>). (8)

#### **Artykuł 4.**

##### *CZY MĘSTWO DOTYCZY TYLKO NIEBEZPIECZEŃSTWA ŚMIERCI?*

1. Według Augustyna<sup>1</sup>), męstwo jest to „miłość, która wszystko znosi łatwo dla czegoś umiłowanego”; oraz, że jest to „afekt nie trwożący się żadną przeciwnością, nawet śmiercią”<sup>2</sup>). Wobec tego męstwo dotyczy nie tylko niebezpieczeństwa śmierci, lecz także wszelkich innych przeciwności.



2. Każda namiętność musi być doprowadzana do umiaru przez jakąś cnotę. Otóż nie ma cnoty, która by doprowadzała do umiaru wszystkie inne obawy poza śmiercią; wobec tego męstwo dotyczy nie tylko obawy przed śmiercią, lecz także obaw przed czymkolwiek innym.

3. Żadna cnota nie polega na skrajności. Otóż obawa przed śmiercią jest skrajnością, gdyż jest obawą najwyższego napięcia<sup>3</sup>). Wobec tego męstwo nie dotyczy obawy przed śmiercią.

Temu sprzeciwia się jednakże określenie męstwa podane przez Andronika<sup>4</sup>): „męstwo jest cnotą dążeń mocnych i niełatwo dającą się obezwładnić obawą śmierci”.

Na to odpowiedzieć należy następująco: Zadaniem cnoty męstwa jest podtrzymać wolę ludzką w kierowaniu się rozumem, pomimo obawy przed złem fizycznym. Otóż to dobro trzeba mocno zabezpieczać przed każdym możliwym złem, bo żadne dobro fizyczne nie dorównuje swą wartością dobru moralnemu. Wobec tego nazwę „moc ducha” należy odnieść do tej cnoty, która wiąże wolę ludzką z dobrem moralnym przeciw złu największemu; ponieważ kto jest w stanie stawić opór największemu złu, ten potrafi oprzeć się również złu mniejszemu, lecz nie odwrotnie. Co więcej: należy do istoty cnoty stawić czoło namiętności do stopnia jej najwyższego napięcia. Otóż najgroźniejszym złem w sferze fizycznej jest śmierć, pozbawiająca wszystkich dóbr fizycznych. Ujmuje to Augustyn w słowach<sup>5</sup>): „Więzy scalające ciało bronią się przed rozluźnieniem i zaburzeniem — wznieceniem bojaźni przed powstającym stąd zgnębieniem i bólem, a przed usunięciem i zniszczeniem trwożą ducha bo jaźnią śmierci”. Dlatego cnota męstwa ma za przedmiot bojaźń przed niebezpieczeństwem śmierci. (9)

Ad 1. Męstwo wywiera swój umacniający wpływ we wszystkich przeciwnościach. Jednakże nie uważa się za męznego bez zastrzeżeń człowieka dlatego, że znosi przeciwności jakiegokolwiek, lecz tylko dlatego, że dobrze znosi zło największe. Za znoszenie innych przeciwności, człowiek zyskuje sobie miano męznego pod pewnym względem.

Ad 2. Bojaźń rodzi się z miłości (przywiązania); każda więc cnota, która pomniejsza miłowanie jakiegoś dobra, w konsekwencji pomniejsza bojaźń przed przeciwnym złem. Tak na przykład szczodrość, która pomniejsza przywiązanie do pieniędzy, tym samym zmniejsza bojaźń przed rozstaniem się z nimi. To samo zachodzi w wypadku umiarkowania i innych cnót. Jeśli jednak chodzi o przywiązanie dla własnego życia, to jest ono wrodzone; dlatego w tym wypadku potrzebna jest cnota osobna, specjalnie dla miarkowania bojaźni przed śmiercią.

Ad 3. Skrajność w dziedzinie cnót polega na odstępianiu od wskazań prawego rozumu. Dlatego kto wystawia się na największe niebezpieczeństwo, ale na skutek wskazania rozumu, nie postępuje nie cnotliwie. (10)

## Artykuł 5.

### *CZY WŁASNYM PRZEDMIOTEM MĘSTWA JEST NIEBEZPIECZEŃSTWO ŚMIERCI PONOSZONEJ NA WOJNIE?*

1. Za męstwo czi się głównie męczenników, a ci nie odznaczyli się w sprawach wojennych. Wobec tego męstwo nie polega w swej Istocie na należyтым stosunku do niebezpieczeństwa śmierci grożącej na wojnie.
2. Według Ambrozego<sup>1</sup>), „męstwo dzieli się na wojenne i domowe”. Cycero również stwierdza<sup>2</sup>), że „większość uważa sprawy wojenne za ważniejsze od cywilnych; mniemanie to należy jednak odrzucić, gdyż w rzeczywistości wiele spraw życia cywilnego miało większą wagę i wartość niż wojna”. Otóż, ponieważ im większa sprawa, tym większego domaga się męstwa, przeto męstwo ze swej właściwości nie dotyczy śmierci na wojnie.
3. Celem wojny jest utrzymanie doczesnego pokoju społeczeństwa, zgodnie ze słowami Augustyna: „wojnę toczy się dla pokoju<sup>3</sup>). Otóż nie wydaje się, aby ktoś miał obowiązek narażać się na niebezpieczeństwo śmierci dla doczesnego pokoju społeczeństwa, skoro pokój ten daje sposobność do wielu podłości. Z tego wynika, że cnota męstwa nie polega na podjęciu niebezpieczeństwa śmierci na polu walki. Sprzeciwia się jednak temu stwierdzenie Filozofa<sup>4</sup>), że najwyższym sprawdzianem męstwa jest postawa wobec śmierci na wojnie.

Odpowiedzieć na to należy następująco: jak powiedziano w artykule poprzednim, męstwo umacnia ducha ludzkiego przeciw największym niebezpieczeństwom, a tymi są niebezpieczeństwa śmierci. Ponieważ jednak męstwo jest cnotą, a cnota w swej istocie ma dążenie ku dobru, przeto w konsekwencji człowiek mężny, by osiągnąć dobro, nie uchyla się od niebezpieczeństwa śmierci. Niewątpliwie choroba, burza morska, napad bandytów, czy cokolwiek innego, może grozić komuś niebezpieczeństwem śmierci, które jednak bezpośrednio nie jest spowodowane jego dążeniem do dobra. Natomiast śmierć, grożąca żołnierzowi na wojnie, jest bezpośrednio spowodowana jego dążeniem do osiągnięcia dobra, jako że sprawiedliwa wojna jest obroną dobra społeczeństwa.

Pojęcie „sprawiedliwa wojna” może mieć dwojakie znaczenie: ogólne, dotyczące żołnierzy walczącej armii, oraz Indywidualne, gdy na przykład sędzia lub inna osoba, nawet prywatna, trzyma się wiernie słuszności, pomimo że grozi mlec lub inne niebezpieczeństwo, nawet śmiertelne. Zadaniem cnoty męstwa jest dostarczyć duchowi mocy przeciw niebezpieczeństwom śmierci, spowodowanej wojną powszechną i indywidualną, którą można objąć wspólnym mianem wojny w ogóle. Męstwo zatem dotyczy, jako właściwego sobie przedmiotu, niebezpieczeństwa śmierci na wojnie, branej w ogólnym tego słowa rozumieniu. Jednakże człowiek mężny zachowuje się należycie także we wszystkich innych niebezpieczeństwach śmierci, zwłaszcza że cnota może człowieka narażać na wielorakie niebezpieczeństwa śmierci; na przykład usłużyć choremu przyjacielowi mimo obawy zarażenia się chorobą śmiertelną, podjąć się podróży dla zubożonej sprawy mimo obawy zatonięcia okrętu lub napaści zbójców. (11)

Ad 1. Męczennicy wytrzymują ataki na ich osobę dla dobra najwyższego, którym jest Bóg — dlatego ich męstwo jest tak chwalebne. Ich męstwo jest także męstwem wojennym, stąd św. Paweł pisze o nich<sup>5</sup>): „mężni stali się w wojnie”.

Ad 2. Sprawy społeczności domowej i cywilnej odróżnia się od wojennych, gdy mowa o wojnie w znaczeniu powszechnym. Wszakże również w życiu społecznym może człowiek być narażony na niebezpieczeństwo śmierci, pochodzącej z walki indywidualnej; toteż i tutaj może występować męstwo, brane w ścisłym znaczeniu.

Ad 3. Pokój społeczeństwa jest dobrym sam w sobie i nie staje się złym przez to, że niektórzy używają go źle, gdyż większość ludzi używa go dobrze, a ponadto pokój usuwa sposobność do popełniania wielu bardzo złych występków, a zwłaszcza morderstw, świętokradztw, oraz wielu Innych, szczególnie z dziedziny zmysłowości.

## Artykuł 6.

### *CZY GŁÓWNY AKT MĘSTWA POLEGA NA WYTRZYMANIU?*

1. Cnota dotyczy tego co trudne i dobre<sup>1</sup>). Otóż trudniej jest nacierać niż wytrzymać; wobec tego znoszenie nie jest głównym aktem męstwa.

2. Męstwo oznacza doskonałość władzy. Otóż władza wykazuje większą doskonałość, gdy na coś oddziaływa czynnie, niż gdy tylko opiera się czyjemuś oddziaływaniu. A więc w atakowaniu, a nie w znoszeniu, czyli opieraniu się przed złamaniem. Wobec tego główny akt męstwa polega raczej na ataku niż na oporze.

3. Większa jest odległość między dwoma rzeczami przeciwnymi niż między rzeczą a jej prostym brakiem. Otóż wytrzymanie jest prostym nieulegnięciem wobec bojaźni, podczas gdy nacierający, postępując naprzód, idzie w kierunku przeciwnym do tego, w jakim pcha bojaźń. Ponieważ męstwo ma dostarczyć duchowi najdoskonalszego zwycięstwa nad bojaźnią, dlatego natarcie jest aktem, którym męstwo wyraża się najpełniej.

Przemawia jednak przeciw temu następujące stwierdzenie Filozofa<sup>2</sup>): „jeżeli komu należy się tytuł męznego, to przede wszystkim tym, którzy wytrzymują przeciwności”.

Odpowiedź na to winna być następująca: Jak wyżej powiedziano (art. 3) i jak stwierdza Filozof<sup>3</sup>), męstwo polega więcej na opanowaniu bojaźni niż na pohamowaniu odwagi. Opanowanie bowiem lęku jest trudniejsze, a to dlatego, bo niebezpieczeństwo, wspólny przedmiot zarówno odwagi jak bojaźni, samo przez się poskramia pierwszą, a zwiększa drugą. Otóż natarcie jest aktem, w którym męstwo trzyma na wodzy odwagę, gdy wytrzymanie jest aktem męstwa wynikłym z opanowania obawy. Dlatego też wytrzymanie, czyli niewzruszone trwanie wśród niebezpieczeństw, jest główniejszym niż natarcie aktem męstwa. (12)

Ad 1. Wytrzymanie jest trudniejsze niż nacieranie z trzech powodów:

- a. Nacierający wydaje się być w pozycji silniejszego; wytrzymujący natarcie jest zatem w pozycji słabszego opierającego się silniejszemu, co zawsze jest trudniejsze.
- b. Dla wytrzymującego niebezpieczeństwo jest zagrożeniem odczuwanym bezpośrednio, natomiast dla nacierającego wydaje się ono czymś dopiero możliwym. Trudniej zaś jest opierać się niebezpieczeństwu obecnemu niż możliwemu.

c. Wytrzymanie łączy się z długotrwałością, natomiast nacieranie przeciwnie, może być dokonane nagłym ruchem. Otóż więcej mozółu wymaga długo trwać bez zmian niż poruszać się ku czemuś trudnemu nagłymi posunięciami. Stąd to Filozof mówi4): „niektórzy są pełni ochoty przed niebezpieczeństwem, gdy zaś staną wobec niego, cofają się; mężny postępuje odwrotnie”.

Ad 2. Wytrzymanie łączy się wprawdzie z cierpieniem fizycznym, wszakże do wytrzymania potrzebna jest akcja duszy w kierunku trwania przy dobru z mocą, nie ustępującą przed cierpieniem fizycznym. Otóż, gdy mówimy o cnocie, pod uwagę należy brać nie ciało, lecz duszę.

Ad 3 Ten kto wytrzymuje, nie boi się już obecnej przyczyny bo jaźni, zaś dla nacierającego ta przyczyna jeszcze nie Jest obecną

## Artykuł 7.

### *CZY MĘŻNY DZIAŁA DLA DOBRA POSIADANEJ SPRAWNOŚCI?*

1. Nie wydaje się, by celem aktów dokonywanych przez mężnego miało być dobro posiadanej przezeń cnoty męstwa. Chodzi tu bowiem o działanie, gdzie cel jest pierwszym w zamierzeniu, ale ostatnim w wykonaniu. Otóż akt męstwa jest w porządku wykonania czymś późniejszym w porównaniu do sprawności męstwa. Nie jest więc możliwym, by celem działań mężnego miało być dobro jego sprawności.

2. Augustyn pisze1): „niektórzy ośmielają się zalecać nam cnoty, które miłujemy tylko przez, wzgląd na szczęście wieczne, w ten właśnie sposób”, mianowicie mówiąc, że cnoty te godne są pożądaniam dla nich samych, „a to celem oderwania nas od miłowania tegoż szczęścia. Gdyby nas do tego nakłonili, przestalibyśmy kochać i same cnoty, bo stracilibyśmy miłość szczęścia wiecznego, które powoduje naszą miłość cnót”. Wobec tego akt cnoty męstwa, jak zresztą akty wszystkich innych cnót, winien być dokonywany dla szczęścia, a nie tylko dla wykazania męstwa.

3. I jeszcze pisze Augustyn2): męstwo „Jest to miłość, która z łatwością wszystko znosi dla Boga”. Lecz Bóg nie jest cnotą męstwa, lecz dobrem wyższego rzędu, bo cel musi być czymś lepszym niż prowadzące doń środki. Wobec tego mężny nie działa ze względu na dobro posiadanej sprawności.

Temu sprzeciwia się jednakże stwierdzenie Filozofa3): „mężny widzi w swym męstwie dobro, a zatem cel”.

Odpowiedź winna być następująca. Cel jest dwojaki: najbliższy i ostateczny. Bezpośrednim. (najbliższym) celem każdego działającego jest wprowadzenie w coś drugiego podobieństwa swej Istoty; tak np. ogień za cel swego ogrzewania ma. wprowadzenie swego ciepła w przedmiot ogrzewany, a architekt za cel ma wprowadzenie swej koncepcji w materię tak, by budynek był podobnym do koncepcji. Każde zaś dobro, wynikłe z. celu bliższego, może, jeśli jest zamierzano, być nazwane dalszym celem działającego. Otóż, jak sztuka-technika zaprowadza porządek w materii, tak roztropność w czynach ludzkich. Trzeba więc stwierdzić, że mężny zmierza do wyrażenia podobieństwa swej sprawności w czynie, pragnie bowiem działać jako mężny; to jest jego celem najbliższym. Celem zaś ostatecznym jest dla niego szczęście, czyli Bóg. (13)

Ad 1. Celem zamierzonym przez mężnego nie jest sama cnota męstwa, lecz wprowadzenie jej podobieństwa w akt.

Ad 2 i 3. Mężny nie tylko chce działać mężnie, ale również odnosi to do celu ostatecznego.

### Artykuł 8.

#### *CZY MĘŻNY ZNAJDUJE PRZYJEMNOŚĆ W SWOIM CZYNIE?*

1. Przyjemnym jest działanie dokonywane mocą sprawności zakorzenionej w człowieku do tego stopnia, że staje się jego jakby drugą naturą, na skutek czego działanie jego nie sprawia mu trudności<sup>1</sup>). Otóż, ponieważ działanie człowieka mężnego pochodzi z takiej właśnie sprawności, dlatego mężny odczuwa przyjemność dokonując czynu mężnego.

2. Wyjaśniając słowa listu do Galatów<sup>2</sup>): „owocem Ducha jest miłość, radość i pokój”, mówi Ambroży, że dzieła cnót nazywają się „owocami”, bo „umysł człowieka ożywiają świętą i czystą rozkoszą”. Ponieważ zaś męstwo jest cnotą, więc daje przyjemność.

3. To, co silniejsze zwycięża to, co słabsze. Otóż mężny więcej miłuje dobro cnoty niż własne ciało, które naraża na niebezpieczeństwo śmierci. Zatem radość moralna usuwa ból fizyczny i dlatego cnota męstwa działa w nim z niczym nietłumioną przyjemnością.

Sprzeciwiają się jednak temu słowa Arystotelesa<sup>3</sup>), że mężny w swym czynie „nie zdaje się mieć żadnej przyjemności”.

Odpowiedź na to winna być następująca. Jak zostało stwierdzone wyżej, gdy była mowa o namiętnościach<sup>4</sup>), rozróżniamy dwojaką przyjemność: cielesną, łączącą się z wrażeniami dotykowymi, i duchową, wynikającą z poznania duchowego i towarzyszącą wyłącznie czynom cnót, ponieważ przedmiotem tychże jest dobro moralne. Otóż naczelnym aktem cnoty męstwa jest znoszenie tego, co sprawia duszy smutek; na przykład utrata własnego życia, które cnotliwy miłuje nie tylko jako dobro natury, ale także jako konieczny warunek spełnienia dzieł cnoty, utrata tego, co jest dla życia pożyteczne lub konieczne, lub też ból zadawany ciału, a więc rany, chłostę etc. Człowiek mężny z jednej strony ma powód do radości duchowej, a tym powodem są akty cnoty i to z nich wynika; z drugiej zaś strony powód do bólu, zarówno duchowego, którym jest myśl o utracie życia, jak i fizycznego. Stan ten dobrze wyrażają słowa Eleazara<sup>5</sup>): „Ciężkie znoszę cierpienia ciała; jeśli zaś o duszę chodzi, z bojaźni Twojej chętnie to cierpię”.

Jednakże zmysłowy ból ciała nie pozwala na odczuwanie duchowej radości z cnoty, chyba że wielka obfitość łaski boskiej podniesie duszę ku Bogu, który jest jej radością, mocniej niż ciało zdolne jest ją udręczyć. To zachodziło na przykład w wypadku św. Tyburejusza, który, skazany na chodzenie boso po rozżarzonych węglach, mówił, że ma wrażenie jakoby stąpał po kwiatach róż. Natomiast cnota męstwa chroni rozum przed pochłonięciem go przez ból fizyczny. Radość z cnoty przewyższa smutek duchowy, według miary w jakiej człowiek przekłada dobro cnoty ponad życie ciała i wszystko co do niego należy. Stąd to Filozof mówi<sup>6</sup>): „nie

jest konieczne, by męzny miał przyjemne wrażenia, lecz wystarczy, jeśli nie da się pochłonać smutkowi”.

Ad 1. Władza, która działa lub cierpi bardzo Intensywnie, przeszkadza w czynnościach innej władzy. Dlatego to ból zmysłowy przeszkadza męznemu w odczuwaniu radości duchowej, jaka pochodzi z aktu cnoty.

Ad 2. Przyjemność aktów cnót pochodzi głównie z ich celu, natomiast ze swej istoty akty te są przykre. Zachodzi to szczególnie w wypadku męstwa. Wyraził to dobrze Arystoteles6): „spełnianie aktów cnót nie zawsze jest przyjemne, chyba że się ma na uwadze cel”.

Ad 3. W człowieku męznym radość cnoty wznosi się wyżej i przewyższa ból duszy. Ponieważ jednak ból fizyczny jest silniej odczuwany zmysłowo, a to co doznaje się zmysłami bardziej się narzuca swą bezpośrednią rzeczywistością, ból fizyczny przeważa radość ducha, pochodzącą z dobra, które osiąga cnota. (14)

## Artykuł 9.

### *CZY MĘSTWO WYSTĘPUJE NAJBARDZIEJ W NAGŁYCH NIEBEZPIECZEŃSTWACH ?*

1. Nagłym wydaje się to, co występuje nieoczekiwanie. Otóż Cycero mówi1), że „męstwo polega na wystawieniu się na niebezpieczeństwo i na wytrzymywaniu przeciwności z pełną świadomością”. Zatem nie polega ono głównie na nagłości.

2. Również Ambroży pisze2): „męzny nie chowa głowy w piasek przed niebezpieczeństwem, ale ma nań oczy szeroko otwarte; jest czujny w duchu, przemyśliwuje i przygotowuje się na spotkanie z nim, by później nie musiał sobie wyrzucać: popadłem w to, bo nie przypuszczałem, że coś takiego może się zdarzyć”. Zatem działanie męstwa nie dotyczy nagłości.

3. „Męzny jest dobrej nadziei” — mówi Filozof3). Otóż nadzieja jest oczekiwaniem czegoś, co ma się zdarzyć, a to jest sprzeczne z nagłością. Zatem działanie męstwa nie dotyczy nagłych niebezpieczeństw.

Przeciw temu jednakże przemawia to, co powiedział Arystoteles4), a mianowicie, że „męstwo dotyczy najwięcej nagłych niebezpieczeństw śmierci”.

Według mego zdania, w działaniu męstwa trzeba uwzględnić: po pierwsze, wybór woli; pod tym względem męstwo nie dotyczy nagłych niebezpieczeństw, bo męzny woli mlec czas do namysłu nad mogącymi mu zagrozić niebezpieczeństwami, celem stawienia im oporu lub łatwiejszego ich zniesienia. Określił to trafnie Grzegorz5): „pociski przewidziane są mniej niebezpieczne; podobnie i my łatwiej znosimy złość tego świata, gdy się uzbroimy w tarczę przewidywania”. Po drugie, postawę sprawności męstwa; pod tym względem męstwo wykazuje się przede wszystkim postawą wobec nagłych niebezpieczeństw, co potwierdzają również słowa Filozofa6): „sprawność męstwa objawia się najbardziej w nagłych niebezpieczeństwach”. Sprawność bowiem ma to do siebie, że działa w sposób, w jaki działa natura; stąd najsilniejszym dowodem stałego zakorzenienia sprawności męstwa w duszy jest to, że człowiek znalazłszy się w potrzebie na skutek zagrożenia nagłym niebezpieczeństwem, postępuje według wymogów cnoty bez namysłu. Natomiast człowiek nie posiadający sprawności męstwa może swą duszę przygotować przez

dłuższy namysł do stawienia czoła niebezpieczeństwu. Tego przygotowania używa również mężczyzna, ale o ile ma na to czas. (15)

Odpowiedź na zarzuty jest, w świetle tego co tu powiedziano, zupełnie prosta.

### **Artykuł 10.**

#### *CZY MĘŻNY UŻYWA GNIEWU W SWYM DZIAŁANIU ? (16)*

1. Nie powinno się używać za narzędzie czegoś, czym nie włada się według swej woli. Otóż to zachodzi w wypadku gniewu, gdyż człowiek nie jest władny go wzbudzić i zahamować wtedy i tak, kiedy i jak chce. Jak bowiem stwierdza Arystoteles<sup>1)</sup>, rozbudzona namiętność nie uspokaja się zaraz, skoro człowiek tego chce. Wobec tego mężczyzna nie powinien posługiwać się gniewem w swym działaniu.

2. Skoro ktoś sam sobie wystarcza do dokonania czegoś, nie powinien sobie pomagać czymś, co jest od niego słabsze i mniej doskonałe. Otóż do dokonania męznego czynu wystarcza rozum sam ze siebie, gdy gniew jest tu bezsilny. Stąd Seneka zauważa<sup>2)</sup>, że „rozum własnymi siłami zdolny jest nie tylko do pomysłu, ale i do wykonania. Czyż nie jest głupotą szukanie pomocy w gniewie? Czyż to nie jest tak, jakby rzecz stała. szukała pomocy w niestałej, wierność w wiarołomstwie; a zdrowie w chorobie?” Wobec tego mężczyzna nie powinno używać gniewu do pomocy.

3. Podniętą do czynu męznego dla jednych. jest gniew, a dla innych smutek lub żądza. Arystoteles pisze<sup>3)</sup>, że „dzikie zwierzęta pcha ku niebezpieczeństwu ból, a żądza zapala cudzołożnika wielką śmiałością”. Otóż mężczyzna nie posługuje się do swych czynów pomocą bólu i żądzą, a więc podobnie nie powinno posługiwać się gniewem. Sprzeciwia się temu jednak stwierdzenie Arystotelesa<sup>4)</sup>: „gniew jest pomocnikiem męskich”.

Należy na to powiedzieć co następuje. Co do gniewu i innych namiętności inny pogląd mieli perypatetycy, a inny stoicy. Stoicy uważali, że duch człowieka mądrego, czyli cnotliwego, winien być wolny od gniewu i innych namiętności; perypatetycy zaś, przeciwnie, idąc za myślą Arystotelesa uważali, że cnotliwi mogą mieć gniew i inne namiętności, lecz miarkowane rozumem, choć, być może, różnili się między sobą tylko sposobem ujmowania zagadnienia. Perypatetycy bowiem mianem „namiętności” (*passiones*), określali wszystkie poruszenia zmysłowej władzy dążeń<sup>5)</sup>.

Ponieważ zaś władza dążeń zmysłowych może być nakazem rozumu wprawiona w ruch dla usprawnienia szybkości w działaniu, przeto, twierdzili, cnotliwy powinien posługiwać się gniewem i innymi namiętnościami duszy, według miary określonej rozumem. Natomiast stoicy mianem „namiętności” oznaczali pewne niedyscyplinowane poruszenia zmysłowości; stąd też uważali je za chorobliwe objawy duszy, nie godzące się z cnotą. W świetle tego zatem, co tu; powiedziano, mężczyzna posługuje się w swym działaniu gniewem, lecz opanowanym.

Ad 1. Gniew użyty według wymogów rozumu jest gniewem podporządkowanym nakazom rozumu. Wynikiem tego jest, że człowiek używa. go wtedy i tak, jak chce; przeciwnie jest z gniewem nie miarkowanym przez rozum.

Ad 2. Rozum posługuje się gniewem nie w znaczeniu szukania w nim pomocy, lecz jako narzędziem, podobnie jak posługuje się członkami ciała. Jest rzeczą zrozumiałą, że narzędzie jest czymś mniej doskonałym, niż ten kto się nim posługuje, na przykład:

młot w stosunku do rzemieślnika. Seneka był stoikiem i cytowane słowa skierował przeciw Arystotelesowi.

Ad 3. Męstwo nie używa gniewu do tego ze swych aktów, który polega na znoszeniu; tu wystarcza sam rozum. Używa go natomiast w drugim akcie, a więc w natarciu. Używa zaś gniewu raczej niż innych namiętności, ponieważ właściwością gniewu jest godzenie w rzecz zasmucającą, i tym właśnie bezpośrednio współdziała z męstwem w akcie natarcia. Smutek natomiast, przeciwnie, sam ze siebie poddaje się czynnikowi szkodzącemu; ale ubocznie może pomagać w natarciu, przez to że wzbudza gniew, albo tym, że ktoś stawia czoło niebezpieczeństwu, właśnie by się ze smutku uwolnić. Podobnie jest z żądzą. Ze swej istoty dąży ona ku dobru polegającemu na przyjemności, a nadstawianie się na niebezpieczeństwa jest z tym sprzeczne. Lecz i żądza może czasem pchać człowieka do uderzenia w niebezpieczeństwo, jeśli mianowicie ktoś woli narazić się na nie niż pozbawić się przyjemności. Dlatego to Arystoteles wyraża się<sup>6)</sup>, że wśród rodzajów męstwa wynikających z namiętności „najbardziej naturalne wydaje się być męstwo pochodzące z gniewu; i jeśli takie męstwo jest przemyślane i uzasadnione, jest ono prawdziwą cnotą”.

## Artykuł 11.

### *CZY MĘSTWO JEST CNOTĄ KARDYNALNĄ?*

1. Wydaje się, że nie jest, ponieważ ma największe powinowactwo z gniewem, a ani gniew ani odwaga, która jest przedmiotem męstwa, nie są namiętnościami głównymi.
2. Cnota kieruje człowieka ku dobremu, natomiast męstwo nie kieruje człowieka bezpośrednio ku temu co dobre, ale ku temu co złe, a więc ku znoszeniu niebezpieczeństw i trudów, jak mówi Cyцерo<sup>1)</sup>. Wobec tego męstwo nie jest cnotą kardynalną.
3. Cnota kardynalna dotyczy spraw, około których głównie obraca się życie ludzkie, tak jak drzwi obracają się na zawiasach („cardo-zawias”). Otóż męstwo dotyczy niebezpieczeństw śmierci, które w życiu ludzkim występują rzadko. Dlatego cnoty męstwa nie można uważać za cnotę kardynalną, czyli główną. Wbrew tym zdaniom, wyliczają męstwo między czterema cnotami kardynalnymi, czyli głównymi: Grzegorz<sup>2)</sup>, Ambroży<sup>3)</sup>, i Augustyn<sup>4)</sup>.

Odpowiadam, że należy na to patrzeć następująco. Jak już powiedziano gdzie indziej<sup>6)</sup>, cnotami kardynalnymi czyli głównymi są te, w których szczególnie skupiają się cechy, jakimi odznaczają się wszystkie cnoty w ogóle. Jedną zaś spośród cech, będących wspólnym warunkiem każdej cnoty, jest moc działania<sup>6)</sup>, i ta właśnie cecha występuje w całej wspaniałości w męstwie, bo przecież ktoś, kto trwa mocno, nie upadając i nie wycofując się przed przeciwnością, zasługuje na tym większą chwałę, im większa jest gwałtowność nacisku. Otóż dwojaki może być nacisk na człowieka, by go odciągnąć od wskazanej przez rozum powinności: od strony dobra, które sprawia przyjemność, i od strony zła, które sprawia ból. Jednakże nacisk ze strony bólu ciała ma na to wpływ silniejszy, gdyż, jak mówi Augustyn<sup>7)</sup>: „nie ma takiego, kto by nie unikał bólu bardziej niżby pożądał rozkoszy. Czyż bowiem nie widzimy, że najdziksze nawet zwierzęta odstrasza od największej rozkoszy obawa przed cierpieniem?” Spośród zaś cierpień i niebezpieczeństw najsilniej pobudzają do lęku te, które



prowadzą do śmierci — i wpośród tych właśnie mężny zachowuje mocną postawę. Dlatego męstwo jest cnotą kardynalną.

Ad 1. Odwaga i gniew nie są pomocne męstwu w jego akcie pierwszorzędnym i stanowiącym o jego zalecie, to jest w akcie znoszenia, którym mężczyzna poskramia bojaźń, będącą, jak powiedziano wyżej<sup>8</sup>), namiętnością główną.

Ad 2. Cnota ma za przedmiot dobro moralne, które należy obronić przed atakami ze strony zła. Te zaś są przedmiotem męstwa, jako przeciwności, z którymi męstwo walczy; natomiast dobro moralne jest celem, który męstwo ochrania.

Ad 3. Jest prawdą, że człowiek nieczęsto napotyka się na niebezpieczeństwo śmierci, ale sposobności do tego mogą zająć, gdy ktoś ma odwagę je wywołać, na przykład gdy ktoś czyni sobie śmiertelnych wrogów przez swą uczciwość i pełnienie dobra.

## Artykuł 12.

### *CZY MĘSTWO PRZEWYŻSZA INNE CNOTY ?*

1. Zdaje się, że tak, ponieważ, jak się wyraża Ambroży<sup>1</sup>): „męstwo wznosi się, jako wyższe, ponad inne cnoty”.

2. Przedmiotem cnot jest to, co trudne i zarazem dobre<sup>2</sup>). Otóż przedmiot męstwa jest najtrudniejszy, a wobec tego męstwo jest największe spośród cnot.

3. Osoba ludzka ma większą godność niż rzecz, która do niej należy. Otóż męstwo dotyczy ludzkiej osoby, którą mężczyzna naraża dla dobra cnoty na niebezpieczeństwo śmierci; natomiast sprawiedliwość i inne cnoty moralne dotyczą rzeczy zewnętrznych. Wobec tego męstwo zajmuje wśród cnot moralnych miejsce szczególne.

4. Wszakże Cycero jest innego zdania mówiąc<sup>3</sup>): „Najjaśniej okazuje cnota swój blask w sprawiedliwości, która nadaje swe imię dobrym ludziom”, a wobec tego jest większą cnotą niż męstwo.

5. Zaś Arystoteles mówi<sup>4</sup>): „Z konieczności największe są te cnoty, które są najbardziej pożyteczne dla drugich.” Otóż szczodrobliwość wydaje się przynosić więcej pożytku niż męstwo, a więc jest większą niż męstwo cnotą.

Moje stanowisko w tej sprawie jest następujące: Jak to wyraża Augustyn<sup>5</sup>): „wśród rzeczy, o których wielkości nie stanowi rozmiar, te są większe, które są lepsze”. Stąd między cnotami ta jest większa, która jest lepsza. Otóż dobro człowieka, to dobro rozumu<sup>6</sup>). (16A) Dobro to zaś ma w sobie roztropność ze swej natury, będąc ze swej istoty doskonałością rozumu. Natomiast sprawiedliwość dobro to wprowadza w czyn, jako. że jej zadanie polega na zaprowadzeniu we wszystkich sprawach ludzkich porządku wskazanego przez rozum. Zaś inne cnoty dobro to utrzymują przez poskramianie namiętności, by człowieka nie odwiodły od powinności. Spośród nich szczególną rolę spełnia męstwo, ponieważ bojaźń przed śmiercią jest przyczyną najbardziej mogącą odciągnąć. od dobra rozumu (dobra moralnego). Następne Idzie umiarkowanie, bo przyjemności dotyku są głównymi wśród innych wrogami dobra moralnego. Otóż być czymś w swej istocie jest czymś więcej niż to czynić; oraz: coś czynić jest czymś więcej niż to chronić przez usuwanie przeszkód. W tym ma swe uzasadnienie porządek cnot kardynalnych: pierwszą jest roztropność, drugą sprawiedliwość, trzecią męstwo, czwartą umiarkowanie. Po tych idą inne cnoty.

Ad 1. Ambroży stawia męstwo na czele dla jego użyteczności powszechnej, zarówno w sprawach wojennych jak i w życiu cywilnym. Dlatego podany cytat poprzedza słowami: „teraz zajmiemy się męstwem, które, jako wyższe niż inne cnoty, dzieli się na męstwo w sprawach wojennych i na męstwo w sprawach domowych”.

Ad 2. Istota cnoty bardziej polega na dobru niż na trudności. Dlatego cnoty mierzy się więcej względem dobra niż względem trudności.

Ad 3. Człowiek nie naraża swej osoby na niebezpieczeństwo inaczej, jak dla zachowania sprawiedliwości. Stąd Ambroży mówi<sup>7)</sup>: „męstwo bez sprawiedliwości płodzi bezeceństwo; im większe, tym skorsze do nękania słabszego”.

Ad 4. Godzimy się.

Ad 5. Szczodrośliwość jest pożyteczna przez to, że prowadzi do partykularnych dobrych uczynków; natomiast użyteczność męstwa rozciąga się na wszystko, co dotyczy zachowania całego porządku sprawiedliwości. Dlatego to Arystoteles stwierdza<sup>8)</sup>, że „sprawiedliwi i mężni są najwięcej lubiani, ponieważ zarówno w wojnie jak w pokoju przynoszą najwięcej pożytku”.

## ZAGADNIENIE 124.

### MĘCZEŃSTWIE. (17)

Następnie należy zastanowić się nad męczeństwem, co omówimy w czterech punktach:

1. Czy męczeństwo jest aktem cnoty?,
2. Jakiej cnoty jest aktem?,
3. O doskonałości aktu męczeństwa,
4. Czy śmierć należy do istoty męczeństwa?
5. Przyczyny, pobudki aktu męczeństwa.

### Artykuł 1.

#### *CZY MĘCZEŃSTWO JEST AKTEM CNOTY?*

1. Wydaje się, że męczeństwo nie jest aktem cnoty. Każdy bowiem akt wtedy jest aktem cnoty, kiedy jest aktem własnowolnym. Otóż męczeństwo czasem nie jest aktem własnowolnym, jak na przykład w wypadku dzieci pomordowanych przez Heroda za Chrystusa, o których Hilary pisał), iż „przeszły do wiecznej radości dzięki chwalebności męczeństwa”. Zatem męczeństwo nie jest aktem cnoty.

2. Co jest niedozwolone, nie jest aktem cnoty. Otóż zabić siebie jest niedozwolone<sup>2)</sup>, a jednak w ten sposób ponieśli niektórzy męczeństwo; Augustyn bowiem pisze<sup>3)</sup>, iż „pewne święte niewiasty z czasów prześladowań, chcąc uniknąć zgwałcenia rzuciły się do rzeki, zadając sobie w ten sposób śmierć, a ich męczeństwo Kościół katolicki czci uroczyście”. A więc męczeństwo nie jest aktem cnoty.

3. Samorzutne dokonanie aktu cnoty jest rzeczą chwalebną. Natomiast, jeśli chodzi o męczeństwo, czyż nie jest ono raczej zarozumiałym i lekkomyślnym narażaniem się na niebezpieczeństwo? Nie jest zatem aktem cnoty.

Przeciw temu przemawia jednak fakt następujący: błogosławieństwo, które jest nagrodą obiecaną tylko za akty cnót, jest obiecanie za męczeństwo: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie”<sup>4</sup>). A więc męczeństwo jest aktem cnoty.

Moje zdanie co do tego jest następujące. Jak to wyżej zostało stwierdzone<sup>5</sup>), cnota ma zabezpieczyć człowieka w dobru rozumu. Dobro, rozumu zaś polega na prawdzie, jako jego własnym przedmiocie i na sprawiedliwości, jako wyniku przezeń spowodowanym<sup>6</sup>). Otóż do istoty męczeństwa należy sprawienie w kimś, by wbrew atakom prześladowców trwał niewzruszenie w prawdzie i sprawiedliwości. Stąd jasne jest, że męczeństwo jest aktem cnoty. (18)

Ad 1. Niektórzy dowodzili, że owym dzieciom zostało przyspieszone użycie rozumu i woli w sposób cudowny, tak że męczeństwo poniosły jako świadome i wolne. Ponieważ jednak takie przypuszczenie nie znajduje potwierdzenia w Piśmie św.. dlatego lepiej jest założyć, że chwałę męczeństwa, którą inni wysługują aktem swej woli, one otrzymały z łaski Boga. Wylanie bowiem krwi dla Chrystusa zastępuje Chrzest. Stąd też, jak w dzieciach ochrzczonych działa zasługa Chrystusa, by otrzymały chwałę przez łaskę chrztu, tak w owych dla Chrystusa pomordowanych dzieciach działa zasługa męczeństwa Chrystusa, by osiągnęły palmę męczeństwa. W związku z tym Augustyn w jednym z kazań na uroczystość Epifanii, tak do nich przemawia<sup>7</sup>): „Ten tylko będzie powątpiewał o waszej chwale cierpienia za Chrystusa, kto uważa, iż dzieciom nie pomaga również chrzest Chrystusowy. Nie miałyście wystarczającego wieku, by wierzyć w cierpiącego Chrystusa; wszakże miałyście ciało, na którym wytrzymałyście mękę, jaką i Chrystus miał odcierpieć”.

Ad 2. Na zarzut ten trzeba odpowiedzieć słowami tegoż Augustyna<sup>8</sup>): „jest możliwe, iż niektóre z tych miarodajnych świadectw przekonały boski autorytet Kościoła do takiego czczenia tych świętych niewiast”.

Ad 3. Nakazy prawne dotyczą aktów cnót. Stwierdzono jednak wyżej<sup>9</sup>), że niektóre przykazania prawa bożego domagają się nie natychmiastowego działania, lecz gotowości, ducha, by mianowicie człowiek miał usprawnienie gotowości dokonania tego co trzeba, jeśli okoliczności tego wymagają. Również niektóre przykazania nakazują akty cnót w znaczeniu gotowości ducha, by, skoro zajdzie dany wypadek, człowiek postąpił jak należy. To stosuje się zwłaszcza do męczeństwa, które polega na należywym wytrzymaniu niesłusznie zadanych mąk. Człowiek nie powinien stwarzać sposobności dla krzywdzącego postępowania wobec niego; lecz skoro ktoś, nie sprowokowany, postępuje wobec niego niesprawiedliwie, winien to znieść z równowagą ducha.

## **Artykuł 2.**

### *CZY MĘCZEŃSTWO JEST AKTEM MĘSTWA ?*

1. Zdaje się, iż męczeństwo nie jest aktem męstwa. Greckie słowo „martyr” oznacza bowiem świadka, zaś świadectwo daje się wierze Chrystusa, stosownie do słów Dziejów Apostolskich<sup>1</sup>): „Będziecie mi świadkami w Jeruzalem...”, a Maksymin mówi w jednej ze swych mów<sup>2</sup>): „Matką męczeństwa jest katolicka wiara, którą wybitni zapaśnicy stwierdzili własną krwią.”

2. Czyn chwalebny pochodzi z tej cnoty, która doń skłania, która w tym akcie znajduje swój zewnętrzny wyraz i bez której akt ten jest bezwartościowy. Otóż do męczeństwa skłania szczególnie miłość, co w jednej ze swych mów wyraża Maksymin w słowach<sup>3</sup>): „Miłość Chrystusowa zwyciężyła w Jego męczennikach”. Uzewnętrznia się też miłość najczęściej przez akt męczeństwa, zgodnie ze słowami Ewang. Jana<sup>4</sup>): „większej nad tę miłości nikt nie ma, aby kto duszę swoją położył za przyjaciół swoich”. Również bez miłości męczeństwo jest bezwartościowe, zgodnie ze słowami I Listu do Koryntian<sup>6</sup>): „choćbym wydał ciało swoje tak, iżbym gorzał, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże”. Męczeństwo zatem jest aktem raczej miłości niż męstwa.

3. Augustyn mówi w pewnej mowie o św. Cyprianie<sup>6</sup>): „Czcic uroczyściami męczennika jest łatwo, natomiast naśladować jego cnotę i cierpliwość jest rzeczą wielką”. Otóż, gdy się chwali akt jakiejś cnoty, chwali się zwłaszcza cnotę, z której akt pochodzi. Męczeństwo zatem jest aktem raczej cierpliwości niż męstwa. Przeciw temu przemawia jednak to, co Cyprian mówi w liście do męczenników i wyznawców<sup>7</sup>): „O błogosławieni męczennicy, jakichże słów mam użyć na waszą pochwałę? O żołnierze przemocni, jakże opisać siłę waszych serc?” Otóż, ponieważ podstawą pochwał jest cnota dokonywująca aktu, przeto męczeństwo jest aktem męstwa.

Moim zdaniem, jak to było powiedziane w art. 1 i następnych zagadnienia poprzedniego, zadaniem męstwa jest umocnić człowieka w dobru cnoty, zwłaszcza przeciw niebezpieczeństwu, a głównie przeciw niebezpieczeństwu śmierci, zwłaszcza zaś przeciw niebezpieczeństwu grożącemu w walce. Jasnym zaś jest, że męczeństwo bardzo trwale umacnia człowieka w dobru cnoty, tak że nie porzuca on wiary i sprawiedliwości z powodu grożącego niebezpieczeństwa śmierci, które po-nadto zagraża ze strony wydającego swego rodzaju walkę prześladowcy. Dlatego Cyprian w jednej ze swych mów wyraża się<sup>7</sup>): „Mnóstwo obecnych patrzy 2 podziwem na męczeńskie zmagania i na służby Chrystusa trwające w boju głosem swobodnym, umysłem niezamąconym, boską siłą”. Tak więc jasne jest, że męczeństwo jest aktem męstwa i dlatego Kościół wyraża się o męczennikach: „Byli mężnymi w boju”.

Ad 1. W akcie męstwa należy wziąć pod uwagę dwa elementy: dobro, w którym mężczyzna jest umocniony — i to jest celem męstwa, oraz nieustępliwość wobec przeciwności na drodze w osiągnięciu tego dobra — i na tym polega istota męstwa. I jak męstwo cywilne wzmacnia ducha człowieka w sprawiedliwości ludzkiej, dla zachowania której wytrzymuje niebezpieczeństwo śmierci, tak męstwo wlane przez łaskę umacnia ducha człowieka w dobru „sprawiedliwości Bożej”, która jest „przez wiarę w Jezusa Chrystusa”, jak mówi List do Rzymian<sup>9</sup>). Tak więc męczeństwo ma się do wiary jak środek do celu, w którym człowieka utrwała, a do męstwa ma się jak do swego bezpośredniego źródła.

Ad 2. Miłość skłania do aktu męczeństwa jako pobudka pierwsza i naczelna, jako siła nakazująca akt męczeństwa; natomiast męstwo skłania jako pobudka bezpośrednia i jako siła, która dokonuje męczeństwa — dlatego jest ono dowodem i wyrazem obojga. Wartość zasługującą ma od miłości — jak zresztą każdy akt cnotliwy; dlatego bez miłości męstwo jest bez wartości.

Ad 3. Jak powiedziano w zagadnieniu poprzednim (art. 6), pierwszorzędnym aktem męstwa jest wytrzymanie, a drugorzędnym natarcie; męczeństwo jest aktem

wytrzymałości. A ponieważ w tym pierwszorzędny akcie, a więc w wytrzymaniu, pomaga męstwu cierpliwość, przeto męczennikom zalecana jest, równocześnie z męstwem, cierpliwość.

### Artykuł 3.

#### *CZY MĘCZEŃSTWO JEST AKTEM NAJWIĘKSZEJ DOSKONAŁOŚCI?*

1. Wydaje się, że męczeństwo nie jest czynem najdoskonalszym. Ten bowiem czyn zda się być doskonałym, który jest zalecony radami ewangelicznymi, a nie podpada pod nakaz jako konieczny warunek zbawienia. Otóż męczeństwo wydaje się być konieczne do zbawienia, ponieważ Apostoł mówi w Liście do Rzymian1): „sercem wierzy się ku sprawiedliwości, a ustami dzieje się wyznanie ku zbawieniu”, a Jan mówi w swym pierwszym Liście2), że „i my powinniśmy kłaść dusze nasze za braci”. Zatem męczeństwo nie jest wyrazem doskonałości.

2. Wydaje się być czymś doskonalszym oddanie Bogu swej duszy przez posłuszeństwo niż danie Bogu swego ciała przez męczeństwo, co Grzegorz potwierdza w słowach3): „posłuszeństwo jest pierwsze niż jakakolwiek ofiara”. Zatem męczeństwo nie jest czynem najwyższej doskonałości.

3. Pomóc bliźniemu w wytrwaniu w dobrym jest czynem lepszym niż sprawić to samo w sobie, gdyż dobro narodu jest większego znaczenia niż dobro jednego człowieka4). Otóż kto ponosi męczeństwo, korzysta sam, kto zaś naucza staje się użytecznym dla wielu. Wobec tego dzieło uczenia i kierowania podwładnymi jest doskonalsze niż; czyn męczeństwa.

Przeciw temu przemawia wszakże to, że Augustyn5) wyżej stawia męczeństwo niż dziewictwo, które przecież należy do doskonałości. Stąd nasuwa się wniosek, iż męczeństwo jest najwyższymi wyrazem doskonałości.

Moje stanowisko w tej sprawie jest następujące. O danym akcie cnoty można mówić biorąc pod uwagę sam akt, ze względu na jego stosunek do cnoty, z której bezpośrednio pochodzi. Z tego punktu widzenia męczeństwo, które polega na poniesieniu śmierci w sposób powinny, nie może być najdoskonalszym spośród aktów cnot, ponieważ poniesienie śmierci nie jest czymś samo w sobie chwalebnym, lecz jest takim tylko o ile służy jakiemuś dobru polegającemu na akcie cnoty, na przykład wiary lub miłości Boga; stąd akt tej cnoty, będąc celem męczeństwa, jest doskonalszy.

Można jednak patrzeć na akt cnoty ze względu na jego związek z motywem pierwszym, którym jest miłość włana; i ta właśnie miłość stanowi, że dany akt należy do doskonałości życia, ponieważ, jak mówi Apostoł w Liście do Kolosan6), „miłość jest związką doskonałości”. Otóż, męczeństwo, więcej niż wszystkie inne akty cnotliwe, wykazuje doskonałość miłości, gdyż człowiek tym okazuje, że coś bardziej miłuje, że porzuca dlań rzecz bardzo skądinąd miłowaną, a wybiera znośnięcie rzeczy zniechęcającej; jest zaś jasnym, że spośród wszystkich dóbr obecnego życia człowiek najwięcej miłuje samo życie i, przeciwnie, najbardziej nienawidzi samej śmierci, zwłaszcza .gdy jest połączona z bólem tortur cielesnych, których „bo jaźń nawet zwierzęta odstrasza od największych choćby rozkoszy”, jak to wyraża Augustyn7). Z tego jasno wynika, że spośród wszystkich innych czynów ludzkich męczeństwo jest najdoskonalsze w swym rodzaju, gdyż jest znakiem największej

miłości, zgodnie ze słowami Ewang. Jana8): „większej nad tę miłości nikt nie ma, aby kto duszę swą położył za przyjaciół swoich”.

Ad 1. Każdy doskonały czyn zalecony radami ewangelicznymi, w pewnych wypadkach jest nakazany jako konieczny do zbawienia, co stwierdza Augustyn mówiąc9), że człowiek ma konieczny obowiązek zachować wstrzemięźliwość podczas nieobecności lub choroby żony. Dlatego nie sprzeciwia się doskonałości męczeństwa okoliczność, że ktoś musi ponieść męczeństwo jako konieczny warunek zbawienia; są bowiem wypadki, w których poniesienie męczeństwa nie jest do zbawienia konieczne, co zachodziło u tych męczenników, którzy z gorliwości dla wiary i z miłości dla braci oddali się na męczeństwo własnowolnie. Jeśli zaś chodzi o przykazania, o których mowa w zarzucie, to należy je rozumieć jako odnoszące się do gotowości duchowej na poniesienie męczeństwa.

Ad 2. Męczeństwo zawiera w sobie najwyższy szczyt posłuszeństwa, a więc posłuszeństwo aż do śmierci, co czytamy w Liście Pawła do Filipenzów o Chrystusie 10), że „stał się posłusznym aż do śmierci”. Stąd męczeństwo w swej istocie jest doskonalsze niż posłuszeństwo jako takie.

Ad 3. Argument ten dotyczy męczeństwa w jego akcie własnym, który, sam w sobie, nie stoi wyżej niż akty innych cnót, podobnie jak męstwo nie jest cnotą wybitniejszą niż inne.

#### **Artykuł 4.**

#### *CZY ŚMIERĆ NALEŻY DO ISTOTY MĘCZEŃSTWA ?*

1. Wydaje się, że śmierć nie należy do istoty męczeństwa. Mówi bowiem Hieronim1): „Zupełnie prawdziwym byłoby, gdybym powiedział, że Boga Rodzicielka była męczenniczką, choć koniec Jej życia był spokojny”. Zaś Grzegorz mówi2):

„Chociaż żyjemy w czasach wolnych od prześladowań, to jednak w naszym spokoju mamy sposobność do męczeństwa; ponieważ, choć miecz nie ścina nam głów, wszakże mieczem ducha zabijamy tkwiące w umyśle pragnienia cielesne”. Zatem męczeństwo może być i bez kaźni śmierci.

2. Ponadto czytamy, że niektóre niewiasty poniosły chwalebny śmierć, by ocalić dziewictwo ciała, z czego wydaje się nasuwać wniosek, że dziewictwo ciała jest ważniejsze niż; cielesne życie. Otóż zdarzyło się, że niekiedy samo dziewictwo było odrzucone lub jego porzucenie było zamierzone, jako znak wyznania wiary chrześcijańskiej, czego przykładem są Agnieszka i Łucja. Wydaje się więc, że męczeństwem raczej trzeba nazwać utratę dziewictwa dla wiary Chrystusowej niż równoczesną utratę życia; stąd Łucja wyraziła się: „Jeżeli mię pogwałcisz wbrew mej woli, czystość moja godna będzie podwójnej nagrody”.

3. Męczeństwo jest aktem męstwa; zaś, według Augustyna3), do męstwa należy nie bać się nie tylko śmierci, lecz i wszelkich innych przeciwności. Otóż, oprócz śmierci, wiele jest przeciwności, które można znosić dla wiary Chrystusowej, jak więzienie, wygnanie, konfiskata majątku, jak to wynika z Listu św. Pawła do Hebrajczyków4); dlatego też czcimy męczeństwo papieża Marcelina, który przecieź umarł w więzieniu. Stąd poniesienie kary śmierci nie jest koniecznym warunkiem męczeństwa.

4. Męczeństwo jest aktem zasługującym<sup>5</sup>). Otóż aktu zasługującego nie można dokonać po śmierci, lecz przed nią; a wobec tego śmierć nie jest wymagana do istoty męczeństwa.

Temu sprzeciwiają się jednakże słowa wypowiedziane w jednej z mów Maksyma o Męczennikach<sup>6</sup>): „Oto ten, który żyjąc bez wiary byłby pokonanym, stał się zwycięzcą przez śmierć za wiarę”.

Według mego zdania męczennik, to jakby świadek wiary chrześcijańskiej, (patrz artykuł 2), która, zgodnie z tym co jest powiedziane w 11 r. Listu do Hebrajczyków 7), daje nam wartości niewidzialne, kosztem porzucenia widzialnych. Męczeństwo zatem domaga się od człowieka, by wykazał swą wiarę czynem; bo, by dojść do dóbr przyszłych i niewidzialnych, odrzuca wszystkie dobra obecne. Zatrzymując zaś życie doczesne, człowiek nie wykazuje czynem swej pogardy dla dóbr cielesnych, gdyż ludzie zazwyczaj raczej porzucają krewnych i cały posiadany majątek, a nawet wolą znosić bólesci cielesne, byle utrzymać się przy życiu. Dlatego też szatan argumentował, gdy chodziło o Hioba: „Skórę za skórę i wszystko co ma człowiek da za duszę swoją”<sup>8</sup>), to znaczy za cenę życia cielesnego. Dlatego też warunkiem pełnego męczeństwa jest podjęcie śmierci za Chrystusa.

Ad 1. Poważni ci autorowie, oraz inni, mówiąc o męczeństwie w takim rozumieniu, nie mówią o męczeństwie ścisłym, lecz przenośnym.

Ad 2. Jeśli chodzi o niewiastę, która utraciła nieskazitelność cielesną lub na jej utratę została skazana z racji wiary chrześcijańskiej, to ludzie nie mają pewności, czy przyjęła ją z motywu miłości chrześcijańskiej wiary, czy też z pogardy dla cnoty czystości; dlatego utrata dziewictwa nie stanowi u ludzi wystarczającego świadectwa wiary i nie jest właściwym męczeństwem. Wszakże Bóg, który zna wnętrza serc<sup>9</sup>), utratę dziewictwa może nagrodzić w sposób wyrażony przez św. Łucję.

Ad 3. Jak wyżej powiedziano<sup>10</sup>), męstwo głównie dotyczy niebezpieczeństwa śmierci, zaś wszystkiego innego w związku z tym; zatem i męczeństwem, w ścisłym rozumieniu, nie jest samo znoszenie więzienia, wygnania lub zrabowania majątku, chyba że to doprowadziło do śmierci.

Ad 4. Zasługę męczeństwa zdobywa się nie po dokonanej akcji zgonu, lecz pochodzi ona z wolnego przyjęcia śmierci i znoszenia tego, z zadania czego wynika śmierć.

Otóż mogą zajść wypadki, że ktoś przeżyje zadane mu śmiertelne rany lub jakiegokolwiek udreki zdolne zniszczyć życie, zadawane mu, a przez niego dobrowolnie znoszone dla Chrystusa, i żyje jeszcze długo potem. W tych wypadkach tytuł i zasługę męczeństwa zdobywa człowiek już w czasie cierpienia mąk.

## Artykuł 5.

### *CZY PRZYCZYNĄ MĘCZENSTWA JEST TYLKO WIARA?*

1. Wydaje się, że przyczyną męczeństwa jest tylko wiara. Powiedziano bowiem w I Liście św. Piotra 1): „żaden z was niechaj nie cierpi jako mężobójca, albo złodziej...; jeśli zaś jako chrześcijanin, niech się nie wstydzi, ale niech chwali Boga za to imię”. Otóż chrześcijaninem jest ktoś przez to, że trzyma się wiary Chrystusowej; wobec tego sama tylko wiara jest przyczyną chwały z męczeńskiego cierpienia.

2. Męczennik znaczy to samo co świadek, zaś świadectwo daje się tylko prawdzie. Otóż nie nazywamy kogoś męczennikiem za danie świadectwa byle jakiej prawdzie, lecz tego tylko, kto daje świadectwo prawdzie Bożej; śmiesznym bowiem byłoby nazywać męczennikiem tego, kto umarł za wyznanie prawdy matematycznej lub prawdy z innej dziedziny wiedzy. Wobec tego sama tylko wiara jest przyczyną męczeństwa.

3. Spomiędzy dzieł cnotliwych te wydają się większe, które służą dobru powszechnemu, gdyż, jak pisze Filozof<sup>2</sup>), dobro narodu jest większym dobrem niż dobro jednego człowieka. Gdyby więc przyczyną męczeństwa miało być cokolwiek innego niż wiara, za męczenników powinnyby uchodzić przede wszystkim ci, którzy oddali życie w obronie rzeczypospolitej, czego jednak Kościół nie uznaje, nie oddając publicznej czci, jako męczennikom, żołnierzom poległym w słusznej wojnie. A więc sama tylko wiara wydaje się być przyczyną męczeństwa.

Temu jednak sprzeciwia się to, co jest powiedziane w Ewang. Mateusza<sup>3</sup>):

„Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości”, a co, według Glossatora, odnosi się do męczeństwa. Otóż do sprawiedliwości należy nie tylko wiara, lecz również inne cnoty. Wobec tego również inne cnoty mogą być przyczyną męczeństwa.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Męczennicy są świadkami (patrz art. poprz.), ponieważ przez swoje cierpienia fizyczne, znoszone aż do śmierci, dali świadectwo prawdzie, nie jakiegokolwiek, lecz prawdzie „wiodącej do pobożności”<sup>4</sup>) danej nam przez Chrystusa; stąd też męczennicy Chrystusa uważani są za Jego świadków. Otóż tą prawdą jest prawda wiary, wobec czego prawda wiary jest tą przyczyną, która powoduje każde męczeństwo.

Wszakże w prawdę wiary należy nie tylko wierzyć w sercu, lecz również należy ją wyrażać zewnątrz, co dokonywane jest zarówno słowami, którymi ktoś wyznaje swą wiarę, jak również, czynami, którymi człowiek pokazuje, że ma wiarę, stosownie do słów Listu św. Jakuba<sup>5</sup>): „ja tobie pokażę wiarę moją z uczynków”. W związku z tym powiedziano o niektórych w Liście do Tytusa<sup>6</sup>): „Utrzymują (w słowach), że Boga znają, lecz uczynkami się zapierają”. Dlatego dzieła, wszystkich cnót, jeśli odnoszą się do Boga, są, pewnymi wyznaniem wiary, przez którą staje się nam zrozumiałe, że Bóg dzieł tych od nas żąda. i za nie nas nagradza i, jeśli są takimi, mogą być przyczyną męczeństwa. Stąd to Kościół czci męczeństwo Jana Chrzciciela, który poniósł śmierć nie za to, że się nie wyparł wiary, lecz za to, że zganił cudzołóstwo.

Ad 1. Chrześcijaninem jest ten, kto jest Chrystusów. Chrystusowym zaś jest ktoś nie tylko stąd, że ma wiarę Chrystusową, lecz również stąd, że kierując się Duchem Chrystusa, podejmuje się dokonywania dzieł cnót, zgodnie z Listem do Rzymian<sup>7</sup>): „jeśli kto Ducha Chrystusowego nie ma, ten nie jest jego”; jak również stąd, że, według wzoru Chrystusa, nie żyje dla grzechu, zgodnie z Listem do Galatów<sup>8</sup>): „którzy są Chrystusowi, ciało swe ukrzyżowali z namiętnościami i pożądliwościami”. Dlatego cierpi jako chrześcijanin nie tylko ten, kto cierpi za ustne wyznanie wiary, lecz każdy, kto cierpi za spełnienie każdego dobrego czynu dla Chrystusa i za uniknięcie każdego grzechu dla Chrystusa, gdyż to należy do wyznania wiary. (19)

Ad 2. Prawda wszelkich innych nauk nie należy do czci Boga, dlatego nie jest prawdą religijną i dlatego jej wyznanie nie może być uważane za bezpośrednią przyczynę



męczeństwa. Ponieważ jednak każde kłamstwo jest grzechem, Jak o tym powiedziano wyżej<sup>9</sup>), dlatego unikanie kłamstwa przeciw jakiegokolwiek prawdzie może być przyczyną męczeństwa, jako że kłamstwo jest wykroczeniem przeciw prawu Bożemu. Ad 3. Dobro rzeczypospolitej zajmuje wysokie miejsce wśród dóbr ludzkich; wszakże dobro boże, będące właściwą przyczyną męczeństwa, jest większe niż dobro ludzkie. Ponieważ Jednak dobro ludzkie może stać się dobrem bożym, mianowicie kiedy zostanie odniesione do Boga, dlatego jakiegokolwiek dobro ludzkie może stać się przyczyną męczeństwa ze względu na odniesienie do Boga i związek z nim. (20)

## ZAGADNIENIE 125.

### O BOJAŻLIWOŚCI. (21)

Z kolei trzeba zastanowić się nad przeciwnymi męstwu wadami; najpierw nad bojaźliwością, następnie nad brakiem obawy, a w końcu nad przesadną śmiałością. Zagadnienie bo jaźni zbadamy w czterech aspektach: 1. Czy bojaźliwość jest grzechem? 2. Czy jest przeciwstawieniem męstwa? 3. Czy jest grzechem śmiertelnym? 4. Czy z grzechu zwalnia lub go pomniejsza?

#### Artykuł 1.

### *CZY BOJAŻLIWOŚĆ JEST GRZECEM ?*

1. Wydaje się, że bojaźliwość nie jest grzechem. Bojaźń bowiem jest jedną z namiętności<sup>1</sup>). Otóż, jak to wynika z Arystotelesa<sup>2</sup>), nikogo nie chwali lub nie gani się z powodu namiętności. Ponieważ każdy grzech jest naganny, przeto wydaje się, że bojaźń nie jest grzechem.

2. To, co poleca prawo boże, nie jest grzechem, ponieważ, jak podaje Psalm<sup>3</sup>) „prawo pańskie jest nieskazitelne”. Otóż prawo boskie nakazuje bojaźń, gdyż powiedziane jest w Liście do Efezów<sup>4</sup>): „słudzy, posłuszni bądźcie panom wedle ciała z bo jaźnią i drzeniem”. A więc bojaźń nie jest grzechem.

3. Co człowiek ma wrodzone z natury, to nie jest grzechem, gdyż grzech jest czymś przeciwnym naturze, jak mówi Jan Damasceński<sup>5</sup>). Otóż bać się jest czymś wrodzonym z natury; stąd i Filozof pisze<sup>6</sup>), że „byłby ktoś głupim lub pozbawionym czucia, gdyby się nie bał ani trzęsienia ziemi, ani powodzi, ani czego innego”. Więc bojaźń nie jest grzechem.

Temu sprzeciwiają się jednak słowa Pana Jezusa<sup>7</sup>): „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało”, oraz słowa Ezechiela<sup>8</sup>): „nie bój się ich i mów ich się nie lękaj”.

Moje zdanie jest tu następujące. Czyny ludzkie są grzechami z powodu nieporządku, jaki w nich zachodzi, gdyż, jak powiedziano wyżej<sup>9</sup>), dobroć czynu ludzkiego polega na powinnym porządku, a ten powinny porządek domaga się, by dążności ludzkie podlegały kierownictwu rozumu. Rozum zaś wskazuje, że pewnych rzeczy należy unikać, a do pewnych dążyć i je osiągać. Jeśli zaś chodzi o to, czego należy unikać, rozum wskazuje, że pewnych rzeczy należy unikać bardziej niż innych, a w osiągnięciu wskazuje, które należy osiągać z większą usilnością, oraz, że im

bardziej coś należy osiągać, tym bardziej należy unikać zła temu przeciwnego. Rozum zatem dyktuje, że niektóre dobra należy osiągać nawet z narażeniem się na jakieś zło. Skoro zatem siła dążeń ucieka od zła, które rozum nakazuje raczej wytrzymać niż odstąpić od dobra, do którego należy dążyć, bo jaźń jest niepożądana, a zatem grzeszna. Skoro zaś w sile dążeniowej jest bo jaźń i ucieczka od tego, czego według wskazówek rozumu należy unikać, wtedy siła dążeniowa jest w porządku i nie jest grzeszna. (22)

Ad 1. Bo jaźń, brana ogólnie, oznacza ucieczkę, unik. W tym znaczeniu nie jest ani złą ani dobrą, tak zresztą, jak każda inna namiętność. Dlatego Filozof mówi, że namiętności nie są ani chwalebne ani naganne, w tym mianowicie rozumieniu, że gniewających lub bojących się chwalimy lub ganimy tylko w zależności od tego, czy są przy tym w porządku lub nie.

Ad 2. Bojaźń, którą zaleca Apostoł, jest zgodna z rozumem; chodzi mu o to, by słudzy bali się o tyle, o ile to jest potrzebne do spełnienia powinności wobec swych przełożonych.

Ad 3. Rozum wskazuje człowiekowi, by unikał zła, wobec którego opór jest niemożliwy, i z którego wytrzymania nic dobrego dla człowieka nie przyjdzie; i taka bo jaźń grzechem nie jest.

## Artykuł 2.

### *CZY GRZESZNA BOJAŻŃ JEST PRZECIWIENSTWEM MĘSTWA?*

1. wydaje się, że grzech bo jaźni nie jest przeciwieństwem męstwa. Męstwo bowiem dotyczy niebezpieczeństwa śmierci<sup>1</sup>): Natomiast grzech bo jaźni nie zawsze dotyczy niebezpieczeństwa śmierci, gdyż Glossator, wyjaśniając słowa Psalmu 127 „Błogosławieni, którzy się Pana boją” mówi, że „bo jaźń ludzka wyraża się obawą wobec niebezpieczeństwa śmierci lub wobec utraty dóbr ziemskich”. Tenże Glossator, wyjaśniając Ewang. Mateusza<sup>2</sup>): „po trzeci raz modlił się tę samą mowę mówiąc...”, mówi również, że „zła bojaźń może być trojaka: bojaźń śmierci, bojaźń bólu i bojaźń poniżenia”. A więc grzech bo jaźni nie jest przeciwstawieniem męstwa.

2. Cechą głównie powodującą, że męstwo jest zaletą, jest gotowość narażenia się na niebezpieczeństwo śmierci. Otóż czasem ktoś podejmuje się ponieść śmierć z bo jaźni podległości lub hańby, jak to Augustyn podaje<sup>3</sup>), że Kto podjął się ponieść śmierć, by nie popaść w niewolniczą zależność wobec Cezara. Tak więc grzech bo jaźni nie jest przeciwstawieniem męstwa, lecz nawet jest doń podobny.

3. Zniechęcenie (desperatio) rodzi się z lęku. Otóż zniechęcenie nie jest przeciwieństwem męstwa, lecz raczej nadziei, jak tego dowiedziono wyżej<sup>4</sup>). Zatem również grzech bojaźni nie jest przeciwieństwem męstwa.

Temu jednakże przeciwstawia się powaga Filozofa<sup>5</sup>), który bojaźń uznał za przeciwieństwo męstwa.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Według tego, co zostało stwierdzone wyżej<sup>6</sup>), wszelki strach pochodzi z miłości; każdy bowiem obawia się czegoś, co jest wrogie miłowanemu przedmiotowi. Miłość zaś nie ogranicza się do jednego rodzaju cnoty lub wady, lecz porządna miłość zawiera się w każdej cnotie, gdyż każdy człowiek cnotliwy miłuje dobro, będące właściwością danej cnoty, a

nieporządna miłość zawiera się w każdym grzechu, gdyż z nieporządnej miłości pochodzi nieporządna pożądliwość. Stąd też i w każdym grzechu zawarta jest nieporządna bojaźń; chciwiec boi się utraty pieniędzy, nie-umiarkowany utraty przyjemności itd.

Największa bojaźń zachodzi w niebezpieczeństwie śmierci<sup>7</sup>). Stąd takie tylko zaburzenie porządku w bo jaźni przeciwstawia się męstwu, które dotyczy właśnie takiego niebezpieczeństwa. I taka właśnie bojaźń, mianowicie występująca w niebezpieczeństwach śmierci, jest przeciwieństwem męstwa.

Ad, 1. Wymienione tam poważne teksty mówią o nieuporządkowanej bo jaźni w znaczeniu ogólnym, a taka bojaźń może przeciwstawiać się różnym cnotom.

Ad 2. Czyny ludzkie sądzi się głównie z ich celu, jak to wynika z tego, co zostało powiedziane wyżej<sup>8</sup>). Rzeczą zaś męstwa jest stawianie czoła niebezpieczeństwu śmierci dla dobra. Natomiast kto wystawia się na śmierć, by uniknąć zależności lub czegoś przykrego, został zwyciężony przez bojaźń, która jest przeciwieństwem męstwa. Stąd to Filozof mówi<sup>9</sup>): „śmierć dla uniknięcia nędzy... lub czegoś smutnego, nie jest dowodem męstwa, lecz raczej bojaźliwości, gdyż ucieczka przed trudem jest miękkością”. (23)

Aa 3. Powiedziano wyżej<sup>10</sup>), że jak nadzieja jest źródłem odwagi, tak bo jaźń jest źródłem zniechęcenia. Stąd jak dla męznego, który używa odwagi umiarkowanie, potrzebna jest nadzieja jako podstawa, tak, odwrotnie, zniechęcenie pochodzi z jakiegoś lęku. Wszakże zniechęcenie nie pochodzi z dowolnego smutku, lecz tylko ze smutku tego samego co i ono rodzaju. Zniechęcenie, które jest przeciwstawieniem nadziei, należy do innego rodzaju rzeczy, mianowicie dotyczy rzeczy boskich; gdy natomiast bo jaźń, która przeciwstawia się męstwu, dotyczy niebezpieczeństwa śmierci.

### Artykuł 3.

#### *CZY BOJAŻLIWOŚĆ JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM ?*

1. Nie wydaje się, by bo jaźń była grzechem śmiertelnym, ponieważ, jak powiedziano wyżej<sup>1</sup>), jest aktem pożądliwości mocnej, będącej częścią zmysłowości. Otóż grzechy zmysłowości są lekkie<sup>2</sup>), a wobec tego i bo jaźń nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Każdy grzech ciężki odwraca serce ludzkie od Boga całkowicie, czego nie czyni bo jaźń; Glossator, objaśniając słowa Księgi Sędziów<sup>3</sup>): „kto jest lęklwym...”, wyraża się, iż „bojaźliwy drży z początku, ale lęk nie ogarnia całego serca; jest on w stanie otrząsnąć się i ponownie nabrać ducha”. Wobec tego bo jaźń nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Grzech śmiertelny jest odejściem nie tylko od doskonałości, lecz także od przykazań; natomiast bojaźń nie odciąga od przykazań, lecz tylko od doskonałości. Glossator bowiem, objaśniając słowa Księgi Powtórzonego Prawa<sup>4</sup>): „Jeśli kto jest bojaźliwy i lęklwego serca...”, pisze: „księga ta uczy, że kto boi się pozbawienia majątku ziemskiego, ten nie jest w stanie podjąć się kontemplacji lub walki duchowej jako stanu życia”. Wobec tego bo jaźń nie jest grzechem śmiertelnym.

Temu wszakże sprzeciwia się fakt, że kara piekła należy się tylko z powodu grzechu śmiertelnego i ta właśnie należy się bojaźliwym, gdyż jak Apokalipsa podaje<sup>5</sup>): „bojaźliwym i niewiernym i obmierzłym ...część będzie w jeziorze gorejącym ogniem i siarką, to jest śmierć wtóra”. Zatem bojaźliwość jest grzechem śmiertelnym.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Jak zostało wyżej powiedziane 6), bo jaźń jest grzechem zależnie od jej nieporządku, a mianowicie, jeśli ucieka od czegoś, od czego według wskazówek rozumu uciekać nie należy, ów zaś nieporządek czasem powstaje w samej tylko sferze zmysłowej przy braku zgody ze strony rozumu i woli, i wtedy bojaźń nie może być grzechem śmiertelnym, lecz tylko powszednim. Czasem jednakże ów nieporządek dociera aż do dążeń rozumu, a więc do woli, która od czegoś ucieka bez zgody rozumu. Tak nieuporządkowana bojaźń może być grzechem śmiertelnym albo powszednim. Jeśli bowiem ktoś, powodowany bojaźnią, która go skłania do ucieczki przed grożącą mu śmiercią lub przed grożącym mu jakimkolwiek złem doczesnym, jest gotów uczynić coś zakazanego lub pominąć co jest nakazane prawem boskim, wtedy bojaźń jest grzechem śmiertelnym; jeśli jest inaczej, jest grzechem powszednim.

Ad 1. Tu chodzi o bojaźń w znaczeniu poruszenia, które poza zmysłowość nie wyszło.

Ad 2. Objasnienie Glossatora można rozumieć jako odnoszące się do poruszenia bojaźni w sferze czysto zmysłowej. Albo też ma on na myśli człowieka, którego serce objął strach całkowicie, tak że człowiek otrząsnąć się już nie potrafi. Może się jednak zdarzyć, że ktoś uległ bojaźni będącej grzechem śmiertelnym, jednakże nie trwa w nim uparcie, lecz, ulegając perswazjom, reflektuje się i otrząsa z lęku. Jest z tym podobnie jak z człowiekiem, który zgrzeszył śmiertelnie przyzwalając w myśli na żądę, lecz następnie reflektuje się i nie wprowadza w czyn grzesznego postanowienia.

Ad 3. Glossator mówi tu o człowieku, który pod wpływem bojaźni cofnął się przed spełnieniem dobrego czynu, nie nakazanego przykazaniem, lecz zaleconego jako doskonały. Bo jaźń taka nie jest grzechem śmiertelnym, lecz niekiedy bywa grzechem powszednim, a niekiedy wcale nie jest grzechem: kiedy mianowicie ktoś ma uzasadniony powód do obaw.

#### **Artykuł 4.**

##### *CZY BOJAŹŃ ZWALNIA Z ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA GRZECH (EXCUSAT A PECCATO)?*

1. Wydaje się, że bojaźń nie zwalnia z odpowiedzialności za grzech. Bojaźń bowiem jest grzechem (art. 1), a grzech z grzechu nie zwalnia, lecz raczej powiększa jego ciężar.

2. Jeśliby jaka bojaźń miała zwalniać z grzechu, to najbardziej chyba bojaźń śmierci, która ogarnia nawet człowieka zrównoważonego. Otóż nie wydaje się, by ten rodzaj bojaźni zwalniał z grzechu, gdyż wydaje się, iż nie należy bać się śmierci, która jako konieczność zagraża wszystkim na równi. Wobec tego bojaźń nie zwalnia z grzechu.

3. Wszelka bojaźń dotyczy zła, doczesnego lub duchowego. Lecz bojaźń wobec zła duchowego nie może zwalniać z grzechu, ponieważ zło duchowe nie nakłania do grzechu, lecz raczej od niego odstręcza. Również bojaźń przed złem doczesnym nie

zwalnia z grzechu, ponieważ, jak mówi Filozof1): „nie należy bać się nędzy, ani choroby, ani niczego, co nie pochodzi ze złości osobistej”. Wydaje się zatem, że bojaźń wcale z grzechu nie zwalnia.

Temu jednak sprzeciwia się stwierdzenie Dekretu2): „wydaje się być wy tłumaczonym, kogo wyświecili heretycy pod przymusem i bez jego zgody”.

Moje zdanie jest następujące. Jak powiedziano w artykule poprzednim, bojaźń jest grzechem, o ile sprzeciwia się porządkowi rozumu, który rozsądza, którego zła należy bardziej unikać niż innego. Dlatego każdy, kto, dla uniknięcia zła, którego według rozumu należy bardziej unikać, nie unika zła mniejszego, nie popada w grzech; tak więc np. bardziej należy unikać śmierci cielesnej niż utraty majątku. Dlatego kto z obawy śmierci coś obiecał lub dał zbójcom, nie popełnia grzechu, w który by popadł, gdyby coś dał złoczyńcom bez prawej przyczyny, pomijając dobrych, których powinien obdarzyć przede wszystkim.

Gdyby jednakże ktoś, unikając z bo jaźni zła, którego zgodnie z wymogami rozumu mniej należy unikać, popadł w zło, którego zgodnie z rozumem należy bardziej unikać, nie mógłby być wolnym od grzechu w zupełności, gdyż taka bojaźń nie jest w porządku. Bardziej należy unikać zła duchowego niż zła cielesnego, a zła cielesnego bardziej niż zła rzeczy zewnętrznych. Dlatego też kto popadłby w zło duchowe, to jest w grzechy, by uniknąć zła cielesnego, np. bicia lub śmierci, albo zła w rzeczach materialnych, np. utraty pieniędzy, lub gdyby naraził się na zło cielesne, by uniknąć straty pieniężnej, nie byłby wolny od, grzechu w zupełności. Wszakże grzech ten ulega. zmniejszeniu, ponieważ to, co ktoś popełnia ze strachu, jest mniej wolne; w tym bowiem wypadku naciska człowieka jakaś konieczność uczynienia czegoś z powodu zagrażającego lęku. Dlatego też Filozof mówi3), że „to, co ktoś czyni z bo jaźni, nie jest zupełnie wolne, lecz częściowo” wolne, a częściowo przymuszone”.

Ad 1. Bojaźń zwalnia z grzechu, jeśli jest brana nie jako grzech bo jaźni, lecz jako niechciane poruszenie zmysłowości.

Ad 2. Jakkolwiek śmierć wszystkim zagraża jako konieczność, to jednak skrócenie życia doczesnego jest złem, którego należy się bać.

Ad 3. Według stoików, którzy zakładali, że: dobra doczesne nie są dobrem godnym istoty ludzkiej, w konsekwencji ich założenia zło doczesne nie jest złem mogącym dotknąć człowieka, a w konsekwencji nie trzeba się go obawiać. Według zaś Augustyna4), dobra doczesne są dobrami, choć małego znaczenia, a tego samego. zdania byli perypatetycy; dlatego wprawdzie należy bać się tego co im przeciwne, wszakże nie bardzo, a więc nie aż tak, by dla nich odstępować od tego, co jest dobrem wskazanym przez cnotę.

## ZAGADNIENIE 126.

### O BEZBOJAŻLIWOŚCI

Następnie należy zastanowić się nad wadą, bezbojaźliwości, a więc: 1. Czy bezbojaźliwość jest grzechem? 2. Czy jest przeciwieństwem męstwa?

## Artykuł 1.

### *CZY BEZBOJAŹLIWOŚĆ JEST GRZEchem?*

1. Wydaje się, że bezbojaźliwość nie jest grzechem. Co bowiem jest zaletą sprawiedliwości ludzkiej, nie jest grzechem. Otóż Księga Przypowieści 1) tak wyraża się o zaletach człowieka sprawiedliwego: „...sprawiedliwy jako lew śmiały bez bojaźni będzie”. Wobec tego być bez bojaźni nie jest grzechem.

2. Filozof pisze<sup>2)</sup>: „śmierć jest na j groźniejsza”, lecz nie należy obawiać się nawet śmierci, gdyż u Mateusza znajdują się słowa<sup>3)</sup>: „nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało”, ani też niczego ze strony ludzi, gdyż Izajasz mówi<sup>4)</sup>: „któżeś ty, abyś się miał bać człowieka śmiertelnego”. Wobec tego nie popełnia grzechu, komu brak bojaźni.

3. Bojaźń rodzi się z miłości<sup>5)</sup>. Otóż brak miłości jakiegokolwiek rzeczy ziemskiej jest wyrazem doskonałości cnoty, ponieważ, jak wyraża się Augustyn<sup>6)</sup>: „miłowanie Boga, prowadzące aż do pogardy siebie, sprawia obywateli państwa nie-bieskiego”. Dlatego nie wydaje się być grzechem nie obawianie się czegokolwiek ludzkiego.

Temu jednak sprzeciwiają się słowa Łukasza<sup>7)</sup> o niegodziwym sędzim: „Boga się nie bał i ludzi się nie wstydził”.

Moim zdaniem bojaźń należy osądzać tak samo jak miłość, ponieważ rodzi się z miłości. Mamy w tej chwili na uwadze bojaźń zła doczesnego, pochodzącą z miłowania dóbr doczesnych. Otóż każdemu człowiekowi nakazuje jego natura, by .swe własne życie i to co życiu służy miłował w sposób właściwy, a więc, by to miłował nie tak .jak się ma miłować cel, lecz jako coś co jest użyteczne do osiągnięcia celu ostatecznego. Dlatego też każde odchylenie od prawości w ich miłowaniu jest sprzeczne z naturalną skłonnością, a w konsekwencji jest grzechem.

Jednakże jest niemożliwe, by jakikolwiek człowiek odchylił się od takiej miłości całkowicie, ponieważ nie można całkowicie utracić czegoś, co jest naturalne; dlatego Apostoł mówi<sup>8)</sup>: „Nikt nigdy ciała swego nie miał w nienawiści”. Stąd nawet ci, którzy zabijają siebie samych, czynią to z miłości swego ciała, które chcą w ten sposób uchronić przed uciskami chwili. Jest więc możliwe, że ktoś boi się śmierci lub innego zła doczesnego mniej niż się bać powinien, ponieważ miłuje je mniej niż powinien. Natomiast brak tej bojaźni nie może pochodzić z zupełnego braku ich miłości, lecz pochodzi z mniemania, że zło przeciwne dobru przezeń miłowanemu przygodzić się nie może. Niekiedy pochodzi to z nadętego pychę ducha, który sobie zbyt ufa, a innymi gardzi, co wyraził Job<sup>9)</sup>: „który uczynień jest, aby się nikogo nie bał; wszystko, co jest wysokie, widzi”; niekiedy zaś z braku rozumu, o czym mówi Filozof<sup>10)</sup>: „Celtowie niczego się nie boją z powodu głupoty”. Stąd wniosek, że nie bać się jest wadliwością, czy to jest spowodowane brakiem miłości, czy to nadętością ducha czy też głupotą; wszakże ta ostatnia zwalnia z grzechu, jeśli jest niepokonalna. (24)

Ad 1. Brak bojaźni jest zaletą człowieka sprawiedliwego w tym rozumieniu, że bojaźń nie odwodzi go od dobra, a nie w tym, by był wolnym od wszelkiej bojaźni; powiedziano bowiem w Księdze Eklezjastyka 11): „kto bez bojaźni jest, nie będzie mógł być usprawiedliwiony”.

Ad 2. śmierci lub wszelkiego zła, jakie może się człowiekowi przydarzyć, należy się bać nie w tym znaczeniu, by, ustępując obawie, miał ktoś uczynić coś niegodziwego;

lecz w tym, że to zło może człowiekowi przeszkodzić we własnym postępie, w dziełach cnót, lub w dobrych dziełach dla bliźnich. Dlatego Księga Przypowieści mówi<sup>12</sup>): „Mądry boi się i odstępuje od złego”.

Ad 3. Dobrami doczesnymi należy pogardzać, o ile są przeszkodą w miłowaniu Boga i w bojaźni Bożej. Z tego też powodu nie należy się o nie bać; dlatego Eklezjastyk mówi<sup>13</sup>): „Kto się Pana boi, niczego się nie lęka”. Nie należy jednak odrzucać dóbr doczesnych, jeśli są narzędziem pomagającym nam do dzieł wymaganych przez miłość i bojaźń Bożą. (25)

## Artykuł 2.

### *CZY BEZBOJAŹLIWOŚĆ JEST PRZECIWNĄ MĘSTWU ?*

1. Wydaje się, że nie. Sprawności bowiem osądza się według ich stosunku do czynów; ponieważ zaś brak bojaźni nie przeszkadza nikomu. w dokonywaniu czynów męstwa, gdyż skoro ktoś. się nie boi, jest wytrzymalszym i śmielszym w natarciu; dlatego bezbojaźliwość nie sprzeciwia się męstwu.

2. Bezbojaźliwość byłaby wadą, albo na skutek braku należytej miłości, albo z powodu pychy, lub głupoty. Otóż brak należytego miłowania sprzeciwia się miłości, pycha pokorze, a głupota. roztropności lub mądrości. Zatem wadliwy brak bojaźni nie sprzeciwia się męstwu.

3. Wady przeciwstawiają się cnotom jako skrajność w stosunku do środka. Otóż jeden środek ma z jednej strony jedną tylko skrajność. Skoro zatem męstwu przeciwstawia się z jednej strony bojaźń, a z drugiej przesadna śmiałość zuchwalstwo, przeto wydaje się, że nie przeciwstawia się jej brak bojaźni.

Wbrew temu jednakże Filozof<sup>1</sup>) uważa brak bojaźni za przeciwny męstwu.

Według mego zdania, męstwo dotyczy bojaźni i odwagi<sup>2</sup>). Każda zaś cnota moralna wprowadza w materię, której dotyczy, umiar rozumowy. Dlatego męstwo zawiera w sobie bojaźń, ale spośródkowaną, czyli bojaźń tego, czego trzeba i wtedy, kiedy trzeba się bać. Otóż ten środek może być zepsuty zarówno przez przesadę jak i przez niedociągnięcie. Dlatego, jak bojaźliwość przeciwstawia się męstwu przez lęk przesadny, kiedy mianowicie człowiek boi się czegoś, czego się bać nie powinien, tak niebojaźń przeciwstawia się mu przez brak bojaźni przed tym, czego się obawiać należy.

Ad 1. Akt męstwa polega na poniesieniu śmierci i na narażaniu się na śmierć, wszakże nie byle jak, lecz zgodnie z rozumem; ten zaś, kto nie ma bojaźni, naraża się na śmierć lekkomyślnie.

Ad 2. Brak bojaźni sam przez się burzy właściwy męstwu środek, dlatego jest przeciwieństwem męstwa wprost. Nic jednak nie przeszkadza, by w swych przyczynach nie przeciwstawiał się także innym cnotom.

Ad 3. Odwaga jako wada jest przeciwieństwem męstwa przez przesadę śmiałości, bezbojaźń zaś przeciwstawia się przez brak obawy. Męstwo natomiast obu tym namiętnościom nadaje miarę środkową i stąd odmiennie ma się w stosunku do odmiennych krańców.

## ZAGADNIENIE 127.

### O ODWADZE — ŚMIAŁOŚCI (26)

Zagadnienie to zbadamy w dwu punktach:

1. Czy odwaga jest grzechem? 2. Czy jest przeciwieństwem męstwa?

#### Artykuł 1.

##### *CZY ODWAGA JEST GRZECEM?*

1. Wydaje się, że odwaga nie jest grzechem. W Księdze bowiem Joba<sup>1</sup>) jest mowa o koniu, który, według Grzegorza<sup>2</sup>), oznacza dobrego mówcę, że „śmiało bieży przeciw zbrojnym”. Otóż nigdy nie zaleca się wady jako czyjejs dobrej cechy, a wobec tego nie jest grzechem być śmiałym.

2. Filozof mówi<sup>3</sup>): „wprawdzie należy namyślać się długo, lecz co zostało przemyślane, trzeba wykonywać szybko”. Otóż do tej szybkości wykonania pomaga odwaga, która wobec tego nie jest grzechem, lecz raczej zaletą.

3. Odwaga jest jedną z namiętności, którą powoduje nadzieja, jak tego dowiedziono wyżej<sup>4</sup>), gdy była mowa o namiętnościach. Otóż nadzieję uważa się nie za grzech, lecz raczej za cnotę, zatem również i odwagi nie należy uważać za grzech.

Temu sprzeciwiają się wszakże słowa Eklezjastyka<sup>5</sup>): „Nie puszczaj się w drogę z człowiekiem zuchwałym, by snąć nie zwałił nieszczęścia swego na ciebie”. Otóż czyjeś towarzystwa unika się tylko z powodu grzechu, a zatem odwaga jest grzechem.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Odwaga, jak wyżej powiedziano<sup>6</sup>), jest jedną z namiętności. Namiętność zaś występuje już to jako kierowana rozumem, już to jako pozbawiona tego kierownictwa, w postaci przesady lub niedociągnięcia, i w tym wypadku jest namiętnością wadliwą. Czasem jednak uważa się coś za namiętność z powodu zbytowego wylewu; np. o gniewie mówi się wtedy, gdy jego wylew jest zbytny, czyli wadliwy. Podobnie jest z odwagą, która jest grzechem, gdy występuje przesadnie.

Ad 1. Jest tu mowa o odwadze miarkowanej? rozumem, która należy do cnoty męstwa.

Ad 2. Szybkość działania jest zaletą, jeśli następuje po namyśle, który jest aktem rozumu. Natomiast gdyby ktoś chciał szybko działać przed namysłem, byłoby to nie zaletą, lecz wadą, gdyż byłaby to płochość, będąca wadą przeciwną roz-tropności<sup>7</sup>). Dlatego odwaga, która przyczynia się do szybkości działania, jest zaletą tylko o ile jest kierowana rozumem.

Ad 3. Pewne wady i cnoty nie mają nazw, jak zauważa Filozof<sup>8</sup>); dlatego pewne cnoty i wady musimy nazywać używając nazw namiętności;

szczególnie zaś używamy na oznaczenie wad nazw tych namiętności, których przedmiotem jest zło, a więc np. w wypadku nienawiści, lęku, gniewu i odwagi.

Natomiast namiętność miłości i nadziei mają za przedmiot dobro, dlatego ich nazw używamy na oznaczenie cnót.



## Artykuł 2.

### *CZY ODWAGA SPRZECIWIĄ SIĘ MĘSTWU ?*

1. Wydaje się, że nie, bo nadmierna odwaga zdaje się pochodzić raczej z zarozumiałości, zaś zarozumiałość jest złączona z pychą, która jest, przeciwieństwem pokory. Stąd odwaga sprzeciwia się raczej pokorze niż męstwu.

2. Odwaga wydaje się być naganną tylko o ile przynosi szkodę albo samemu śmiałemu, który naraża się na niebezpieczeństwo nieporządnie, albo tym, których powodowany odwagą atakuje lub naraża na niebezpieczeństwo. To zaś; wydaje się być wyrazem niesprawiedliwości, a wobec tego grzeszna odwaga (zuchwalstwo) sprzeciwia się nie męstwu, lecz sprawiedliwości.

3. Męstwo dotyczy namiętności bo jaźni i odwagi, jak o tym była mowa wyżej1). Męstwu sprzeciwia się bojaźliwość, jako przesada w bo jaźni, a inna wada, przeciwna bojaźliwości, polega na braku obawy. Jeśli zatem odwaga sprzeciwia się męstwu przesadą, również powinna być jakaś wada, sprzeciwiająca się mu brakiem. Otóż takiej wady nie ma, a wobec tego i sama odwaga nie jest czymś przeciwnym męstwu.

Temu sprzeciwia się stanowisko Filozofa, który w 2 i 3 księdze Etyk2) odwagę przeciwstawia męstwu.

Według mego zdania, ponieważ zadaniem cnót moralnych jest utrzymać miarę rozumu w, materii, której dana cnota dotyczy3), dlatego wszelka wada wprowadzająca nie umiar w materii jednej z cnót moralnych jest przeciwieństwem tej cnoty, jako nie umiar wobec umiaru. Otóż odwaga jako wada wprowadza przesadę w namiętność, która nosi miano odwagi. Stąd jasne jest, że sprzeciwia się cnotie męstwa, która dotyczy bojaźni i odwagi, o czym była mowa wyżej4).

Ad. 1. Przeciwstawność wady do cnoty ustala się głównie nie z przyczyn wady, lecz z samej wady. Dlatego śmiałość nie musi być przeciwstawieniem tej samej cnoty, której przeciwstawia .się zarozumiałość, będąca przyczyną zuchwalstwa.

Ad 2. Jak bezpośrednio przeciwstawności wady nie ustala się według jej przyczyny, tak również nie ustala się jej według jej skutków. Szkoda zaś wynikająca z odwagi jest jej skutkiem, który przy ustalaniu przeciwstawności odwagi nie może być brany pod uwagę.

Ad 3. Ruch odwagi polega na natarciu na to, co przeszkadza w dążeniu; do tego skłania natura, ale ten ruch instynktowny może zostać skrepowany przez strach przed niebezpieczeństwem. Dlatego wada przesadnej odwagi nie ma innej wady przeciwstawnej prócz bo jaźni. Jednakże odwadze nie zawsze towarzyszy brak bojaźni, gdyż, jak mówi Filozof5): „śmiali są chętni, gdy nie grozi niebezpieczeństwo, lecz wśród niebezpieczeństw odstępują", mianowicie na skutek bojaźni. (27)

## ZAGADNIENIE 128.

### O CZĘŚCIACH MĘSTWA. (28)

Z kolei trzeba zastanowić się nad częściami męstwa, najpierw zaś nad tym, co jest częścią męstwa, a następnie nad poszczególnymi częściami osobno.

#### Artykuł pojedynczy.

#### *CZY AUTOROWIE WYMIENIAJĄ CZĘŚCI MĘSTWA W SPOSÓB STOSOWNY ?*

Zdania przeciwne:

1. Części podane przez Cyserona<sup>1)</sup>: wielmożność, ufność, cierpliwość i wytrwałość, zdają się nasuwać wiele zastrzeżeń. Tak na przykład wielmożność (29) wydaje się należeć do szczodropliwości, będącej częścią sprawiedliwości.
2. Ufność zda się być tym samym co nadzieja, a ta jest cnotą odrębną od męstwa.
3. Wielmożność i ufność zdają się nie mieć nic wspólnego z niebezpieczeństwami, którym męstwo ma stawiać czoło.
4. Cierpliwość, która polega na wytrwaniu w trudnych okolicznościach, jest raczej tym co męstwo, a nie jego częścią.
5. Wytrwałość, która jest warunkiem wszystkich cnót, gdyż Ewang. Mateusza<sup>2)</sup> wyraża się, iż „kto wytrwa do końca, ten zbawion będzie”, nie powinna być dołączana do innej cnoty jako Jej część.
6. Makrobiusz<sup>3)</sup> zakłada siedem części męstwa: wielkoduszność, ufność, pewność siebie, wielmożność, stałość, wytrzymałość, nieugiętość; inny zaś autor, Andronik, zakłada również siedem, ale nieco odmiennych części męstwa: dobroduszność-eupsychia, odporność, męskość, wytrwałość, wielmożność, energiczność. Wydaje się więc, że Cysero podaje za mało części męstwa.
7. Arystoteles<sup>4)</sup> podaje pięć części męstwa, których nie wymienia żaden z innych autorów włączając w to Cyserona, a mianowicie: męstwo obywatelskie, męstwo żołnierskie, męstwo spowodowane gniewem, męstwo pochodzące z przyzwyczajenia w odnoszeniu zwycięstw, męstwo spowodowane nieświadomością niebezpieczeństwa. Według mego zdania cnota może mieć trojakiemu rodzaju części: subiektywne, integralne i potencjalne. Męstwo, brane jako cnota specjalna, nie ma części subiektywnych, ponieważ, dotycząc materii ściśle określonej, nie rozpada się na podcnoty gatunkowo od niego odrębne. Ma jednak części integralne, to znaczy składniki, których współdziałanie jest potrzebne do wykonania aktu męstwa, jako też części potencjonalne, czyli cnoty, które spełniają wobec mniejszych trudności funkcję tę samą, jaką męstwo spełnia wobec trudności wielkich, czyli wobec niebezpieczeństw śmierci; cnoty te, jako mniej ważne, łączą się z męstwem jako pomocnicze z cnotą naczelną.

Otóż, jak powiedziano wyżej<sup>5)</sup>, męstwo wyraża się dwoma aktami: natarciem i znośnością. Do pierwszego z nich, więc do aktu natarcia, potrzeba dwu warunków. Pierwszy to przygotowanie duchowe; otóż ktoś jest gotów do natarcia, gdy posiada ufność, dzięki której, jak wyraża się Cysero: 6), „duch ludzki czuje się pewnym siebie i pełen nadziei, że dokona rzeczy wielkich i szlachetnych”. Drugi zaś warunek odnosi

się do wykonania przedsięwziętego dzieła, by mianowicie nie załamać się w tym, co się z ufnością zaczęło. Tę rolę wyznacza Cycero 7) wielmożności, „która, jak on to określa, wspaniale realizuje szerokie pomysły, tworzone dla osiągnięcia celów wysokich, do jakich duch dąży”. Wielkie bowiem pomysły wymagają środków potrzebnych do ich urzeczywistnienia. Jeśli te dwa warunki zostaną sprowadzone do materii właściwej męstwu, a więc do niebezpieczeństw śmierci, będą one częściami jego integralnymi, bez których męstwo jest niemożliwe. Jeśli jednak odnoszą się do innych materii, w których trudności są mniejsze, będą one stanowiły cnoty od męstwa oddzielne, o własnym gatunku, choć będą się z męstwem łączyć jako drugorzędne z naczelnym. Tak więc Filozof mówi<sup>8)</sup> o wielmożności jako odnoszącej się do obracania wielkimi sumami pieniężnymi, zaś o wielkoduszności, która wydaje się być tym samym co ufność, jako odnoszącej się do wielkich zaszczytów.

Do drugiego aktu męstwa, którym jest „wytrzymać”, potrzeba, po pierwsze, by umysł nie załamał się od smutku powstałego na skutek trudności ze strony grożącego zła i decydował według wielkości ducha. Co do tego Cycero wymienia cierpliwość, o której mówi, że „jest dobrowolnym i długotrwałym wytrzymaniem trudnych przeciwności dla celów szlachetnych lub; pożytecznych”. Po drugie zaś, by człowiek nie zmęczył się długotrwałym znoszeniem trudności do tego stopnia, by aż ustąpił, zgodnie ze słowami Apostoła<sup>9)</sup>: „abyście nie ustawali, upadając na duchu”. Przeciw temu chroni wytrwałość, która, według Cycerona, „trwa niewzruszenie w tym, co zostało postanowione po dojrzałym namyśle”. Oba te czynniki, zastosowane tylko do własnej materii męstwa, będą jego częściami składowymi, a odniesione do każdej innej materii trudnej, będą odrębnymi cnotami, łączącymi się jednak z męstwem jako czymś naczelnym.

Ad 1. Wielmożność wnosi w materię hojności dodatkowy element, mianowicie wspaniałości. To zaś jest czymś wielkim, a więc trudnym. Trudności zaś są przedmiotem namiętności dążeń mocnych (*irascibilis*), które wydoskonala męstwo. I tą właśnie stroną wielmożność przynależy do męstwa.

Ad 2. Nadzieja, mocą której pokładamy ufność w Bogu, jest cnotą boską<sup>10)</sup>. Natomiast mocą ufności, o której była mowa jako o części męstwa, człowiek pokłada ufność w sobie, wszakże w podporządkowaniu się Bogu i z Jego pomocą.

Ad 3. Podejmowanie się każdej rzeczy wielkiej jest niebezpieczne, ponieważ załamanie się w takich rzeczach jest bardzo szkodliwe. Stąd, chociaż wielmożność i ufność odnoszą się do wszystkich innych przedsięwzięć wielkich niż te, do których odnosi się męstwo, to jednak mają one pewne pokrewieństwo z męstwem, właśnie z racji ryzyka.

Ad 4. Cierpliwość znosi nie tylko niebezpieczeństwa śmierci — czego dotyczy męstwo — bez zbytniego smutku, lecz ponadto wszystko w ogóle co trudne lub niebezpieczne. W pierwszym wypadku jest integralnym składnikiem męstwa, w drugim zaś cnotą odrębną, ale złączoną z męstwem.

Ad 5. Wytrwałość, brana jako ciągłość w dokonywaniu dobrego dzieła aż do końca, może być uważana za warunek każdej cnoty; uważana jest za część męstwa w znaczeniu podanym w osnowie artykułu.

Ad 6. Makrobiusz zakłada cztery części przyjęte przez Cycerona, a więc ufność, wielmożność, wytrzymałość — którą przyjmuje w miejsce cierpliwości — i nieugiętość, którą przyjmuje w miejsce wytrwałości; wszakże dodaje trzy dalsze, z

których dwie, a więc wielkoduszność i pewność siebie, u Cyncerona mieszczą się w ufności. Ufność bowiem daje człowiekowi nadzieję w sprawach wielkich, zaś nadzieja odnośnie czegokolwiek zasadza się na już istniejącym dążeniu, sięgającym przez pragnienie do spraw wielkich, co należy do wielkoduszności. Dowiedziono bowiem wyżej<sup>11</sup>), że nadzieja wyrasta z uprzedniego miłowania i pragnienia rzeczy spodziewanej.

Można jednak wyjaśnić to inaczej, a więc, że ufność odnosi się do pierwiastka pewności w nadziei, a wielkoduszność do wielkości rzeczy spodziewanej. Otóż nadzieja nie może być trwała, jeśli nie zostanie usunięta przeciwność; niekiedy bowiem człowiek w rzeczy samej spodziewałby się czegoś, wszakże jego nadzieja ustępuje przed zaporą stawianą przez bojaźń, gdyż bojaźń jest w pewien sposób przeciwnością nadziei<sup>12</sup>). Dlatego to Makrobiusz dodaje pewność siebie, która wyklucza bojaźń.

Jako trzecią dodaje Makrobiusz stałość, która może znaczyć to samo co wielmożność, gdyż do dokonania wspaniałego dzieła konieczna jest stałość. Dlatego też Cyncero mówi, że do wielmożności należy nie tylko dokonywanie rzeczy wielkich, lecz również ich szerokie przemyślenie. Stałość może również należeć do wytrwałości; wytrwałym jest ktoś, kto nie odstępował od dzieła pomimo jego długotrwałości, natomiast stałym jest ten, kto nie ustępuje przed wszelkimi innymi przeciwnościami.

To, o czym mówi Andronik, wydaje się również należeć do tego samego. Wytrwałość i wielmożność przyjmuje on tak samo jak Cyncero i Makrobiusz, wielkoduszność zaś razem z Makrobiuszem. Jego odporność jest równoznaczna z cierpliwością i wytrzymałością; mówi od bowiem, że „odporność jest to szybka usłużność sprawności do podejmowania się tego, co należy i wytrzymania tego, co rozum wskazuje”. Dobroduszność zaś wydaje się być tym samym, co pewność siebie; wyraża się bowiem o niej, że jest „siłą w dokonywaniu dzieł przez umysł podjętych”. Męskość zaś wydaje się być tym samym co ufność, skoro mówi o niej: „Męskość jest sprawnością, która sama przez się wystarczy, dającą to, czego wymaga cnota”. Do wielmożności dodaje rzutkość, jako dobrą cechę męskości. Rzeczą bowiem wielmożności jest nie tylko sprawić, by człowiek wytrwał w dokonywaniu wielkich dzieł, co należy do stałości, lecz również, by je wykonywał z męską roztropnością i zapobiegliwością, co należy do męskiej rzutkości, o której wyraża się, że jest to „moc wynajdywania dzieł użytecznych”. Tak więc wszystkie te części sprowadzają się do czterech głównych, które założył Cyncero.

Ad 7. Wyliczone przez Filozofa części nie dociągają do prawdziwej treści cnoty; chociaż bowiem ich akty są te same co akty męstwa, to jednak zachodzi w nich różnica co do motywu, jak to omówiono wyżej<sup>13</sup>). Dlatego nie są uważane za części męstwa, lecz za pewne sposoby, jakimi męstwo może się objawiać.

## ZAGADNIENIE 129.

### O WIELKODUSZNOŚCI (30)

Następnie trzeba zastanowić się nad każdą częścią męstwa osobno, z tym jednak, że pod czterema, które przyjmuje Cyncero, objęte będą i inne; zaś wielkoduszność, o której mówi także Arystoteles, postawimy w miejsce ufności w siebie. Zastanawiać się więc będziemy nad: 1-o wielkodusznością, 2-o wielmożnością, 3-o cierpliwością, 4-o; wytrwałością.

Co do pierwszego, należy najpierw rozprawić się z samą wielkodusznością, a następnie z przeciwstawnymi jej wadami.

Zagadnienie wielkoduszności rozpatrzmy w ośmiu punktach: 1. Czy wielkoduszność odnosi się do czci? 2. Czy odnosi się tylko do wielkiej czci? 3. Czy jest cnotą? 4. Czy jest cnotą odrębną? 5. Czy jest częścią męstwa? 6. Jaki jest jej stosunek do zaufania w siebie? 7. Jaki jest jej stosunek do pewności siebie? 8. Jaki jest jej stosunek do dóbr zależnych od losu (bona fortunae) ?

#### Artykuł 1.

#### *CZY WIELKODUSZNOŚĆ ODNOSI SIĘ DO CZCI ?*

1. Wydaje się, że wielkoduszność nie odnosi się do czci. Wielkoduszność bowiem mieści się w mocnych siłach dążnościowych, co wynika z samej nawet nazwy, gdyż wielkoduszność oznacza wielkość ducha. Pojęcie zaś „ducha” używane jest w miejsce dążeń mocnych, jak to wynika z 3 księgi *De Animal*), gdzie Filozof mówi, że „w zmysłowych dążnościach znajduje się pragnienie i duch”, to znaczy popędy zwykłe i mocne. Otóż cześć jest dobrem pożądanym w sposób zwykły, ponieważ jest nagrodą za cnotę. Wydaje się więc, że wielkoduszność nie odnosi się do czci.

2. Wielkoduszność będąc cnotą moralną, powinna odnosić się do namiętności lub działań. Jednakże nie odnosi się do działań, gdyż w takim razie byłaby częścią sprawiedliwości; a zatem pozostaje, że odnosi się do namiętności. A ponieważ cześć nie jest namiętnością, wobec tego wielkoduszność nie odnosi się do czci.

3. Wielkoduszność wydaje się dotyczyć raczej zdobywczego postępu niż ucieczki, mówi się bowiem o kimś „wielkoduszny”, ponieważ dąży do czegoś wielkiego. Otóż zaletą ludzi cnotliwych jest unikanie czci, a nie jej pożądanie. Wielkoduszność nie odnosi się zatem do czci.

Temu jednak sprzeciwia się wypowiedź Filozofa<sup>2)</sup>, że „wielkoduszność odnosi się do czci i pohańbień”.

Według mego zdania, wielkoduszność, jak sama nazwa wskazuje, powoduje w nas jakieś sięganie ducha ku czemuś wielkiemu. Stosunek cnoty można brać dwojako: po pierwsze, do materii, w której działa, po drugie, do własnego aktu, który polega na należytych użyciu danej materii. A ponieważ sprawność cnoty określa się głównie z czynu, dlatego stąd głównie ktoś jest wielkoduszny, że jego duch jest nastawiony na jakiś wielki czyn.

Czyn może być wielkim dwojako: proporcjonalnie i absolutnie. Czyn jest wielkim proporcjonalnie, jeśli polega wprawdzie na użyciu jakiejś małej lub skromnej

rzeczy, ale na użyciu jej dobrym; wielkim absolutnie jest czyn polegający na najlepszym użyciu rzeczy największej.

Rzeczy zaś, których ludzie używają, są rzeczami zewnętrznymi, spośród których absolutnie największą jest cześć (honor), już to ponieważ cześć jest najbliższa cnotcie, będąc świadectwem złożonym czyjejś cnotcie<sup>3</sup>), już to ponieważ okazywana jest Bogu i najlepszym z ludzi, już też dlatego, ponieważ ludzie wszystko inne porzucają, byle zasłużyć na cześć i uniknąć zbezczeszczenia. Wielkodusznym jest ktoś przez to, co jest wielkim absolutnie i samo w sobie, podobnie jak ktoś jest mężnym z powodu czegoś, co jest trudne samo w sobie. Z tego wniosek, że wielkoduszność polega na postawie wobec czci.

Ad 1. Dobro i zło brane w nich samych należą do pożądań zwykłych; jeśli jednak są połączone z trudnością, wtedy, właśnie przez wzgląd na trudność, należą do pożądań mocnych. Wielkoduszność ma się do czci jako do czegoś, wielkiego i trudnego.

Ad 2. Wprawdzie cześć nie jest namiętnością ni działaniem, jednakże jest przedmiotem. jednej z namiętności, mianowicie nadziei, która. dąży do dobra trudnego. Dlatego wielkoduszność bezpośrednio odnosi się do namiętności nadziei, zaś pośrednio do czci, jako przedmiotu nadziei; z czym jest podobnie, jak z męstwem, o czym była mowa wyżej<sup>4</sup>), które dotyczy niebezpieczeństw śmierci, o ile są przedmiotem bo jażni i odwagi.

Ad 3. Pogardzanie czcią w ten sposób, że dla jej osiągnięcia nie czyni się niczego niewłaściwego i że się jej nie przecenia, jest zaletą. Byłoby jednak nagannym pogardzanie czcią w ten sposób, że ktoś nie starałby się czynić tego, co jest godne czci. Wielkoduszny odnosi się do czci w ten sposób, że stara się czynić to, co jest godne czci; wszakże nie tak, by cześć oddawaną przez ludzi przeceniał.

## Artykuł 2.

### *CZY WIELKODUSZNOŚĆ ZE SWEJ ISTOTY ODNOSI SIĘ DO WIELKIEJ CZCI?*

1. Wydaje się, że wielkoduszność nie odnosi się ze swej istoty do wielkiej czci. Materią bowiem właściwą wielkoduszności jest cześć, jak tego dowiedziono w artykule poprzednim, a cześć może być wielka lub mała; wobec tego Istota wielkoduszności nie polega na wielkiej czci.

2. Wielkoduszność ma się do czci tak, jak łagodność do gniewliwości. Otóż istota łagodności nie zależy od wielkości gniewu, a zatem również; istota wielkoduszności nie zależy od wielkości czci.

3. Mała cześć jest mniej odległa od wielkiej niż zbezczeszczenie. Otóż wielkoduszność jest dobrą postawą wobec zbezczeszczeń, a wobec tego dotyczy również małej czci.

Innego jednakże zdania jest Filozof<sup>1</sup>), który stwierdza, iż wielkoduszność ma za przedmiot wielką cześć.

Odpowiadam na to następująco. „Cnota”, jak stwierdza Filozof<sup>2</sup>), „jest pewną doskonałością”, a mianowicie jest doskonałością władzy, dającą Jej maksimum jej

możliwości<sup>3</sup>). Doskonałości władzy nie mierzy się dziełem byle jakim, lecz tylko tym, w którym jest coś z wielkości czy trudności; każda bowiem władza, choćby niewydoskonalona, jest w stanie sama ze siebie wydać jakie dzieło, choć małe i słabe. Cnota zatem ze swej Istoty dotyczy dobra, ale dobra trudnego<sup>4</sup>). Otóż trudność i wielkość — co jest tym samym — czynu cnoty może pochodzić: albo ze strony rozumu, który napotyka na przeszkody w znalezieniu i zastosowaniu do jakiejś materii należytego środka (miary), a trudność ta zachodzi tylko w cnotach Intelktualnych i w moralnej cnotie sprawiedliwości; albo ze strony materii, która sama ze siebie może stawiać opór rozumowi, który ją doprowadza do należytego środka; ta trudność zachodzi szczególnie w reszcie cnót moralnych, których zadaniem jest miarkowanie namiętności, jako że namiętności buntują się przeciw rozumowi<sup>5</sup>).

Tu zauważyć należy, że siła oporu przeciw rozumowi w niektórych namiętnościach pochodzi głównie z nich samych; u innych natomiast pochodzi głównie z materii będącej ich przedmiotem. Namiętności, brane w nich samych niezależnie od ich napięcia, nie stawiają rozumowi zbyt wielkiego oporu, bo władza dążeń zmysłowych, w których są namiętności, podporządkowuje się rozumowi ze swej natury. Dlatego cnoty dotyczące tych namiętności odnoszą się tylko do tego, co w tych namiętnościach jest wielkie w napięciu; tak męstwo odnosi się do wielkiej bojaźni i wielkiej odwagi, wstrzeźliwość do żądzy wielkich przyjemności, a łagodność do bardzo gwałtownego gniewu.

Są jednak namiętności, których siła oporu przeciw rozumowi pochodzi z rzeczy zewnętrznych, będących przedmiotem danej namiętności, na przykład miłość, czyli pożądanie pieniędzy lub czci. Do miarkowania tych namiętności potrzebne są cnoty nie tylko dla tego, co w nich jest bardzo wielkie, wybujałe, lecz także dla tego, co w nich skromne i słabe, ponieważ rzeczy zewnętrzne, jakkolwiek same w sobie mało znaczące, budzą wielką żądzę, jako konieczne dla życia człowieka. Dlatego dążność do pieniędzy jest miarkowana dwoma cnotami: jedną, dotyczącą małych sum, i ta nazywa się szczodrobliwością (hojnością), oraz drugą, dotyczącą wielkich sum pieniężnych, którą jest wielmożność (wspaniałość). Podobnie jest z dążnością do czci, którą normują dwie cnoty: jedna, dotycząca czci małej, nie ma osobnej nazwy, a określa się ją według dwu skrajności: „filotimia”, czyli ogólnie miłość czci, oraz „afilotimia”, czyli obojętność na cześć; jedna i druga może być zaletą, jeśli mianowicie ktoś ceni sobie cześć lub o nią nie dba zgodnie z rozsądkiem, oraz druga, wielkoduszność, dotycząca wielkiej czci, która jest wobec tego jej właściwym przedmiotem: wielkoduszny dąży do tego co jest godne wielkiej czci.

Ad 1. Różnica wielkości i małości ma znaczenie podrzędne w odniesieniu do czci branej w niej samej; ma jednak znaczenie zasadnicze w odniesieniu do rozumu, który ma pokierować postępowaniem; otóż o wiele trudniej jest dla rozumu kierować się normą i zachować umiar w wypadku wielkiej czci niż w wypadku małej.

Ad 2. Gniew i inne namiętności wewnętrznie nie przedstawiają poważnej trudności, chyba że w wypadkach wielkiego napięcia, i dla tych to tylko wypadków jest potrzebna cnota; inaczej jest z majątkiem i czcią, które w stosunku do duszy są rzeczywistością zewnętrzną.

Ad 3. Kto używa dobrze wielkich rzeczy, tym lepiej użyje małych. Wielkoduszny sięga po wielką cześć, jako po tę, której jest godzien, lub nawet jako po coś, co jest mniejsze niż to, czego jest godzien — jako że cnota jest godna większej czci, niż ta,

jaką ludzie są w stanie złożyć, bo cnotę nawet Bóg czi. Dlatego wielkoduszny nie wynosi się z wielkiej czi, ponieważ nie uważa jej za coś, co go przewyższa; raczej nią gardzi, a tym więcej gardzi czią mierną lub małą. I, podobnie, nie załamuje się ujmą honoru, lecz nią, pogardza, jako tym, co go spotyka niesłusznie.

### Artykuł 3.

#### *CZY WIELKODUSZNOŚĆ JEST CNOTĄ ?*

1. Wydaje się, że nie, gdyż każda cnota moralna polega na umiarze (środku), natomiast wielkoduszność nie polega na umiarze, lecz na czymś największym, jako że wielkoduszny „czyni się godnym tego, co największe”, jak mówi Filozof1). Zatem wielkoduszność nie jest cnotą.

2. Kto ma jedną cnotę, tym samym ma wszystkie, jak tego dowiedziono wyżej2). Otóż ktoś może mieć jakąś cnotę bez wielkoduszności, gdyż mówi Filozof3): „kto ma małą wartość osobistą i tym się zadawalnia, jest skromnym, ale nie wielkoduszny”.

Wobec tego wielkoduszność nie jest cnotą.

3. „Cnota jest dobrą jakością umysłu”, jak o tym była mowa wyżej4). Natomiast wielkoduszność przejawia się zewnętrznym układem ciała; mówi bowiem Filozof5), że „u wielkodusznego obserwujemy ruchy powolne, głos poważny, a mowę stateczną”. Zatem wielkoduszność nie jest cnotą.

4. żadna cnota nie sprzeciwia się drugiej) cnotcie, natomiast wielkoduszność jest przeciwieństwem pokory, gdyż „wielkoduszny uważa się za godnego czegoś wielkiego, a innymi pogardza”.6) Wobec tego nie jest cnotą.

5. Właściwości każdej cnoty są chwalebne, gdy wielkoduszność ma pewne właściwości naganne. A więc wielkoduszny zapomina o wyświadczonych mu dobrodziejstwach, jest leniwy i powolny, do wielu odnosi się ironicznie, nie potrafi współżyć z innymi, oraz chętniej posiada coś nieużytecznego niż przynoszącego pożytek7).

Temu wszakże sprzeciwia się to, co zostało wypowiedziane na pochwałę pewnych ludzi w 2 Ks. Machabejskiej8): „Nikanor, słysząc o męstwie towarzyszków Judy i o wielkim sercu, które mieli bijąc się za ojczyznę...” Ponieważ zaś godnymi chwały są tylko dzieła cnot, przeto wielkoduszność, które] właściwością jest posiadanie wielkiego ducha, jest cnotą.

Według mego zdania, cnota ludzka ze swej Istoty ma za zadanie utrzymać w rzeczach ludzkich dobro rozumu, które jest dobrem właściwym dla człowieka. (31) Otóż spośród wszystkich zewnętrznych rzeczy ludzkich cześć, jak o tym była mowa wyżej9), zajmuje miejsce szczególne. Dlatego wielkoduszność, która kładzie miarę rozumu w postawie wobec wielkiej czi, jest cnotą.

Ad 1. Jak to już Filozof stwierdził10): „wielkoduszny jest wprawdzie pod względem wielkości skrajny” — tym mianowicie, że zamierza coś największego — „wszakże w tym co trzeba jest umiarkowany” — dążąc do tego co największe zgodnie z rozumem; „uważa się bowiem za godnego czegoś co jest proporcjonalne do jego godności”, ponieważ nie sięga po coś większego niż jest wart.



Ad 2. Cnoty są ze sobą połączone, lecz nie w swych aktach; nikt bowiem nie jest władny dokonywać aktów wszystkich cnót. Stąd na akt wielkoduszności nie może zdobyć się każdy kto ma cnotę, lecz tylko człowiek o wielkiej cnotie. Jednakże, jeśli chodzi o podstawy, którymi są roztropność i łaska, wszystkie cnoty ze sobą wzajemnie się łączą zarówno swymi sprawnościami, którymi są razem w duszy wkorzenione, jak i w działaniu lub bezpośrednim usposobieniem. Stosownie do tego ktoś, kto nie jest w stanie dokonać aktu wielkoduszności, może posiadać sprawność wielkoduszności, która go usposabia do dokonania takiego aktu wtedy, gdy na to będzie mógł sobie pozwolić.

Ad 3. Zewnętrzne ruchy ciała zależą od zainteresowań i zamiłowań duszy. Stąd też i wielkoduszność uzewnętrznia się w sposób specyficzny. Pośpiech bowiem w ruchach pochodzi stąd, że człowiek ma wiele drobnych zamierzeń, do których wykonania pośpiech jest potrzebny. Natomiast człowiek wielkoduszny dąży tylko do rzeczy wielkich, których jest mało, ale wymagają wielkiego skupienia uwagi: dlatego jego ruchy są powolne. Podobnie ostrość głosu i szybkość mowy są właściwością ludzi, którzy spierają się o byle co; wielkoduszni natomiast zabierają głos tylko w sprawach większej wagi. Ten układ ruchów ciała jest wynikiem zamiłowań człowieka wielkodusznego, ale u ludzi, których natura obdarzyła wielkością ducha, są one wrodzone. (32)

Ad 4. Jest w człowieku coś wielkiego, co ma z daru Bożego, oraz jakieś braki, wynikające ze słabości jego natury. Wielkoduszność sprawia, że człowiek widzi się godnym czegoś wielkiego z uwagi na dary, jakie ma od Boga; np. w tym, kto ma wielką moc duszy, wielkoduszność sprawia, że dąży do doskonałych dzieł cnoty, a podobnie należy powiedzieć o użyciu każdego innego dobra, np. wiedzy lub majątku. Pokora natomiast sprawia, że człowiek widzi się małym z uwagi na własne braki. Wielkoduszność lekceważy innych za niewykorzystanie darów Bożych; nie chce bowiem považać ich bezpodstawnie, gdyż to byłoby niegodne. Wszakże pokora czi innych i szanuje swych przełożonych, biorąc pod uwagę będące w nich dary Boga. Łączą się z tym słowa Psalmu 11) o mężu sprawiedliwym: „Za nic miany jest w oczach jego złośliwy”, co odnosi się do pogardy, jaką ma wielkoduszny, „zaś bojących się Pana wysławia”, co odnosi się do czi, jaką ma pokorny. Z tego wynika, że wielkoduszność i pokora nie wykluczają się, chociaż pozornie zmierzają do czegoś przeciwnego, ponieważ wychodzą z odmiennego punktu widzenia. (33)

Ad 5. Cechy te, w znaczeniu, w jakim należą do wielkoduszności nie są naganne, lecz są zaletą wyższego rzędu. Powiedzenie bowiem, że „wielkoduszny nie pamięta o tych, od których otrzymał dobrodziejstwa”, należy brać w tym znaczeniu, że otrzymane od kogoś dobrodziejstwo nie jest mu miłe bez odpłacenia się mu czymś znacznie większym, co dowodzi doskonałej wdzięczności, w której chce być wybitnym tak samo, jak w aktach innych cnót. Podobne jeśli chodzi o powiedzenie, że jest „leniwy i powolny”; nie należy tego rozumieć, jakoby był leniwy w tym, co zrobić powinien, lecz, że nie miesza się do spraw małych, a ogranicza się tylko do dzieł wielkich, godnych siebie. „Używa ironii”, ale nie tej, która sprzeciwia się prawdzie, a więc nie mówi o sobie czegoś. ujemnego, co w nim nie jest, ani nie zaprzecza czemuś wielkiemu, co w nim jest. Jego ironia polega na nieuzewnętrznianiu całej swej wielkości, zwłaszcza, gdy ma do czynienia z tłumem, ponieważ, jak mówi Filozof(2): „jest właściwością wielkodusznego okazywać się wielkim w stosunku do ludzi

wyższej klasy i bogatych, natomiast skromnym w stosunkach z ludźmi miernymi”. (34) Nie może współżyć z drugimi, to znaczy na stopie zażyłości, jak tylko z przyjaciółmi, ponieważ unika wszelkich objawów pochlebstwa i udawania, które są właściwością ludzi małego ducha. Wszakże ze wszystkimi, zarówno z wielkimi jak z małymi, współżyje tak jak powinien. W końcu, że „woli mieć coś nieużytecznego”; nie chodzi tu o rzeczy całkowicie bezwartościowe, lecz o rzeczy dobre same w sobie, więc poczesne; we wszystkim bowiem wyżej stawia rzeczy poczesne, jako wyższe, niż użyteczne, gdyż te wskazują na zależność, którą wielkoduszny brzydzi się.

#### Artykuł 4.

##### *CZY WIELKODUSZNOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ?*

1. Wydaje się, że wielkoduszność nie jest cnotą osobną, żadna bowiem z osobnych cnót, nie działa we wszystkich cnotach, gdy o wielkoduszności mówi Filozof<sup>1</sup>), że „wielkoduszny jest wielkim w każdej cnotie”.
2. Cnotom osobnym nie przypisuje się aktów Innych cnót. Otóż wielkodusznemu przypisuje się akty różnych cnót, gdyż powiedziane jest w 4 Ks. Etyk<sup>2</sup>), że „wielkoduszny nie unika upominającego”, co jest aktem roztropności, „nie czyni krzywdy”, co jest aktem miłości, jest „prawdomównym”, co jest aktem cnoty prawdy, „nie narzeka”, co jest aktem cierpliwości. Wobec tego wielkoduszność nie jest cnotą osobną.
3. Każda cnota jest pewną specjalną ozdobą duszy, zgodnie ze słowami Izajasza<sup>3</sup>): „Oblókł mnie Pan w szaty zbawienia”, dodając potem: „jako oblubienicę ubraną klejnotami jej”. Natomiast wielkoduszność jest ozdobą wszystkich cnót<sup>4</sup>), a wobec tego jest cnotą ogólną.

Temu sprzeciwia się jednak to, że Filozof<sup>5</sup>) wyodrębnia wielkoduszność pomiędzy innych cnót.

Według mego zdania, zgodnie z tym co powiedziano wyżej<sup>6</sup>), jest rzeczą cnoty specjalne! zaprowadzić sposób rozumowy (modus rationis), w jakiejś określonej materii. Otóż wielkoduszność zaprowadza ten „sposób” w materii określonej, a mianowicie w materii czci<sup>7</sup>). Cześć, brana w niej samej, jest dobrem specjalnym, a wobec tego wielkoduszność, brana w niej samej, jest cnotą specjalną. Ponieważ jednak cześć jest nagrodą każdej cnoty<sup>8</sup>), w konsekwencji, ze względu na swą materię, wielkoduszność dotyczy wszystkich cnót.

Ad 1. Wielkoduszność dotyczy czci nie byle jakiej, lecz tylko wielkiej. Jeśli należy się cnotie cześć, to wielka cześć należy się wielkiemu dziełu cnoty. Stąd wielkoduszny zmierza do dokonania wielkich dzieł w jakiegokolwiek cnotie w tym znaczeniu, że dąży do tego, co jest godne wielkiej czci.

Ad 2. Ponieważ wielkoduszny dąży do tego, co jest wielkie, w konsekwencji dąży szczególnie do czegoś ponad przeciętnego, a unika tego, co ma cechę poniżej przeciętności. Otóż do ponad przeciętności należy dobrze czynić drugim, żyć w łączności z ludźmi i nieść pomoc dla wielu. Stąd wielkoduszny jest do tego skory, nie dlatego, że są to akty innych cnót, lecz przez wzgląd na wyższość takiego postępowania. Niżej przeciętność zaś polega na tym, że ktoś tak dalece przecenia jakiejś dobra lub zła zewnętrzne, że z ich powodu odstępkuje lub uchyla się od

sprawiedliwości lub jakiejś innej cnoty. Niżej przeciętność polega również na zakrywaniu prawdy z obawy przed jej wypowiedzeniem. Narzekanie jest wyrazem niżej przeciętności dlatego, ponieważ wskazuje ono na upadek ducha wobec zła zewnętrznego. Dlatego wielkoduszny unika tego, i wszystkiego co temu podobne, ze względów specjalnych, a więc dlatego, ponieważ jest to sprzeczne z ponad przeciętnością, czy wielkością.

Ad 3. Każda cnota, ze samej właściwej sobie postaci, ma jakąś osobliwą ozdobność i piękno. Wielkoduszność zaś przez wielkość dzieła cnoty dodaje do tego dalszą ozdobę; mianowicie wielkoduszność wszystkie cnoty czyni wspaniałymi<sup>9</sup>).

## Artykuł 5.

### *CZY WIELKODUSZNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA ?*

1. Wydaje się, że wielkoduszność nie jest częścią męstwa. Jeśli bowiem dwie rzeczy są tożsamością, jedna nie może być częścią drugiej. Otóż wielkoduszność wydaje się być tym samym co męstwo, gdyż, jak mówi Seneka<sup>1</sup>): „Jeśli w twojej duszy jest wielkoduszność, która nazywa się także męstwem, wtedy życie twoje będzie pełne wielkiej ufności”. Cyceero zaś pisze<sup>2</sup>): „chcemy, by mocni mężowie byli równocześnie wielkodusznymi, przyjaciółmi prawdy i by nigdy w najmniejszej rzeczy nie zawadzili”. Więc wielkoduszność nie jest częścią męstwa.

2. Filozof mówi<sup>3</sup>), że „wielkoduszny nie miłuje się w niebezpieczeństwach”, gdy rzeczą męstwa jest wystawianie się na niebezpieczeństwo. Wobec tego wielkoduszność nie godzi się z męstwem, by być jego częścią.

3. Wielkoduszność ma za przedmiot wielkość w sferze dóbr spodziewanych, zaś męstwo ma na uwadze wielkość w sferze zła, którego można się bać lub nań nacierać. Otóż dobro stoi wyżej niż zło, a wobec tego wielkoduszność jest cnotą wyższą niż męstwo; nie jest więc jego częścią.

Przeciwnego zdania są jednak Makrobiusz<sup>4</sup>) i Andronik<sup>5</sup>), którzy poczytują wielkoduszność za część męstwa.

Moim zdaniem, jak to powiedziano wyżej<sup>6</sup>), naczelną cnotą jest ta, która w materię naczelną wprowadza jedną z ogólnych cech cnotliwości. Jedną zaś spośród innych cech cnotliwości jest trwałość ducha, ponieważ „trzymać się trwale jest wymogiem każdej cnoty”<sup>7</sup>). Ta trwałość jest szczególnie chwalebna w cnotach, które dążą do czegoś specjalnie trudnego, w czym wytrwanie jest bardzo trudne. Stąd im trudniej jest stać trwale wobec czegoś trudnego, tym cnota dostarczająca duchowi trwałości w takich okolicznościach jest bardziej naczelną. Otóż większą trudność sprawia utrzymanie trwałości w niebezpieczeństwie śmierci, w którym umacnia ducha męstwo, niż w nadziei lub osiągnięciu największych choćby dóbr, w czym umacnia ducha wielkoduszność; ponieważ, jak człowiek najbardziej miłuje swe życie, tak najbardziej unika niebezpieczeństwa śmierci. Z tego wynika, że wielkoduszność Idzie razem z męstwem w utwierdzaniu ducha w sprawach trudnych; zaś nie dociąga do męstwa przez to, że umacnia ducha w tym, w czym zachowanie trwałości jest łatwiejsze. Dlatego wielkoduszność wysuwa się jako część męstwa, gdyż łączy się z nim jako cnota drugorzędna z naczelną.

Ad 1. Jak mówi Filozof<sup>8</sup>): „w istocie dobra leży brak zła”. Dlatego nie dać się przewyciężyć przez jakieś ciężkie zło, np. przez niebezpieczeństwo śmierci, uważane jest za równoznaczne w pewien sposób z wielkim dobrem. Pierwsze należy do męstwa (nie dać się zwyciężyć wielkiemu złu), lecz drugie do wielkoduszności (osiągnięcie wielkiego dobra), i w tym rozumieniu męstwo i wielkoduszność mogą być uważane za to samo. Ponieważ jednak w obu częściach zachodzi odmienny wzgląd trudności, dlatego Filozof poczytuje wielkoduszność za cnotę od męstwa odrębną.

Ad 2. Za amatora niebezpieczeństw uważa się człowieka, który wystawia się na niebezpieczeństwa bez rozwagi, co wydaje się zachodzić u kogoś, kto wielość miesza z wielkością. Wielkoduszny natomiast naraża się tylko na takie niebezpieczeństwa, na które warto się narażić; otóż w imię tego, co jest rzeczywiście wielkie, wielkoduszny naraża się na niebezpieczeństwo chętnie, ponieważ, tak jak w aktach innych cnót, tak i w aktach męstwa, dokonuje dzieł wielkich. Dlatego Filozof mówi tamże, że „wielkoduszny wystawia się na niebezpieczeństwo nie dla byle błahego powodu, lecz dla rzeczy wielkich”. Seneka zaś pisze<sup>9</sup>) „Będziesz wielkodusznym, jeśli niebezpieczeństw nie będziesz pragnął z lekkomyślności, ani się ich bał pod wpływem trwogi. Duch może się lękać tylko jednego: złego sumienia.”

Ad 3. Zła jako zła należy unikać, zaś potrzeba stawiania mu czoła musi być uzasadniona czymś innym, a więc potrzebą wytrzymania zła dla zachowania dobra. Natomiast do dobra należy dążyć dla niego samego. Jeśli kto od niego odstępuje, to tylko z powodów ubocznych, np. ponieważ wydaje się przekraczać możliwość osiągnięcia ze strony pragnącego. Wobec tego, że zło bardziej od siebie odstręcza niż dobro, gdyż odstręcza swą istotą, dlatego przetrwanie zła trudnego do wytrzymania wymaga większej mocy ducha niż dążenie do dobra trudnego, do osiągnięcia. Stąd cnota męstwa jest bardziej naczelną niż cnota wielkoduszności. Jakkolwiek bowiem dobro, biorąc rzecz w niej samej, jest czymś bardziej czołowym niż zło, to jednak, w tym wypadku, jest odwrotnie.

## Artykuł 6.

### *CZY UFNOŚĆ PRZYNALEŻY DO WIELKODUSZNOŚCI ?*

1. Wydaje się, że ufność nie należy do wielkoduszności. Może bowiem ktoś mieć ufność w oparciu nie tylko o siebie, ale i o kogoś innego. o czym mówi Apostoł<sup>1</sup>): „taką zaś ufność mamy przez Chrystusa ku Bogu; nie żebyśmy byli zdolni pomyśleć coś sami z siebie, jakby sami ze siebie”. Otóż to wydaje się być sprzeczne z istotą wielkoduszności.

2. Ufność wydaje się być przeciwieństwem bojaźni, zgodnie ze słowami Izajasza<sup>2</sup>): „śmiało Czynić będę, a nie zléknę się”. Otóż być wolnym od bojaźni należy raczej do męstwa, a wobec tego ufność należy raczej do męstwa niż do wielkoduszności.

3. Nagroda należy się tylko cnotcie. Otóż ufności należy się nagroda, gdyż jest powiedziane w Liście do Hebrajczyków<sup>3</sup>), że „domem Chrystusa my jesteśmy, jeśli ufność i chlubę nadziei aż do końca mocno zachowamy”. Wobec tego ufność jest cnotą od wielkoduszności odrębną, a wydaje się to tym prawdopodobniejsze, że ją Makrobiusz<sup>4</sup>) wymienia oddzielnie od wielkoduszności.

Przeciw temu przemawia jednakże fakt, że Cyncero<sup>5</sup>) zda się kłaść ufność w miejsce wielkoduszności, jak to zostało powiedziane wyżej<sup>6</sup>).

Według mego zdania nazwa ufności (fiducia) zda się pochodzić od wiary (fides). Zaś wiara polega na wierzeniu komuś i w coś. Natomiast ufność należy do nadziei, według słów Joba<sup>7</sup>): „będziesz miał ufanie przez przedłożoną ci nadzieję”. Dlatego nazwa „ufność” wydaje się oznaczać głównie nadzieję, którą daje wiara w słowa tego, kto obiecał swą pomoc.

Jednakże słowem „wiara” oznaczamy również silne przeświadczenie (opinio vehemens), które może w nas być spowodowane nie tylko tym, co nam zostało powiedziane przez kogoś, lecz także tym, co my sami widzimy. Wobec tego „ufność” może także oznaczać nadzieję spowodowaną tym co widzimy, lub co wiemy, że jest w nas samych albo w kimś drugim. Na przykład: fakt, że jest się zdrowym daje nadzieję długiego życia; fakt posiadania wpływowego przyjaciela daje nadzieję jego pomocy. Otóż przedmiotem wielkoduszności jest przedmiot trudny, ale co do którego mamy nadzieję urzeczywistnienia. Dlatego, ponieważ ufność oznacza siłę nadziei pochodzącą z uwzględnienia jakiegoś faktu dającego silne przeświadczenie-otuchę, że dobro, o które nam chodzi, jest osiągalne, dlatego ufność jest składnikiem wielkoduszności.

Ad 1. „Cechą charakteryzującą wielkodusznego jest”, według Filozofa<sup>8</sup>), „do nikogo nie zwracać się o pomoc”, gdyż uzależnianie się od kogoś jest wyrazem słabości. Jednakże stwierdzenie to należy rozumieć po ludzku; dlatego Filozof dodał „lub prawie” (do nikogo). Zupełnie nikogo nie potrzebować (całkowita samodzielność) przekracza siły ludzkie, gdyż człowiek potrzebuje przede wszystkim pomocy boskiej, następnie pomocy ludzkiej, ponieważ człowiek jest istotą społeczną przez to i dlatego, że sam sobie do życia nie wystarczy.

O tyle zatem, o ile wielkodusznemu potrzebni są Inni, o tyle wielkoduszność wskazuje mu, by swą ufność oparł na innych; jest bowiem, między Innymi, znakiem wybitności ludzkiej, jeśli się ma Innych w gotowości i możliwości dopomożenia. O ile zaś człowiek coś może sam, o tyle do wielkoduszności należy ufność mieć w sobie.

Ad 2. Jak powiedziano wyżej przy omawianiu namiętności<sup>9</sup>), nadzieja jest przeciwieństwem wprost zniechęcenia, które dotyczy tego samego przedmiotu (co i nadzieja), mianowicie dobra; wszakże ze względu na przeciwstawność przedmiotów jest przeciwieństwem bo jaźni, której przedmiotem jest zło. Ufność wnosi w nadzieję swego rodzaju moc, krzepkość, dlatego przeciwstawia się bo jaźni podobnie jak nadzieja. Ponieważ więc właściwym aktem męstwa jest umacnianie człowieka przeciw złu, zaś aktem wielkoduszności w osiągnięciu dobra, dlatego ufność bardziej właściwie należy do wielkoduszności niż do męstwa. Ponieważ jednak nadzieja powoduje odwagę, która należy do męstwa, dlatego ufność należy w swoich skutkach również do męstwa.

Ad 3. Ufność, jak dopiero co powiedziano, wnosi w nadzieję nową jakość, gdyż jest nadzieją wzmocnioną przez jakieś trwałe przeświadczenie. Otóż jakość dołączona do jakiegoś pragnienia może jego akty bardziej zalecić tym, że je czyni zasługującymi; wszakże przez to nie staje się cnotą odrębną, gdyż o tym decyduje przedmiot. Dlatego też ufność nie może oznaczać, ściśle mówiąc, osobnej cnoty, lecz może oznaczać stan cnoty; stąd zalicza się ją do składników męstwa, lecz nie jako cnotę do męstwa

dołączoną (chyba, że jest brana, jak u Cyncerona, w znaczeniu wielkoduszności) — lecz jako jego część integralną<sup>10</sup>). (35)

## Artykuł 7.

### *CZY DO WIELKODUSZNOŚCI NALEŻY BEZTROSKA ?*

1. Wydaje się, że beztroska nie należy do wielkoduszności. Beztroska bowiem, jak zauważono w zagadnieniu poprzednim<sup>1</sup>), wnosi pewnego rodzaju spokój od zaburzeń bojaźnią. A ponieważ to sprawiane jest przede wszystkim przez męstwo, dlatego beztroska zda się być tym samym co męstwo. Lecz męstwo nie należy do wielkoduszności, bo jest raczej odwrotnie. Zatem i beztroska nie należy do wielkoduszności.

2. Ponadto mówi Izydor<sup>2</sup>), że „beztroska znaczy jakby wolność od trosk”. Lecz to wydaje się sprzeczne z cnotą, która troszczy się o rzeczy godziwe, co wyraża Aposto<sup>3</sup>) w słowach: „Staraj się (troszcz się) pilnie, abyś się stawił przed Bogiem godnym uznania”. Zatem beztroska nie należy do wielkoduszności, która dokonuje wielkich. czynów w każdej cnotcie.

3. Cnota i nagroda za cnotę to nie jest to samo. Lecz beztroska jest uważana za nagrodę cnoty, jak to jest widoczne u Joba<sup>4</sup>): „Jeśli nieprawość, która jest w ręce twej, oddalisz od siebie... wkopany bezpiecznie spać będziesz”. A więc beztroska nie należy jako składnik ani do wielkoduszności ani do innej cnoty.

Przeciwnego zdania jest jednak Cyncero<sup>5</sup>): „wielkoduszny”, mówi on, „powinien nie dać się zwyciężyć ani wzburzeniom wewnętrznym, ani ludziom, ani bojaźni”. A ponieważ na tym polega ludzka beztroska, zatem należy ona do wielkoduszności.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Jak mówi Filozof<sup>6</sup>), „bojaźń powoduje, że ludzie zastanawiają się”, w tym znaczeniu, że troszczą się, by znaleźć sposoby uniknięcia tego, czego się boją. Beztroska zaś zachodzi wtedy, kiedy ustąpi troska spowodowana bojaźnią, stąd wnosi ona doskonały spokój ducha wolnego od bojaźni, podobnie jak ufność wnosi moc nadziei. Zaś, jak nadzieja należy wprost do wielkoduszności, tak bojaźń należy wprost do męstwa. Dlatego, jak ufność należy bezpośrednio do wielkoduszności, tak pewność siebie należy bezpośrednio do męstwa. Należy wszakże zauważyć, iż jak nadzieja powoduje odwagę, tak bojaźń jest przyczyną zniechęcenia<sup>7</sup>). Dlatego, jak ufność w swych konsekwencjach należy do męstwa, nadając mu element odwagi, tak też pewność siebie w swych konsekwencjach należy do wielkoduszności, usuwając zniechęcenie.

Ad 1. Męstwo jest godne pochwały nie stąd, że się nie boi, co należy do beztroski, lecz głównie stąd, że daje stałość wśród wzburzeń namiętności. Stąd beztroska nie jest tym samym co męstwo, lecz jest jego warunkiem.

Ad 2. Nie każda beztroska jest zaletą, lecz tylko ta, dzięki której ktoś składa troskę z siebie na sposób powinny i w tym, czego nie należy obawiać się. Wtedy jest warunkiem męstwa i wielkoduszności.

Ad 3. Cnoty są pewnym podobieństwem i przedsmakiem przyszłego szczęścia niebieskiego<sup>8</sup>). Dlatego nic nie przeszkadza, że beztroska jest jednym z warunków każdej cnoty, chociaż równocześnie doskonała beztroska jest nagrodą cnoty.

## Artykuł 8.

### *CZY DOBRA LOSU PRZYCZYNIAJĄ SIĘ DO WIELKODUSZNOŚCI ?*

1. Wydaje się, że dobra losu nie przyczyniają się do wielkoduszności, gdyż jak pisze Seneka<sup>1</sup>): „cnota sama sobie wystarcza”, zaś wielkoduszność czyni wszystkie cnoty wielkimi, jak powiedziano wyżej<sup>2</sup>).

2. Cnotliwy nie pogardza tym, co mu jest pomocne. Otóż wielkoduszny gardzi tym, co należy do sfery dóbr zewnętrznych, gdyż, jak pisze Cyncero<sup>3</sup>): „zaletą wielkiego ducha jest pogarda dla rzeczy zewnętrznych”. Zatem dobra zewnętrzne nie pomagają wielkoduszności.

3. Cyncero pisze tamże: „jest właściwością wielkiego ducha tak znosić wszystko co przykre, by w niczym nie uchybić postawie naturalnej ni godności człowieka mądrego”. Arystoteles zaś pisze<sup>4</sup>), że „wielkoduszny nie smuci się w nieszczęściach”. Otóż przykrości i nieszczęścia są przeciwstawieniem powodzenia zewnętrznego, gdyż każdy martwi się, gdy mu zabraknie tego, co mu potrzebne. Zatem zewnętrzne dobra losu nie przyczyniają się do wielkoduszności.

Sprzeciwia się temu to, co powiedział Filozof<sup>5</sup>), a mianowicie, że „dobre powodzenie zda się wspierać wielkoduszność”.

Według mego zdania wielkoduszność ma na względzie dwie rzeczy<sup>6</sup>): cześć jako materię i wielkie dzieła jako cel. Otóż do obojga dobre powodzenie jest potrzebne. Cześć bowiem oddają cnotliwemu nie tylko ludzie mądrzy, ale także tłum ludzi zwyczajnych, którzy dobro zewnętrznego powodzenia cenią najwyżej, a w konsekwencji oddają większy honor tym, którzy mają powodzenie w dobrach zewnętrznych. Lecz powodzenie w sprawach zewnętrznych bardzo jest pomocne również do spełniania uczynków cnót, stanowiąc narzędzie. Mając majątek, władzę i przyjaciół, mamy możliwość działania. Stąd jasne jest, że dobra losu przyczyniają się do wielkoduszności. (36)

Ad 1. Cnota wystarcza sama sobie w tym znaczeniu, że bez dóbr zewnętrznych może istnieć; dóbr zaś zewnętrznych potrzebuje do szerszego działania i do powodzenia w działaniu.

Ad 2. Wielkoduszny gardzi dobrami zewnętrznymi w tym znaczeniu, że nie uważa ich aż za tak cenne, iżby dla nich miał uczynić coś niegodnego; wszakże nie gardzi nimi aż do tego stopnia, by miał je uważać za niepotrzebne do wykonywania dzieł cnoty.

Ad 3. Kto czegoś nie przecenia, ten ani się zbytnio cieszy, gdy to osiągnie, ani się zbytnio martwi, gdy utraci. Ponieważ zatem wielkoduszny dóbr zewnętrznych nie uważa za coś wielkiego, dlatego ani się z nich, jeśli są, zbytnio nie wynosi, ani też nie przygnębia go zbytnio ich utrata.

## ZAGADNIENIE 130.

### O ZAROZUMIAŁOŚCI.

Z kolei trzeba zastanowić się nad wadami przeciwnymi wielkoduszności. Najpierw nad wadami, które sprzeciwiają się jej przez przesadę, a tych jest trzy: zarozumiałość, ambicja i próżność. Następnie nad małodusznością, która sprzeciwia się jej przez niedociągnięcie.

Co do zarozumiałości: 1-o Czy jest grzechem? 2-o Czy przeciwstawia się wielkoduszności przez przesadę?

#### Artykuł 1.

##### *CZY ZAROZUMIAŁOŚĆ JEST GRZEHEM ?*

1. Nie wydaje się, by zarozumiałość była grzechem. Apostoł bowiem pisze do Filipensów<sup>1</sup>): „o tym, co poza mną jest zapominając, a wyciągając się do tego, co przede mną”. Otóż, ponieważ dążenie do czegoś, co nas przewyższa, wydaje się należeć do zarozumiałości, przeto zarozumiałość nie jest grzechem.

2. Filozof pisze<sup>2</sup>), że „nie trzeba wierzyć tym, którzy doradzają, by człowiek smakował tylko w rzeczach ludzkich i by on, istota śmiertelna, Interesował się tylko rzeczami jak on sam śmiertelnymi; co więcej, trzeba, by swoją istotę unieśmiertelniał”; oraz<sup>3</sup>), że „człowiek powinien podciągać się ku temu co boskie, jak tylko może”. Otóż to co boskie i nieśmiertelne jest jak najbardziej nadludzkie. Ponieważ zatem do istoty zarozumiałości należy dążyć do czegoś co nas przerasta, przeto wydaje się, że zarozumiałość nie jest grzechem, lecz raczej czymś godnym pochwały.

3. Apostoł pisze w drugim Liście do Koryntian<sup>4</sup>): „nie żebyśmy zdolni byli pomyśleć coś sami od siebie, jakby sami ze siebie”. Gdyby zatem zarozumiałość, polegająca na wysiłku, by osiągnąć coś, do czego nasze siły nie wystarczają, była grzechem, wtedy człowiek nie mógłby nawet myśleć o czymś dobrym bez popełnienia niegodziwości, co jest nonsensem. Wobec tego zarozumiałość nie jest grzechem.

Temu jednak sprzeciwia się to, co powiedział: Eklezjastyk 5): „O dumo nie cnotliwa, skądżeś się; wzięła?” Zaś Glossator dodał: „ze złej woli stworzenia”. Lecz wszystko, co pochodzi ze złej woli jest grzechem, a więc i zarozumiałość.

Według mego zdania, wszystko co jest naturalne jest uporządkowane rozumem Bożym, który rozum ludzki winien naśladować. Wobec tego cokolwiek dzieje się według ludzkiego rozumu wbrew porządkowi panującemu powszechnie w rzeczach naturalnych jest wadliwe i jest grzechem. We wszystkich zaś rzeczach naturalnych istnieje prawo, że każda akcja jest dostosowana do sił działającego, i żaden czynnik natury nie sili się, by czynić to, co przekracza jego możliwość. Dlatego jest wadą i grzechem przeciw porządkowi natury to, że ktoś podejmuje się działania przewyższającego jego siły; to właśnie pokrywa się z istotą zarozumiałości, na co zresztą sama nazwa wskazuje. Jest więc jasne, że zarozumiałość jest grzechem.

Ad 1. Coś może przewyższać aktualną zdolność jakiejś rzeczy naturalnej, co jednak nie przewyższa jej zdolności biernej; np. w powietrzu jest zdolność bierna, dzięki której



może być tak. zmienione, że działa i porusza się tak jak ogień, co przewyższa aktualną zdolność powietrza. Byłoby wadą i zarozumiałością, gdyby człowiek, będący w stanie cnoty niedoskonałej, porywał się na natychmiastowe osiągnięcie tego, co jest przedmiotem cnoty doskonałej. Nie jest jednakże zarozumiałością ani wadliwością, jeśli ktoś dąży do tego, co mu daje osiągnięcie cnoty doskonałej. W ten sposób Apostoł „wyciągał się” ku temu co przed nim, mianowicie drogą ciągłego postępu. Ad 2. To co boskie i nieśmiertelne jest, według naturalnego porządku, rzeczywiście ponad ludzkie. Jest jednakże w człowieku jedna władza naturalna, intelekt, poprzez którą może się złączyć z tym, co nieśmiertelne i boskie. I to miał Filozof na myśli mówiąc, że „Człowiek powinien podciągać się ku temu, co nieśmiertelne i boskie”; nie by czynił to, co Bóg tylko może czynić, lecz by swym intelektem i wolą z Nim się połączył.

Ad 3. Filozof mówi<sup>6)</sup>, że „co możemy dzięki Innym, w pewien sposób możemy my sami”. Ponieważ zaś myśleć i czynić dobrze możemy przy pomocy Boga, dlatego to niezupełnie przekracza nasze możliwości. Stąd nie jest zarozumiałością dążyć do zdziałania jakiegoś czynu cnoty; natomiast byłoby to zarozumiałością, gdyby ktoś dążył do tego bez ufności w pomoc boską.

## Artykuł 2.

### *CZY ZAROZUMIAŁOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ WIELKODUSZNOŚCI PRZESADĄ?*

1. Wydaje się, że zarozumiałość nie sprzeciwia się wielkoduszności przesadą. Zarozumiałość bowiem jest jedną z postaci grzechu przeciw Duchowi świętemu<sup>1)</sup>. Otóż grzechy przeciw Duchowi świętemu nie sprzeciwiają się wielkoduszności, lecz raczej miłości. Wobec tego także zarozumiałość nie sprzeciwia się wielkoduszności. 2. Wielkoduszność polega na tym, że ktoś czyni się godnym czegoś wielkiego. Otóż za zarozumiałego uważany jest ktoś nawet gdyby się czynił godnym czegoś małego, co mimo to przekracza jego możliwość. Stąd też zarozumiałość nie jest przeciwstawieniem wielkoduszności wprost. 3. Wielkoduszny uważa dobra zewnętrzne za mało warte. Otóż według Filozofa<sup>2)</sup>, „zarozumiali zdają się być pogardliwi i krzywdzą drugich z powodu powodzenia zewnętrznego, uważając dobra zewnętrzne za coś wielkiego”. Zatem zarozumiałość sprzeciwia się wielkoduszności nie przesadą, lecz niedociągnięciem.

Temu wszakże sprzeciwia się to, co Filozof powiedział<sup>3)</sup>, że „wielkodusznyemu przeciwstawia się swą przesadą „chaunos”, czyli nadęty, którego my określamy mianem zarozumiałca.

Według mego zdania, zgodnie z tym co powiedziano wyżej<sup>4)</sup>, wielkoduszność polega na środku (umiarze), nie ze względu na wielkość przedmiotu dążeń, ponieważ dąży do przedmiotu bardzo wielkiego, lecz ze względu na stosunek przedmiotu do posiadanych sił: nie dąży bowiem do czegoś co przerasta siły. Zarozumiały nie przewyższa wielkoduszny przedmiotem, do którego dąży, gdyż często dąży do przedmiotu niższego. Przesada polega w nim na braku proporcji między przedmiotem dążeń, a posiadany siłami; wielkoduszny tej proporcji nigdy nie przekracza. W ten właśnie sposób zarozumiałość jest przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę.

Ad 1. Nie każda zarozumiałość jest grzechem przeciwko Duchowi świętemu, lecz ta, którą ktoś powodowany lekceważy boską sprawiedliwość ze zbytnej ufności w miłosierdzie boskie. Taka zarozumiałość, przez wzgląd na swą materię, a więc przez to, że przez nią lekceważy się coś boskiego, przeciwstawia się miłości albo raczej darowi bo jaźni bożej, skłaniającemu do szacunku dla Boga. O ile jednak lekceważenie to brane jest z punktu widzenia przesady w stosunku do własnych sił, może przeciwstawiać się wielkoduszności.

Ad 2. Podobnie jak wielkoduszność, tak i zarozumiałość zda się dążyć do czegoś wielkiego. Niema bowiem w zwyczaju nazywać kogoś zarozumialcem, jeśli przekracza własną możność w czymś małym. Jeśli jednak takiego określamy mianem zarozumialca, to tego rodzaju zarozumiałość nie jest przeciwstawieniem wielkoduszności, lecz cnoty, która ma za przedmiot małą cześć, a o jakiej była mowa wyżej<sup>5</sup>).

Ad 3. Każdy, kto dąży do czegoś ponad siły, czyni tak dlatego, bo uważa swe siły za większe niż są w rzeczywistości. Tu może zajść błąd dwojakiego typu: 1-o co do samej wielkości sił, np. gdy ktoś uważa, że ma większą cnotę, wiedzę lub coś innego, niż ma rzeczywiście; 2-o co do rodzaju rzeczy: np. gdy ktoś uważa się za wielkiego i godnego czegoś wielkiego na podstawie tego, co mu wielkości nie daje, np. z powodu bogactw lub powodzenia. Powiedział bowiem Filozof<sup>6</sup>): „kto posiada to, a nie ma cnoty, nie może się słusznie' czynić godnym czegoś wielkiego, ani też nie może być właściwie za wielkodusznego uważany”. To, do czego ktoś dąży ponad miarę swych sił, jest czasem rzeczywiście wielkie, jak to widać na przykładzie Piotra, który zamierzał cierpieć za Chrystusa, a co było ponad jego siły. Czasem jednak nie jest to czymś rzeczywiście wielkim, lecz takim jest tylko w przeświadczeniu głupców: np.: kosztowne ubranie lub poniżanie i krzywdzenie drugich; w przeświadczeniu głupców należy to do nadmiaru wielkoduszności, w rzeczywistości tak nie jest. Dlatego Seneka pisze<sup>7</sup>), że „wielkoduszność, która by się wynosiła ponad właściwą sobie miarę, czyni człowieka groźnym, nadętym, zawadiackim, niespokojnym i we wszystkim co nieprzeciętne Dorywczym, z zaniedbaniem godziwości w słowach i czynach”. Tak więc zarozumialec w rzeczywistości często nie dorównuje wielkodusznemu, jednakże pozornie popada w wielkoduszność przesadzoną.

## ZAGADNIENIE 131

### O AMBICJI.

Następnie trzeba zastanowić się nad ambicją, którą zbadamy w dwu punktach: 1-o Czy jest grzechem? 2-o Czy sprzeciwia się wielkoduszności przesadą?

#### Artykuł 1.

##### *CZY AMBICJA JEST GRZECEM? (37)*

1. Wydaje się, że ambicja nie jest grzechem. Ambicja bowiem jest pożądaniem czci. Cześć zaś jest w swej istocie pewnym dobrem i największym spomiędzy dóbr

zewnątrznych; stąd lekceważy się ludzi niedbałych o cześć. Wobec tego ambicja nie jest grzechem, lecz raczej czymś chwalebny, bo pożądanie dobra jest zaletą.

2. Dążenie do tego, co się komu należy jako nagroda, nie jest wadą. Otóż cześć jest nagrodą za cnotę<sup>1</sup>). Zatem ambicja, jako pożądanie czci, nie jest grzechem.

3. Nie jest grzechem to, co pociąga człowieka do dobrego, a odciąga od złego. Otóż względem czci pociąga ludzi do czynienia dobrze i do unikania zła; pisze bowiem Filozof<sup>2</sup>): „najbardziej mężnymi wydają się ci, u których lękliwi są w pogardzie, a mężni są darzeni honorem”; zaś Cyzero pisze<sup>3</sup>), te „honor ożywia sztuki”. A więc ambicja nie jest grzechem.

Przeciw temu przemawia to, co jest powiedziane w I Liście do Koryntian<sup>4</sup>), że „miłość zaszczytów nie pragnie (non est ambitiosa), nie szuka swego”. Ponieważ nic nie jest sprzeczne z miłością prócz grzechu, zatem ambicja jest grzechem.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak powiedziano wyżej<sup>5</sup>), cześć jest szacunkiem okazywanym komuś jako zaświadczenie jego wyższości. Otóż co do wyższości ludzkiej należy zauważyć, że: 1) tego, czym człowiek się wybija, nie ma ze siebie, lecz jest mu to dane od Boga; dlatego nie jemu, lecz głównie Bogu należy się stąd cześć, 2) to, czym człowiek się wybija, dane mu jest od Boga, by tego używał dla pożytku innych; dlatego człowiek o tyle tylko może chcieć, by ludzie okazywali świadectwo jego wyższości, o ile to pomaga mu do pomagania innym.

Pożądanie czci może być nieporządne w trojaki sposób: 1) przez to, że człowiek pożąda zaświadczenia wyższości, której nie ma, co oznacza pożądanie czci niezasłużonej; 2) przez to, że pożąda czci dla siebie, bez odniesienia jej do Boga; 3) przez to, że pożąda czci dla zaspokojenia żądz, a nie odnosi jej do pożytku innych ludzi. Otóż, ponieważ ambicja wnosi nieporządne pożądanie czci, przeto jasne jest, że ambicja zawsze jest grzechem.

Ad 1. Pragnienie dobra winno być normowane regułą rozumu; gdy tę regułę przekracza, jest wadliwe. Dlatego pożądanie czci niezgodnie z porządkiem rozumu jest wadą. Postępuje jednak nagannie kto nie dba o cześć wtedy, kiedy rozum dyktuje, że powinien unikać tego co czci się sprzeciwia.

Ad 2. Cześć nie jest nagrodą cnoty, jeśli chodzi o człowieka cnotliwego; to znaczy, że człowiek nie czyni dobrze w tym celu, by otrzymać nagrodę w tej postaci, gdyż nagrodą, jakiej oczekuje cnotliwy, jest szczęście, które jest celem cnoty. Cześć jest nagrodą cnoty od strony ludzi, którzy nie mają niczego większego niż cześć, czym by cudzą cnotę wynagrodzili. Dając w ten sposób świadectwo cudzej cnoty, dają tym dowód, że sami mają w sobie wielkość. Wynika stąd, że cześć nie jest nagrodą współmierną<sup>6</sup>).

Ad 3. Pożądanie czci jednych pociąga do dobrego i odciąga od zła, jeśli mianowicie pragną czci w sposób powinny; zaś co do innych, jeśli ich pragnienie jest nieporządne, pożądanie to może być okazją do wielu złych czynów, gdy mianowicie ktoś nie dba o sposób osiągnięcia czci. Dlatego Salustiusz mówi<sup>7</sup>), że „dobry i podły jednako sobie życzą czci, z tą jednak różnicą, że pierwszy używa do tego dróg właściwych, drugi natomiast, nie mogąc się zdobyć na dobre sposoby, posługuje się podstępem i fałszem”. A jednak ludzie, którzy czynią dobrze lub unikają zła tylko przez wzgląd na cześć, nie są cnotliwi, jak to wynika ze słów Filozof<sup>8</sup>): „nie jest mężnym, kto czynów mężnych dokonuje dla czci”.

## Artykuł 2.

### *CZY AMBICJA SPRZECIWIA SIĘ WIELKODUSZNOŚCI PRZESADĄ ?*

1. Wydaje się, że ambicja sprzeciwia się wielkoduszności przesadą. Jednemu bowiem środkowi może przeciwstawić się od jednej strony jedna tylko skrajność. Lecz wielkoduszności przez przesadę sprzeciwia się zarozumiałość, a wobec tego nie sprzeciwia się jej przez przesadę ambicja.

2. Wielkoduszność dotyczy czci, zaś ambicja wydaje się odnosić raczej do wysokich urzędów, gdyż w Ks. 2 Machab.1) powiedziano, że „Jazon dążył (ambiebat) do najwyższego kapłaństwa”. A więc ambicja nie jest przeciwieństwem wielkoduszności.

3. Ambicja wydaje się odnosić do wyglądu zewnętrznego. Powiedziane jest bowiem w *Dziejach Apostolskich*2): „Agryppa i Berenice przyszli z wielką pompą (cum multa ambitione); oraz w Ks. 2 Kronik 3), że „nad ciałem Azy spalono wonności z wielką okazałością (cum ambitione nimia)”. A ponieważ wielkoduszność nie odnosi się do okazałości zewnętrznej, wobec tego ambicja nie jest jej przeciwieństwem, a to z uwagi na odmienną przedmiot.

Przeciw temu wszakże przemawia zdanie *Cycerona*4): „jeśli ktoś wybija się wielkością ducha, tedy najbardziej chce sam być ponad wszystkich”. A ponieważ to należy do ambicji, wobec tego wada ambicji jest przesadą w wielkoduszności.

Według mego zdania ambicja jest to nieporządne pożądanie czci, gdy wielkoduszność odnosi się do czci i używa jej jak należy. Stąd jasne jest, że ambicja sprzeciwia się wielkoduszności jako coś nieporządnego czemuś porządnemu.

Ad 1. Wielkoduszność odnosi się do dwóch przedmiotów. Do jednego jako do celu, z tym, że jest nim jakieś wielkie dzieło, do którego wielkoduszny zmierza stosownie do zdolności; odnośnie tego przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę jest zarozumiałość, która zamierza wielkie dzieło ponad swą możność. Do drugiego zaś odnosi się wielkoduszność jako do materii, której używa ona jak należy, a materią tą jest cześć; odnośnie tego wielkoduszności przeciwstawia się przez przesadę ambicja. Jest bowiem możliwe, że odnośnie jednego środka zachodzą różnego typu przesady.

Ad 2. Ludziom mającym wysokie stanowiska należy się cześć ze względu na wybitność stanu. Stosownie do tego nieporządne dążenie do wysokich stanowisk jest cechą ambicji. Gdyby bowiem ktoś dążył nieporządnie do wysokich stanowisk nie dla osiągnięcia zaszczytu, lecz z motywu właściwego użycia stanowiska, ale ponad własną możność, wtedy nie zachodziłaby ambicja, lecz raczej zarozumiałość.

Ad 3. Wystawność ubrania wiąże się z pewną czcią i takim zazwyczaj ludzie cześć okazują, o czym mówi *Jakub*5): „gdyby do zgromadzenia waszego wszedł mąż. mający złoty pierścień, w świetnej szacie... i rzeklibyście mu: Ty usiądź tu wygodnie...” Stosownie do tego, ambicja nie odnosi się do wyglądu zewnętrznego jako takiego, lecz ze względu na łączącą się z tym cześć.

## ZAGADNIENIE 132.

### O PRÓŻNOŚCI. (38)

Z kolei trzeba się zastanowić nad próżnością, badając to zagadnienie w pięciu aspektach: 1-o Czy próżność jest grzechem? 2-o Czy przeciwstawia się wielkoduszności? 3-o Czy jest grzechem śmiertelnym? 4-o Czy jest wadą główną?, 5-o O jej córkach.

#### Artykuł 1.

##### *CZY POŻĄDANIE CHWAŁY JEST GRZECEM?*

1. Wydaje się, że dążenie do chwały nie jest grzechem. Nikt bowiem nie grzeszy tym, że upodabnia się do Boga; co więcej, jest to nawet zalecane w Liście św. Pawła do Efezów<sup>1</sup>): „bądźcie naśladowcami Boga, jako synowie najmilsii”. Otóż przez szukanie chwały człowiek zda się naśladować Boga, gdyż powiedziane jest u Izajasza<sup>2</sup>): „przynies synów moich z daleka, a córki moje z kończyn ziemi. I każdego, który wzywa imienia mego, ku chwale mojej stworzyłem go”. Więc dążenie do chwały nie jest grzechem.

2. Nie wydaje się, by grzechem było to, co pociąga człowieka do dobrego. Otóż pożądanie chwały skłania ludzi do dobrego. Pisze bowiem Cyncero<sup>3</sup>), że „chwała zapala wszystkich do wysiłku”; a nawet Pismo święte obiecuje chwałę jako nagrodę za dobre uczynki, o czym pisze Apostoł do Rzymian<sup>4</sup>): „tym, którzy w cierpliwości dobrego uczynku szukają sławy i czci”. Zatem pożądanie chwały nie jest grzechem.

3. Pisze Cyncero<sup>5</sup>), że „chwała jest to często powtarzany rozgłos połączony ze sławą”, a Augustyn pisze<sup>6</sup>) o tym podobnie, że „chwała jest to dobra (wyrażna) znajomość połączona ze sławą”. Otóż dążenie do rozgłosu, w którym ktoś jest sławiony, nie jest grzechem; co więcej, wydaje się być zaletą, gdyż Eklezjatyk poucza <sup>7</sup>): „staraj się o dobrą sławę”, a Apostoł w Liście do Rzymian pisze<sup>8</sup>): „obmyślając to, co dobre nie tylko przed Bogiem, ale też i przed wszystkimi ludźmi”. A zatem dążenie do próżnej chwały nie jest grzechem.

Przeciw temu przemawia jednak to, co Augustyn pisze w „De civitate Dei”<sup>9</sup>): „większą ma słuszość, kto zamiłowanie w sławie uznaje również za wadę”.

Według mego zdania, chwała oznacza pewną jasność. „Być chwalonym i jaśnieć znaczy to samo”, stwierdza Augustyn<sup>10</sup>). Otóż jasność i piękność mają to do siebie, że pociągają uwagę ludzi i przez to ujawniają się wobec ludzi-. Dlatego słowo „chwała” oznacza ściśle ujawnienie tego, co ludzie uważają za fizyczne lub duchowe piękno. Ponieważ jednak to, co jest samo przez się jasne, może być dostrzeżone przez wielu ludzi nawet oddalonych, dlatego słowo „chwała” znaczy właściwie, że czyjeś dobro doszło do wiadomości wielu i spotkało się z ich uznaniem. To miał na myśli Liwiusz mówiąc<sup>11</sup>): „chwała wobec jednego człowieka nie jest chwałą”.

Biorąc jednak pojęcie chwały w znaczeniu rozszerzonym, chwała polega nie tylko na znajomości u wielu ludzi, lecz nawet u kilku lub jednego, albo nawet na osobistym uświadomieniu sobie, że posiadane przez się dobro jest godne rozśławienia. Otóż nie

jest grzechem świadomość i własne uznanie jakiegoś dobra, które jest w nas, gdyż Apostoł w I Liście do Koryntian pisze<sup>12</sup>): „My zaś otrzymaliśmy nie ducha tego świata, ale Ducha, który jest z Boga, abyśmy wiedzieli, co nam od Boga jest darowane”. Nie jest również grzechem chęć, by nasze dobre czyny były uznane przez innych, gdyż jest powiedziane u Mateusza<sup>13</sup>):

„Niechaj świeci światłość wasza przed ludźmi”. Dlatego pragnienie chwały samo przez się nie jest czymś wadliwym; natomiast wadliwym jest dążenie do chwały czczej i próżnej, gdyż dążenie do czegokolwiek bez treści jest wadliwe, zgodnie ze słowami Psalmu<sup>14</sup>): „Czemu miłujecie marność i szukacie kłamstwa?”.

Chwała może stać się próżna z trzech przyczyn. Po pierwsze z przyczyny rzeczy, z której ktoś szuka chwały, a więc gdy rzecz ta jest niegodna, łatwo zanikająca i psująca się. Po drugie z przyczyny ludzi, u których ktoś szuka chwały, a więc np. u ludzi których sąd nie jest pewny. Po trzecie z przyczyny samego szukającego chwały, mianowicie jeśli własnego pragnienia chwały nie odnosi ku godziwemu celowi, a więc ku czci Bożej lub dobru bliźnich.

Ad 1. Augustyn, wyjaśniając słowa podane przez Jana<sup>15</sup>): „Wy mnie wołacie: Nauczycielu i Panie, i dobrze mówicie”, pisze<sup>16</sup>): „Upodobanie w sobie samym stanowi niebezpieczeństwo dla człowieka, który ma strzec się pychy. Lecz ten, który jest ponad wszystkim, jakkolwiek by się sławił, nie wynosi się ponad to czym jest. To nas dotyczy powinnośc znania Boga, nie Jego; a nikt Go nie pozna, jeśli On sam, który się zna, nie nauczy go”. Z tego wynika, że Bóg nie szuka swej chwały dla siebie, lecz dla nas. Podobnie też człowiek może pragnąć własnej chwały dla pożytku Innych, i jest to jego zaletą, zgodnie ze słowami Mateusza<sup>17</sup>): „aby widzieli uczynki wasze dobre i chwalili Ojca waszego, który jest w niebiesiach”.

Ad 2. Chwała, jaką mamy od Boga, nie jest chwałą pustą, lecz prawdziwą i taka jest obiecana w nagrodę za dobre uczynki; jest o niej mowa w II Liście do Koryntian<sup>18</sup>): „Kto się chlubi, niech się w Panu chlubi. Nie ten bowiem, kto sam siebie zaleca, jest wypróbowany, ale którego Bóg zaleca.” Niektórych zaś pociąga do dzieł cnoty poządanie chwały ludzkiej, podobnie jak poządanie innych dóbr ziemskich. Kto wszakże dokonuje dzieł cnotliwych dla chwały ludzkiej, ten, jak tego dowodzi Augustyn<sup>19</sup>), cnotliwym w rzeczywistości nie jest.

Ad 3. Poznanie samego siebie jest wyrazem doskonałości człowieka, czego jednak nie można powiedzieć o znajomości, jaką mają o nim inni, do której z tego powodu dla niej samej dążyć nie powinno się. Można jednak do niej dążyć, o ile jest do czegoś potrzebna, więc albo by Bóg był stąd chwalony przez ludzi, albo by ludzie skorzystali z dobra w kimś rozpoznanego, albo wreszcie, by człowiek uświadamiając sobie na podstawie świadectwa pochwał ludzkich, co w nim jest dobrego, starał się w tymże wytrwać, i bardziej jeszcze w nim postąpić. Tak rzecz rozumiejąc, dbałość o dobre imię i przemyślanie tego, co dobre wobec Boga i ludzi, jest zaletą; natomiast nie jest zaletą próżne rozkoszowanie się w chwale ludzkiej.

## Artykuł 2.

### *CZY PRÓŻNOŚĆ SPRZECIWIĄ SIĘ WIELKODUSZNOŚCI ?*

1. Wydaje się, że próżność nie sprzeciwia się wielkoduszności. Jest bowiem właściwością próżności. Jak to powiedziano w poprzednim artykule, że ktoś chwali się tym czego nie ma, co jest fałszywością; albo z rzeczy ziemskich i zniszczalnych, co jest chciwością; albo by zdobyć uznanie ludzi, których świadectwo jest niepewne, co jest nieroztropnością (głupotą). Otóż wymienione wady nie sprzeciwiają się wielkoduszności. Zatem i próżność nie sprzeciwia się wielkoduszności.

2. Próżność nie sprzeciwia się wielkoduszności niedociągnięciem, co czyni małoduszność, która wydaje się być przeciwieństwem próżności; ani też przesadą, gdyż tym przeciwstawiają się wielkoduszności zarozumiałość i ambicja<sup>1</sup>), które są czym innym niż próżność. Tak więc próżność nie przeciwstawia się wielkoduszności.

3. Wyjaśniając słowa Listu do Filipensów<sup>2</sup>): „nic dla przekory ani dla próżnej chwały”, Glossator dodaje: „byli między nimi ludzie niezgodni, niespokojni, przekorni przez swą próżność”. Otóż przekora nie jest przeciwstawieniem wielkoduszności, a wobec tego także i próżność.

Przeciw temu przemawiają jednak słowa Cyncerona<sup>3</sup>): „Należy się wystrzegać żądzy chwały, gdyż pozbawia duszę wolności, o którą wielkoduszny winien starać się ciągle i ze wszystkich sił”. Zatem próżność sprzeciwia się wielkoduszności.

Według mego zdania, chwała jest wynikiem czci i sławy<sup>4</sup>), gdyż ktoś staje się świetlanym w świadomości innych na skutek rozślawienia lub okazywanego mu uszanowania. Ponieważ zaś wielkoduszność dotyczy czci<sup>5</sup>), zatem, w konsekwencji, dotyczy również chwały, sprawiając, że ten, kto używa czci z umiarem, tak samo odnosi się również do chwały. Dlatego nieumiarkowane pożądanie chwały sprzeciwia się wprost wielkoduszności.

Ad 1. Już to samo, że ktoś rzeczy małe tak wysoko ceni, że się z nich chwali, sprzeciwia się wielkości duszy. Stąd Filozof mówi o wielkodusznych<sup>6</sup>), że dla niego cześć jest czymś małym. Podobnie też za coś małego uważa to, czego poszukuje się dla osiągnięcia czci, mianowicie bogactwo i władzę. Sprzeciwia się wielkości ducha także chwała z tego, czego nie ma; stąd Filozof powiedział<sup>6</sup>) o wielkodusznych, że „dba więcej o prawdę niż o opinię”. Jak również to, że ktoś chwali się dowodami sławy, jaką ma u ludzi, uważając to tym samym za coś bardzo znacznego; stąd Filozof powiedział o wielkodusznych<sup>6</sup>): „nie dba, by go sławiono”. Dlatego co sprzeciwia się innym cnotom, może sprzeciwiać się wielkoduszności, tym mianowicie, że ma za wielkie coś, co w rzeczywistości jest małe.

Ad 2. żądny próżnej chwały nie dociąga do wielko dusznego samą rzeczą, gdyż chwali się tym, co wielkoduszny ma za coś małego (patrz ad 1). Biorąc jednak pod uwagę jego subiektywną ocenę, jest przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę, bo mianowicie chwałę, której pożąda, uważa za coś wielkiego i dąży do niej w stopniu niewspółmiernym do swej wartości.

Ad 3. Przeciwstawności cnot nie rozszkujemy według ich skutków<sup>7</sup>), choć wielkości ducha sprzeciwia się już to samo, że ktoś zmierza do czegoś uparcie, jako że tylko do tego ktoś dąży uparcie, co uważa za wielkie. Stąd Filozof mówi<sup>8</sup>): „wielkoduszny nie jest przekorny (uparty), bo. dla niego żadna rzecz materialna nie jest wielka”.

### Artykuł 3.

#### *CZY PRÓŻNOŚĆ JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM ?*

1. Wydaje się, że próżność jest grzechem śmiertelnym. Nic bowiem innego nie wyklucza nagrody wiecznej, jak tylko grzech śmiertelny, a próżność nagrodę tę wyklucza, gdyż u Mateusza powiedziano 1): „Strzeżcie się, abyście sprawiedliwości waszej nie czynili przed ludźmi, abyście byli widziani od nich, bo inaczej zapłaty mieć nie będziecie u ojca waszego, który jest w niebiesiech”.

2. Kto przywłaszcza sobie własność Bożą, grzeszy śmiertelnie. Otóż przez dążenie do próżnej chwały, człowiek przywłaszcza sobie to, co należy się Bogu, gdyż powiedziano u Izajasza 2), „chwały mojej nie dam nikomu”, a w I Liście do Tymoteusza 3): „jedynemu Bogu cześć i chwała”. Zatem próżna chwała jest grzechem śmiertelnym.

3. Ten grzech wydaje się być śmiertelnym, który jest najbardziej niebezpieczny i szkodliwy. Otóż grzech próżnej chwały jest takim, gdyż słowa I Listu do Tessaloniczan 4): „Boga, który doświadcza serc waszych”, objaśnia Augustyn następująco 5): „Jak wielką siłą szkodenia ma miłość chwały ludzkiej odczuje ten tylko, kto wydał jej wojnę; bo chociaż łatwo komuś przychodzi sławy nie pożądać, gdy mu jej odmawiają, to jednak bardzo trudno jest nie cieszyć się nią, gdy jest”. Zaś Chryzostom mówi 6), że „próżność wchodzi skrycie, i niezauważenie wykrada co jest wewnątrz serca”. Wobec tego próżna chwała jest grzechem śmiertelnym.

Sprzeciwia się jednak temu to, co mówi Chryzostom 7): „gdy inne wady są w sługach diabła, próżną chwałę spotyka się nawet u sług Chrystusa”, u których przecież nie ma żadnego grzechu śmiertelnego. Zatem próżność nie jest grzechem śmiertelnym. Według mego zdania grzech jest śmiertelnym stąd, że jest sprzeczny z miłością 8). Zaś grzech próżności, brany w jego istocie, nie wydaje się być sprzeczny z miłością bliźniego, natomiast może być sprzeczny z miłością Boga dwojako. Po pierwsze przez materię, z której ktoś się chwali; a więc, gdy ktoś chwali się czymś fałszywym, co jest niezgodne z należnym Bogu szacunkiem, o czym mówi Ezechiel 9): „Podniosło się serce twoje i rzekłeś: Bogiem ja jestem”, oraz Apostoł 10):

„Cóż masz, czegoś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, czemu się chłepisz, jakobyś nie otrzymał?” Albo też, gdy ktoś dobro doczesne, którym się chlubi, stawia wyżej Boga, czego zakazuje Jeremiasz w słowach u): „Niech się nie chlubi mądry mądrością swoją i niech się nie chlubi męzny męstwem swoim, i niech się nie chlubi bogaty bogactwem swoim; ale niech się tym chlubi, który się chlubi, że umie i zna mnie”. Albo, wreszcie, gdy ktoś wyżej stawia świadectwo ludzi, niż świadectwo Boga; przeciw tym powiedziane jest u Jana 12): „umiłowali chwałę ludzką bardziej niż chwałę Bożą”.

Sprzeczność z miłością Boga może również pochodzić ze strony samego chwającego się, kiedy tenże zmierza ku chwale jako ostatecznemu celowi, ze względu na który pełni dobre uczynki i dla którego osiągnięcia nie waha się nawet dokonać czegoś, co się Bogu sprzeciwia. Stąd pochodzi grzech śmiertelny. Dlatego Augustyn mówi 13), że „wada ta — mianowicie zamiłowanie w sławie ludzkiej — jest tak wroga należytej wierze, jeśli w sercu większa jest żądza chwały niż bojaźń i miłość Boga, że



Pan wyraził się<sup>14</sup>): „Jakże możecie wierzyć wy, którzy chwałę jeden od drugiego bierzecie, a chwały, która od samego Boga jest, nie szukacie?” Wszakże zamięłowanie w chwale u ludzi, choćby ta chwała była bezpodstawna, ale jeśli nie jest niezgodna z miłością, ani z przedmiotem, w którym się jej szuka, ani z intencją szukającego chwały, nie jest grzechem śmiertelnym, lecz lekkim.

Ad 1. Nikt nie zasługuje na życie wieczne grzesząc; stąd czyn cnotliwy traci siłę zasługi na życie wieczne, jeśli jest dokonany z próżności, choćby ta próżność nie była grzechem śmiertelnym. Kiedy jednak próżność powoduje utratę nie tylko wartości zasługi pojedynczego dobrego czynu, lecz samej wiecznej nagrody, wtedy próżność jest grzechem śmiertelnym.

Ad 2. Kto jest chciwy na próżną chwałę, nie zawsze sięga po tę wyższość, która należy się Bogu. Inna jest bowiem chwała należna Bogu, a inna, która należy się człowiekowi, cnotliwemu lub bogatemu.

Ad 3. Próżność jest uważana za grzech niebezpieczny nie tylko z powodu własnej ciężkości, lecz również z tego powodu, że usposabia do ciężkich grzechów; gdyż na skutek próżności człowiek staje się zarozumiałym i zbyt zaufanym w sobie; zatem próżność powoli przysposabia człowieka do tego, że zostaje pozbawiony dóbr wewnętrznych.

#### Artykuł 4.

#### *CZY PRÓŻNOŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ?*

1. Wydaje się, że próżność nie; jest wadą główną. Wada bowiem, która rodzi się zawsze z innej wady, nie wydaje się być główną. Otóż, ponieważ próżność zawsze rodzi się z pychy, zatem nie jest wadą główną.

2. Cześć wydaje się być czymś bardziej naczelnym niż chwała, która jest jej skutkiem. Otóż ambicja, która jest nieporządną żądzą czci, nie jest wadą główną; w konsekwencji nie jest nią również żądza próżnej chwały.

3. Wada główna stoi w pewnym znaczeniu na czołowym miejscu. Otóż nie widać, by próżność wybijała się czymkolwiek; nie wybija się ani względem grzeszności, gdyż nie zawsze jest grzechem śmiertelnym; ani względem pożądalności swego dobra, ponieważ chwała ludzka jest czymś kruchym i zewnętrznym. Wobec tego próżność nie jest wadą główną.

Sprzeciwia się jednak temu fakt zaliczenia próżności przez Grzegorza<sup>1</sup>) do siedmiu wad głównych.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące: Pogląd autorów na wady główne jest dwojaki. Jedni zakładają, że pycha jest jedną z wad głównych i ci nie włączają w ich liczbę próżności. Natomiast Grzegorz<sup>1</sup>) uważa pychę za „królową wszystkich wad”, zaś pochodzącą z niej bezpośrednio próżność uważa za wadę główną. Jest to stanowisko słuszne. Pycha bowiem, jak o tym będzie mowa później<sup>2</sup>), powoduje nieporządne dążenie do wyższości. Z każdego zaś dobra, którego ktoś pragnie, osiąga jakieś dopełnienie siebie (doskonałość) i jakąś wyższość; dlatego cele, do których zmierzają wszystkie wady, służą celowi pychy. Widać z tego, że pycha wywiera pewien ogólny przyczynowy wpływ na wszystkie wady, a wobec tego nie można jej uważać za jedną ze specyficznych źródeł wad, jakimi są wady główne.

Jednakże spośród dóbr, którymi człowiek zdobywa wyższość, szczególnie wydaje się do tego przyczyniać chwała, a to dlatego, bo jest manifestacją czyjegoś dobra, a dobro instynktem naturalnym wszyscy miłują i czczą. Dlatego też „chwałą u Boga”<sup>3)</sup> osiąga człowiek wyższość w sferze boskiej, a „chwałą u ludzi”<sup>4)</sup> osiąga wyższość w sferze ludzkiej. Ponieważ zatem wyższość jest przedmiotem, którego ludzie pragną najwięcej, chwała, która jest najbliższa wyższości, jest również bardzo przez nich upragniona. A ponieważ pragnienie chwały, jeśli jest nieumiarkowane staje się źródłem licznych wad, dlatego próżność jest wadą główną.

Ad 1. Fakt pochodzenia jakiejś wady z pychy nie sprzeciwia się temu, by była wadą główną; jest tak dlatego, ponieważ, jak dopiero co powiedziano<sup>5)</sup>, pycha jest „królową i matką wszystkich wad”.

Ad 2. Sława i cześć mają się do chwały, jak to wyżej powiedziano<sup>6)</sup>, jako przyczyny, z których chwała wynika; stąd w stosunku do nich chwała jest celem. Ktoś bowiem lubi być czczonym i sławionym, bo uważa, że przez to stanie się dobrze (jasno) znanym przez innych.

Ad 3. Czcza chwała ma w sobie bardzo ważny wzgląd pożądalności i to wystarczy, by była wadą główną. Nie jest bowiem konieczne, by wada główna była grzechem śmiertelnym, gdyż grzech śmiertelny może powstać nawet z grzechu powszedniego, jeśli mianowicie grzech powszedni usposabia do śmiertelnego.

## Artykuł 5.

### *CZY JEST UZASADNIONE UWAŻAĆ NIEPOŚLUSZEŃSTWO, CHEŁPLIWOŚĆ, OBLUDĘ, PRZEKORĘ, UPÓR, NIEZGODĘ I NOWINKARSTWO ZA CÓRKI PRÓŻNOŚCI?*

1. Chełpliwość, według Grzegorza<sup>1)</sup> jest postacią pychy, zaś pycha nie rodzi się z próżności, lecz raczej odwrotna, jak to mówi Grzegorz<sup>2)</sup>. Zatem nie należy uważać chełpliwości za córkę próżności.

2. Przekora i niezgoda zdają się pochodzić głównie z gniewu. Otóż gniew jest wadą główną, odrębną od próżności; a więc wydaje się, że nie rodzą się z próżności.

3. Chryzostom wzmiankuje<sup>3)</sup>, że „próżność we wszystkim, w czym się znajdzie, jest złą, ale najbardziej w filantropii”, czyli miłosierdziu, które nie jest nowością, lecz czymś starym, jak człowiek. Zatem nie należy kłaść specjalnie nowinkarstwa jako coś rodzącego się z próżności.

Przeciw temu przemawia wszakże powaga Grzegorza<sup>4)</sup>, który powyższe wady uważa za córki próżności.

Moje stanowisko w tej sprawie jest następujące. Jak dowiedziono wyżej<sup>5)</sup>, córkami jakiejś wady głównej są te wady, które ze swej natury służą celom tej wady głównej. Celem próżności jest ujawnienie własnej wyższości<sup>6)</sup>. Do tego zaś może człowiek dążyć w dwojaki sposób. Wprost, czy to słowami, i wtedy zachodzi chełpliwość, czy też czynami; jeśli czyny są rzeczywiste i mają. W sobie coś zadziwiającego, zachodzi chęć wyróżnienia się czymś nowym, co ludzie bardziej podziwiają; jeśli zaś są nieprawdziwe, zachodzi hipokryzja, czyli obłuda.

Inny sposób, w który ktoś usiłuje okazać swą wyższość, jest pośredni, przez to, że okazuje brak ustępliwości. To może być dokonywane czworako. Po pierwsze przez

postawę intelektualną i wtedy zachodzi upór przy swoim zdaniu i niechęć przyjęcia zdania lepszego. Po drugie przez postawę woli i wtedy zachodzi niezgoda, w której człowiek nie rezygnuje z własnego zdania, by zgodzić się z drugimi. Po trzecie przez słowa, i wtedy zachodzi przekora, kiedy ktoś głośno sprzecza się z drugimi. Po czwarte przez czyny i wtedy jest. nieposłuszeństwo, polegające na nieuległości wobec poleceń przełożonego.

Ad 1. Jak dowiedziono wyżej<sup>7)</sup> chełpliwość uważa się za postać pychy ze względu na jej przyczynę wewnętrzną, którą jest uzurpacja. Natomiast zewnętrzne objawy chełpliwości są spowodowane czasem chęcią zysku<sup>8)</sup>, lecz częściej chęcią osiągnięcia, chwały i czci, i z tego względu rodzi się ona z próżności.

Ad 2. Gniew nie powoduje niezgody i przekory, chyba w połączeniu z próżnością; mianowicie, gdy ktoś uważa, iż zabłyśnie w oczach ludzi, kiedy nie ustąpi wobec cudzej woli i słownej perswazji.

Ad 3. Próżność w dobroczynności jest naganna, gdyż dowodzi braku miłości; brak ten zachodzi u tego, kto wyżej stawia próżną chwałę niż pożytek bliźniego; czyni on dobrze dla bliźnich dla zdobycia chwały. Natomiast nie postępuje nagannie, kto czyni dobrze drugim na sposób u ludzi czy u niego dotąd nie spotykany.

### **ZAGADNIENIE 133.**

#### **O MAŁODUSZNOŚCI. (39)**

Zbadać tu należy: 1-o Czy małoduszność jest grzechem? 2-o Jakiej cnocie przeciwstawia się?

#### **Artykuł 1.**

##### *CZY MAŁODUSZNOŚĆ JEST GRZEchem?*

1. Wydaje się, że małoduszność nie jest grzechem. Grzech bowiem czyni człowieka złym, tak jak cnota czyni go dobrym. Otóż, jak mówi Filozof<sup>1)</sup>, małoduszny nie jest złym. Wobec tego małoduszność nie jest grzechem.

2. Filozof mówi tamże, że „najbardziej małoduszny wydaje się być ten, kto w rzeczy samej jest godnym wielkiego dobra, a jednak nie uważa się za godnego tegoż”. Otóż godnym wielkiego dobra jest tylko cnotliwy, ponieważ, jak Filozof tamże stwierdził, „według prawdy, tylko cnotliwemu należy się cześć”. Zatem małoduszność nie jest grzechem.

3. Eklezjastyk mówi<sup>2)</sup>, że „pycha jest początkiem każdego grzechu”. Otóż małoduszność nie pochodzi z pychy, ponieważ pyszny wynosi się ponad to czym jest, zaś małoduszny usuwa się od tego, czego jest godny. Wobec tego małoduszność nie jest grzechem.

4. „Kto uważa się”, mówi Filozof<sup>3)</sup>, „za godnego czegoś mniejszego niż jest godzien w rzeczywistości, jest małoduszny”. Otóż niekiedy święci uważali się za mniej j godnych niż rzeczywiście byli, jak to widać z przykładu Mojżesza i Jeremiasza. którzy byli godni urzędu, do którego Bóg Ich powołał, a od którego obaj pokornie uchylali

się, jak to podaje Księga Wyjścia<sup>4</sup>) i Jeremiasza<sup>5</sup>). A więc małoduszność grzechem nie jest.

Przeciw temu przemawia jednakże fakt, że według ludzkiej obyczajności niczego nie należy unikać, jak tylko grzechu. Otóż małoduszności najeży unikać; mówi bowiem Apostoł w Liście do Kolosan<sup>6</sup>): „Ojcowie, nie rozdrażniajcie dzieci swych, aby się małodusznymi nie stały”. Zatem małoduszność jest grzechem.

Według mego zdania, wszystko, co jest sprzeczne z naturalną skłonnością, jest grzechem, ponieważ jest nieposłuszeństwem dla prawa natury. W każdej bowiem rzeczy tkwi naturalna skłonność do dokonywania działań współmiernych z jej możliwością, co jest widoczne we wszystkich rzeczach natury, zarówno żywych jak martwych. Zarozumiałcy przekraczają tę proporcję, usiłując dokonać więcej niż mogą, natomiast małoduszni nie dociągają do tego, co mogą z natury, odmawiając dążenia do tego, co jest współmierne z ich siłami. Dlatego też zarówno zarozumiałość jak i małoduszność są grzechami. Dlatego to sługa, który otrzymane od swego pana pieniądze zakopał w ziemi i z powodu małodusznego lęku nimi nie zarabiał, został przez pana ukarany<sup>7</sup>).

Ad 1. Filozof nazywa w tym wypadku złymi tych, którzy wyrządzają bliźnim krzywdę; z tego punktu widzenia małoduszny nie jest złym, chyba, że uchyla się od działania, którym mógłby pomóc bliźniemu. Wyraża się o tym Grzegorz<sup>8</sup>), że „ci, którzy uchylają się od niesienia pożytku bliźnim drogą głoszenia słowa, są, według ścisłej sprawiedliwości, odpowiedzialni za brak wszystkich korzyści, jakie by wynikły z ich wystąpień”.

Ad 2. Jest zupełnie możliwe, że ktoś mający Sprawność cnoty popełnia grzech; jeśli ten grzech jest lekki, sprawność cnoty nie ulega zniszczeniu, jeśli śmiertelny, sprawność cnoty wdanej przez łaskę doznaje zniszczenia. Dlatego jest możliwe, że ktoś jest w stanie dzięki cnotcie, którą posiada, dokonać czegoś wielkiego, co jest godne czci; jeśli jednak nie postara się użyć swych możliwości, grzeszy, czasem lekko, a czasem nawet śmiertelnie. Można tę trudność wyjaśnić jeszcze inaczej, a mianowicie, że małoduszny jest zdolny dokonać czegoś wielkiego z uwagi na tkwiącą w nim zdolność do cnoty, na dobre usposobienie jego natury, posiadaną przezeń umiejętność lub powodzenie zewnętrzne; jeśli odmawia użycia tych dóbr, staje się małodusznym.

Ad 3. Nawet małoduszność może, w pewien sposób, rodzić się z pychy; mianowicie, gdy ktoś zbyt kieruje się swym zdaniem, które mu wskazuje, że jest za słaby do zrobienia czegoś, w stosunku do czego jest w rzeczywistości wystarczająco silny. Stąd słowa Przypowieści<sup>9</sup>): „Leniwiec zda się sobie mędrzy niżli siedmiu mężów dobrze mówiących.” Ktoś bowiem może co do czegoś uważać się za niższego, zaś w czymś innym zbyt się wynosić. Stąd to Grzegorz<sup>10</sup>) mówi o Mojżeszu, że „okazałby się pyszałkiem, gdyby bez drżenia bojaźni wziął na się przywództwo nad bardzo licznym ludem; równocześnie jednak dałby dowód pychy, gdyby odmówił posłuszeństwa nakazowi Stwórcy”.

Ad 4. Mojżesz i Jeremiasz byli godni obowiązku, do którego zostali wybrani z łaski Bożej; jednakże odmawiali, biorąc pod uwagę własną niewystarczalność; wszakże nie odmawiali uparcie, by nie popaść w pychę.

## Artykuł 2.

### *CZY MAŁODUSZNOŚĆ JEST PRZECIWIENSTWEM WIELKODUSZNOŚCI?*

1. Wydaje się, że małoduszność nie jest przeciwstawieniem wielkoduszności. Mówi bowiem Filozof<sup>1)</sup>, że „małoduszny nie zna sam siebie. Dążyłby bowiem do dóbr, których jest godny, gdyby się poznał”. Lecz niezajomość siebie wydaje się sprzeciwiać roztropności, a wobec tego małoduszność przeciwstawia się roztropności, a nie wielkoduszności.

2. Według Mateusza<sup>2)</sup> pan nazwał sługę, który z powodu małoduszności zaniechał użycia pieniędzy, złym i leniwym, a również Filozof mówi<sup>3)</sup>, że małoduszni wydają się być leniwymi. Otóż lenistwo przeciwstawia się dbałości, będącej aktem roztropności<sup>4)</sup>. Zatem małoduszność nie przeciwstawia się wielkoduszności.

3. Małoduszność wydaje się pochodzić ze zbytnej bojaźliwości; dlatego Izajasz mówi<sup>5)</sup>: „rzeczcie małodusznym: wzmocnijcie się. a nie bójcie się”. Ale może pochodzić także z nieporządnego gniewu, o czym mówi Apostoł<sup>6)</sup>; „Ojcowie, nie rozdrażniajcie dzieci waszych, aby się małodusznymi nie stawały”. Otóż nieumiarkowana bo jaźń przeciwstawia się męstwu, a nieumiarkowany gniew łagodności. Wobec tego małoduszność nie przeciwstawia się wielkoduszności.

4. Jakaś wada jest tym większa, im większy stanowi kontrast do przeciwstawnej sobie cnoty. Otóż małoduszność jest większym kontrastem wielkoduszności niż zarozumiałość. Gdyby małoduszność przeciwstawiała się wielkoduszności, w konsekwencji byłaby cięższym grzechem niż zarozumiałość, co sprzeciwia się temu, co jest powiedziane u Eklezjastyka<sup>7)</sup>: „O dumo niecnotliwa — o praesumptio nequissima — skądżeś się wzięła?” Zatem małoduszność nie przeciwstawia się wielkoduszności.

Przeciw temu przemawia jednakże fakt, że małoduszność i wielkoduszność różnią się co do wielkości i małości ducha, co wynika z samych nazw. Otóż wielkość i małość stanowią przeciwstawność, a wobec tego małoduszność jest przeciwstawieniem wielkoduszności.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Na małoduszność można patrzeć z trojakiego punktu widzenia: 1) Z punktu widzenia jej istoty; jasnym jest, że małoduszność swą istotą przeciwstawia się wielkoduszności małością w tym samym. Wielkoduszny bowiem z wielkości swego ducha dąży do czegoś wielkiego, natomiast małoduszny przez małość ducha usuwa się od tego co wielkie. 2) Z punktu widzenia jej przyczyny, którą ze strony intelektu jest niewiedza co do posiadanych własnych możliwości, zaś ze strony woli lęk przed niepowodzeniem, płynący z błędnie pomniejszającej oceny własnych sił. 3) Z punktu widzenia skutku, którym jest usunięcie się od tego co wielkie, ale współmierne z posiadаныmi możliwościami. Otóż, jak powiedziano wyżej<sup>8)</sup>, przeciwstawność wady do cnoty stwierdzamy raczej według istoty rzeczy niż według ich przyczyn i skutków. Dlatego małoduszność przeciwstawia się wielkoduszności bezpośrednio.

Ad 1. Zarzut ten dotyczy małoduszności od strony jej intelektualnej przyczyny. A jednak nie można powiedzieć, że nawet co do swej przyczyny przeciwstawia się roztropności, gdyż nawiedza, o jaką tu chodzi, nie jest wynikiem głupoty, lecz jest

raczej lenistwem w uświadomieniu sobie własnych możliwości lub w wykonaniu tego, na co kogoś stać<sup>9</sup>).

Ad 2. Zarzut ten dotyczy małoduszności ze względu na jej skutki.

Ad 3. Zarzut ten dotyczy przyczyn małoduszności. Wszakże powodująca małoduszność bojaźń nie zawsze jest bojaźnią przed niebezpieczeństwem śmierci; stąd też, nawet od tej strony, niekoniecznie przeciwstawia się męstwu. Zaś gniew z istoty swego aktu, którym ponosi człowieka do odwetu, nie powoduje małoduszności, która ducha przybija, lecz raczej ją usuwa. Natomiast do małoduszności doprowadzają przyczyny powodujące gniew, którymi są doznane krzywdy, które w skrzywdzonym człowieku tłumią ochoczość ducha.

Ad 4. W swej istocie małoduszność jest większym grzechem niż zarozumiałość, gdyż powoduje, że człowiek zaniedbuje się w dobrym, co według Arystotelesa<sup>10</sup>) jest czymś najgorszym. Jednakże zarozumiałość jest bardzo niegodziwa z racji swego pochodzenia z pychy.

## ZAGADNIENIE 134.

### O WIELMOŻNOŚCI. (40)

Z kolei należy zastanowić się nad wielmożnością i przeciwstawnymi jej wadami. Zagadnienie wielmożności nasuwa cztery pytania: 1-o Czy jest cnotą? 2-o Czy jest cnotą specjalną? 3-o Jaka jest jej materia? 4-o Czy jest częścią składową męstwa?

#### Artykuł 1.

### *CZY WIELMOŻNOŚĆ JEST CNOTĄ ?*

1. Wydaje się, że nie jest. Kto bowiem posiada jedną cnotę, tym samym posiada wszystkie<sup>1</sup>). Otóż ktoś może mieć inne cnoty nie posiadając wielmożności, gdyż, jak mówi Filozof<sup>2</sup>): „nie każdy hojny jest wielmożnym”. Wobec tego wielmożność nie jest cnotą.

2. Cnota moralna polega na środku<sup>3</sup>). Otóż wielmożność nie wydaje się trzymać środka, gdyż przewyższa zwykłą hojność swą wielkością, zaś to co wielkie i to co małe, jest przeciwstawnością, jako dwie krańcowości, gdy w pośrodku stoi równowaga<sup>4</sup>). Ponieważ wielmożność nie jest środkiem, lecz krańcowością, przeto nie jest cnotą.

3. żadna cnota nie stoi w sprzeczności z naturalną skłonnością, lecz raczej ją wydoskonala<sup>5</sup>). Otóż Filozof mówi<sup>6</sup>), że „wielmożny nie wydaje dużo na siebie”, co jest sprzeczne z naturalną skłonnością, stosownie do której każdy dba przede wszystkim o siebie. Zatem wielmożność nie jest cnotą.

4. Według Filozofa „sztuka jest umiejętnością dokonywania prac zewnętrznych”<sup>7</sup>). Otóż wielmożność, jak z samej nazwy widać, dotyczy działań zewnętrznych, a zatem raczej jest sztuką niż cnotą.

Przeciw temu przemawia co następuje: cnota ludzka jest pewnego rodzaju udziałem w mocy boskiej. Otóż wielmożność należy do mocy boskiej, gdyż w Psalmie

67 (w. 35) znajdują się słowa; „wielmożność jego i moc jego w obłokach”. A więc jest cnotą.

Moje zdanie co do tego jest następujące. „Cnota danej władzy jest jej maksymalną możliwością”<sup>8</sup>), a to oznacza wielkość. Dlatego dokonywanie czegoś wielkiego, a nazwa wielmożności stąd pochodzi, należy do istoty cnoty. A więc wielmożność jest cnotą.

Ad 1. Nie każdy kto jest hojny, jest wielmożnym aktualnie, a to z braku środków. Jednakże każdy człowiek hojny ma sprawność wielmożności, albo już uformowaną albo bliską gotowości<sup>9</sup>).

Ad 2. Wielmożność zmierza ku krańcowości, gdy bierze się pod uwagę rozmiar tego, co sprawia; z uwagi jednak na regułę rozumu, do której się stosuje i której nie przekracza, trzyma się środka, podobnie jak wielkoduszność<sup>10</sup>).

Ad 3. Rzeczą wielmożności jest dokonywanie rzeczy wielkich. Otóż sprawy osobiste są małe w porównaniu do tego, co się należy Bogu lub społeczeństwu. Dlatego przy robieniu wydatków wielmożny nie ma na uwadze przede wszystkim własnej osoby; nie dlatego, jakoby nie dbał o dobro osobiste, lecz ponieważ dobro to uważa za mniejszego znaczenia. Jeśli jednak okoliczności tego wymagają, to i w tym wielmożny czyni wszystko wspaniale, czy to chodzi o coś jednorazowego, jak na przykład zaślubmy lub podobne sposobności; czy też o coś trwałego, jak na przykład urządzenie godnego siebie mieszkania<sup>11</sup>).

Ad 4. Filozof stwierdza, że „sztuka musi iść w parze z jakąś cnotą”<sup>12</sup>), mianowicie moralną, która sprawia, że wola używa sztuki tak, jak należy. Tutaj sprawia to wielmożność, która dlatego nie jest sztuką, lecz cnotą. (41)

## Artykuł 2.

### *CZY WIELMOŻNOŚĆ JEST CNOTĄ SPECJALNĄ ?*

1. Wydaje się, że nie jest. Wielmożność bowiem czyni coś wielkiego. Otóż każda cnota, jeśli jest wielka, jest w stanie dokonać rzeczy wielkich; tak na przykład kto jest bardzo wstrzemięźliwy, dokonuje wielkich dzieł wstrzemięźliwości. Zatem Wielmożność nie jest cnotą odrębną, lecz oznacza doskonałość stanu każdej cnoty.

2. Do tej samej siły należy dokonywanie i dążenie do czegoś. Otóż dążenie do czegoś wielkiego jest rzeczą wielkoduszności<sup>1</sup>). Zatem i dokonywanie czegoś wielkiego należy do wielkoduszności, a wobec tego Wielmożność nie jest cnotą oddzielną od wielkoduszności.

3. Wielmożność zda się należeć do świętości, gdyż Księga Wyjścia 3) mówi: „wielmożny w świątobliwości”, a Psalm<sup>3</sup>): „świętość i Wielmożność w świątyni jego”. Otóż świętość jest tym samym co religijność<sup>4</sup>). Zatem Wielmożność zdaje się być identyczna z religijnością, a wobec tego nie jest cnotą odrębną od innych.

Sprzeciwia się jednak tym twierdzeniom fakt, że Filozof zalicza ją do innych cnót specjalnych<sup>5</sup>).

Moje zdanie co do tego jest następujące. Jak sama nazwa wskazuje, rzeczą wielmożności jest czynienie czegoś wielkiego. Otóż słowo „czynić” ma dwa znaczenia. W znaczeniu ścisłym oznacza dokonywanie czegoś w materii zewnętrznej: np. uczynić dom itp.; w znaczeniu szerokim oznacza wszelką czynność, czy ona

przechodzi na materia zewnętrzną (np. zapalać, rąbać), czy też pozostaje w tym kto czyni, jak myśleć i chcieć.

Jeśli zatem weźmiemy Wielmożność jako cnotę usprawniającą do czynienia czegoś wielkiego, według ścisłego znaczenia słowa „czynić”, wtedy jest cnotą specjalną. Dzieło bowiem, które jest do zrobienia, zostaje zrobione przez użycie sztuki; otóż w tym użyciu można uwzględnić i do niego dołączyć jakieś dobro specjalne, dzięki któremu dzieło sztuki czy techniki będzie dziełem wielkim: rozmiarami, cennością lub dostojnością — i to właśnie wprowadza w dzieło wielmożność (wspaniałość). Stosownie do tego wielmożność jest cnotą specjalną. Jeśli jednak nazwę wielmożności, jako cnoty dokonywania rzeczy wielkich, weźmiemy według; rozszerzonego znaczenia słowa „czynić”, wtedy wielmożność nie jest cnotą specjalną.

Ad 1. Każda cnota doskonała czyni rzeczy wielkie w swoim rodzaju, biorąc słowo „czynić” w znaczeniu szerokim; czynić coś wielkiego w znaczeniu ścisłym tego słowa, jest właściwe tylko dla wielmożności.

Ad 2. Do wielkoduszności należy nie tylko samo dążenie do tego co wielkie, lecz także sprawianie wielkości w różnoraki sposób i we wszystkich cnotach<sup>6</sup>). Jest tu jednak wyraźny podział pól działania. Wielkoduszność ma na uwadze sam wzgląd wielkości; natomiast inne cnoty, jeśli są doskonałe, dokonują tego co wielkie nie zamierzając wszakże jako czegoś dla nich pierwszorzędnego samej wielkości, lecz zdążając głównie ku temu, co jest właściwym polem działania każdej z nich; sama zaś wielkość jest wynikiem wysokiego stopnia cnoty. Do wielmożności zaś należy nie tylko czynić to co wielkie, biorąc pojęcie „czynienia” w znaczeniu ścisłym, lecz również skłaniać ducha do czynienia tego co wielkie. Dlatego to Cycero mówi<sup>7</sup>), iż „wielkoduszność jest uaktywnieniem ducha, by dążył ku rzeczom wielkim i wzniosłym wspaniale i świetnie, oraz by w tenże sposób je sprawiał”; przy czym słowo „uaktywnianie — agitatio” odnosi się do wewnętrznych zamierzeń, zaś „sprawianie — administratio” do zewnętrznego wykonania. Stąd też, jak wielkoduszność zmierza ku temu co wielkie w każdej materii, tak wielmożność czyni to samo w dziele, które jest do zrobienia zewnętrźnie.

Ad 3. Wielmożność zmierza do zrealizowania dzieła wielkiego. Dzieła zaś, których dokonują ludzie, służą jakiemuś celowi, żaden zaś cel dzieł ludzkich nie jest tak wielki jak cześć Boga; dlatego wielmożność dokonuje wielkiego dzieła, szczególnie dla czci Boga. Dlatego Filozof mówi<sup>8</sup>), że „największą wartość ma wydatek złożony Bogu na ofiarę”, o co właśnie człowiek wielmożny stara się najwięcej. Wielmożność łączy się z świętością dlatego, bo główny jej owoc służy religii, czyli świętości.

### **Artykuł 3.**

#### *CZY MATERIA WIELMOŻNOŚCI SĄ WIELKIE WYDATKI MATERIALNE?*

1. Wydaje się, że materia wielmożności nie są wielkie wydatki materialne. Nie mogą bowiem do tej samej materii odnosić się aż dwie cnoty. Otóż wydatków materialnych dotyczy szczodroliwość<sup>1</sup>). Zatem wielmożność nie dotyczy wydatków.



2. „Kto jest wielmożnym, jest zarazem szczodrobliwym”, — pisze Filozof<sup>2</sup>). Otóż szczodrobliwność dotyczy raczej darów niż wydatków. A więc i wielmożność nie odnosi się głównie do wydatków, lecz raczej do darów.

3. Do wielmożności należy dokonanie jakiegoś dzieła zewnętrznego. Otóż wielkie wydatki można czynić i na inne cele, na przykład na powitanie i pożegnanie wybitnych cudzoziemców i na prezenty dla nich. Zatem wydatki nie są materiaią właściwą wielmożności.

4. Wielkie wydatki mogą czynić tylko ludzie bogaci. Otóż wszystkie cnoty mogą mieć nawet ubodzy, ponieważ „do cnót nie jest konieczne powodzenie zewnętrzne, lecz są samostarczalne”, jak mówi Seneka<sup>3</sup>). Zatem wielmożność nie dotyczy wielkich wydatków.

Temu sprzeciwia się jednak to, co mówi Filozof<sup>4</sup>): „Wielmożność nie odnosi się do wszystkich operacji pieniężnych, tak jak hojność; lecz tylko do operacji wielkich, w których wybija się nad zwykłą hojność wielkością”. Zatem odnosi się tylko do wielkich wydatków.

Według mego zdania rzeczą wielmożności jest dokonanie jakiegoś dzieła wielkiego. Otóż, aby jakieś wielkie dzieło było dokonane stosownie, potrzebne są proporcjonalne wkłady, gdyż z reguły wielkie dzieła nie mogą powstać bez wielkich wydatków. Dętego do wielmożności należy robić wielkie wydatki, by wielkie dzieło było dokonane stosownie. Filozof wyraża się o tym<sup>5</sup>), że „wielmożny z równego — to jest proporcjonalnego — wkładu, dokona dzieła jeszcze bardziej wspaniałego”. Wkład zaś jest to wyłożenie pieniędzy, w czym może komuś przeszkodzić zbytne do nich przywiązanie. Dlatego materiaią wielmożności może być sam wydatek dla dokonania wielkiego dzieła, albo pieniądze użyte dla dokonania wielkiego wydatku, albo też miłość pieniędzy, którą wielmożny posługuje się umiarkowanie, by nie była przeszkodą w dokonywaniu wielkich wkładów.

Ad 1. Jak dowiedziono wyżej<sup>6</sup>) cnoty, które dotyczą rzeczy zewnętrznych, stykają się z dwojaką trudnością: jedną pochodzącą z samej rzeczy której dana cnota dotyczy, a drugą z jej wielości. Dlatego odnośnie pieniędzy i ich użycia potrzebne są dwie cnoty. Mianowicie szczodrość (hojność), która odnosi się do użycia pieniędzy w ogóle, oraz wielmożność, która w użyciu pieniędzy ma na uwadze wielkość.

Ad 2. Szczodry i wielmożny używają pieniędzy każdy we właściwy sobie sposób. Szczodrym. jest ten, kto nie jest do pieniędzy przywiązany więcej niż trzeba. Posiadana przezeń cnota szczodrości ułatwia mu dokonywanie wydatków na potrzeby bieżące, podarki itp. Wielmożnym jest ten kto z pieniędzy czyni narzędzie do dokonania wielkiego dzieła, na które zawsze trzeba wiele wydać.

Ad 3. Wielmożny także darowuje coś<sup>7</sup>), lecz nie dla samych podarków. Jeśli je daje, chce przez nie dokonać jakiegoś dalszego dzieła. Na przykład. darowuje coś, by uczcić wybitną osobistość, by wślawić miasto itp.; słowem, własnym sumptem. zaspakaja pewne potrzeby publiczne.

Ad 4. Główny akt cnoty wyraża się wewnętrzną chęcią (wyborem) woli, czego cnota może dokonać bez środków zewnętrznych; tutaj wielmożnym może być również ubogi. Jednakże dla zewnętrznych aktów cnót środki zewnętrzne są konieczne jako narzędzie; tutaj ubogi nie jest w stanie dokonać aktu wielmożności branej w pełnym tego słowa znaczeniu. Może jednak dokonać aktu wielkiego w porównaniu do danego

działa, które, choć samo w sobie małe, zostało dokonane w swoim rodzaju wspaniale; małość bowiem i wielkość, jak mówi Filozof<sup>8</sup>), są pojęciami względnymi.

#### Artykuł 4.

##### *CZY WIELMOŻNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA?*

1. Wydaje się, że nie jest. Wielmożność bowiem — jak powiedziano w artykule poprzednim. — zbiega się co do materii z szczodrością. Otóż szczodrość nie jest częścią męstwa, lecz sprawiedliwości. A zatem i wielmożność nie jest częścią męstwa.
2. Męstwo dotyczy bo jaźni i śmiałości. Wielmożność zaś zda się wcale nie dotyczyć bo jaźni, lecz tylko wkładów, które są jakimiś działaniami. Dlatego wielmożność zda się należeć raczej do sprawiedliwości, która odnosi się do działań, niż do męstwa.
3. „Wielmożny”, mówi Filozof<sup>1</sup>), „podobny Jest do umiejętnego”. Otóż umiejętność raczej zbiega się z roztropnością niż z męstwem. Wobec tego nie powinno się wielmożności uważać za część męstwa.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że Cycero, Makrobiusz i Andronik poczytują wielmożność za część męstwa.

Według mego zdania, wielmożności, branej lako cnota specjalna, nie można uważać za współczynnik (*pars subjectiva*) męstwa, ponieważ każde ma odmienny przedmiot. Uważa się ją jednak za część męstwa w tym rozumieniu, że jest do niego dołączona jako cnota drugorzędna do naczelnej.

Na to zaś, by jakaś cnota dołączała się do Innej jako naczelnej, potrzeba, jak powiedziano wyżej<sup>2</sup>), po pierwsze, by drugorzędna schodziła się w czymś z naczelną, po drugie, by w czymś od niej odstępowała. Otóż wielmożność schodzi się z męstwem w tym, że tak samo jak męstwo dąży do czegoś wysokiego i trudnego, skąd, równie jak męstwo, ma swą siedzibę w sile dążeń mocnych. Jednakże wielmożność nie dociąga do męstwa w tym, że trudność wyżyny, do której zdąża męstwo pochodzi z niebezpieczeństwa zagrażającego osobie, natomiast wyżyna, ku której dąży wielmożność, ma swą trudność z możliwości utraty rzeczy, co jest czymś o wiele mniejszym niż niebezpieczeństwo osobiste. Dlatego wielmożność poczytuje się za część męstwa.

Ad 1. Sprawiedliwość dotyczy działań pod względem ich powinności, gdy szczodrość i wielmożność dotyczą dokonywania wydatków z punktu widzenia ich stosunku do namiętności ducha. Zachodzi jednakże między nimi różnica następująca: szczodrość odnosi się do wydatków od strony ich łączności z przywiązaniem i pożądaniem pieniędzy, a te namiętności pochodzą z siły dążeń zwykłych, które hojnemu nie przeszkadzają w rozdawaniu darów i czynieniu wydatków; stąd. cnota szczodrości ma swą siedzibę w sile pożądań zwykłych. Natomiast wielmożność odnosi się do wkładów od strony ich stosunku do nadziei i sięga ku wyżynom, nie jako tak m, jak to czyni wielkoduszność, lecz jako będącym w jakiejś określonej materii, a tymi są wielkie wydatki; dlatego wielmożność, podobnie jak wielkoduszność, ma swą siedzibę w sile dążeń mocnych.

Ad 2. Chociaż wielmożność nie dotyczy tej samej materii co męstwo, to jednak zbiega się z męstwem w trudności i szczytności materii, dążąc do czegoś szczytnego w sferze wydatków, gdy męstwo dąży do tego co szczytne w sferze bo jaźni.

Ad 3. Wielmożność skierowuje użycie sztuki ku czemuś wielkiemu. Zaś sztuka ma swą siedzibę w rozumie. Otóż jest rzeczą wielmożności użyć rozumu dobrze, by między wydatkiem a dziełem, które ma być dokonane, była należyta proporcja. Jest to nader konieczne z uwagi na wielkość zarówno dzieła jak wydatku, w czym-, gdyby został zaniedbany pilny namysł, groziłoby niebezpieczeństwo wielkiej szkody.

## ZAGADNIENIE 135.

### MAŁOSTKOWOŚĆ. (42)

Z kolei trzeba się zastanowić nad wadami przeciwstawnymi wielmożności, szukając odpowiedzi na dwa pytania: 1-o Czy małostkowość jest wadą?, 2-o Czy małostkowości przeciwstawia. się jakaś inna wada?

### Artykuł 1.

#### *CZY MAŁOSTKOWOŚĆ JEST WADĄ ?*

1. Wydaje się, że nie jest. Cnota bowiem jest kierowniczką w sprawach zarówno wielkich. jak małych. Ludzie zaś hojni, a nawet wielmożni, czynią często również drobne czyny. Otóż wielmożność — magnificencia jest cnotą. Zatem i małostkowość — parvificencia raczej jest cnotą. niż wadą.

2. Filozof mówi<sup>1)</sup>, że „pilność w rozumowaniu jest drobiazgowa — parvifica”. Otóż pilność w użyciu rozumu jest zaletą, gdyż „dobroć człowieka polega na zgodzie z rozumem”, jak to stwierdza Dionizjusz<sup>2)</sup>. Zatem małostkowość nie jest wadą.

3. Filozof mówi<sup>3)</sup>, że „małostkowy zużywa. pieniądze ze smutkiem”, co jest wyrazem raczej chciwości lub braku hojności. Wobec tego małostkowość nie jest wadą od innych wad odrębną.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że Filozof<sup>4)</sup> poczytuje sknerczą małostkowość za wadę odrębną i przeciwstawną wielmożności.

Odpowiadam w tej sprawie co następuje. Rzeczy porządku moralnego biorą swe określenie od celu każdej z nich, od czego też w większości wypadków biorą swą nazwę<sup>5)</sup>. Małostkowy też. ma swą nazwę stąd, że zamierza dokonanie czegoś małego. Lecz rzecz nazywana jest małą lub wielką z porównania do czegoś innego<sup>6)</sup>. Mówiąc zatem, że małostkowy ma na widoku rzecz małą, należy małość rzeczy brać ze stosunku do norm postępowania. Według tego małość i wielkość można brać z punktu wadzenia przedsiębranego dzieła lub z punktu widzenia wkładu (wydatku).

Wielmożny ma w swym zamierzeniu na uwadze w pierwszym rzędzie wielkość dzieła, w drugim wielkość wydatku, który czyni, by dokonać wielkiego dzieła. Filozof wyraża się o tym<sup>7)</sup>, że „wielmożny z równego wydatku dokona dzieła wspanialszego”. Małostkowy przeciwnie, w pierwszym rzędzie zamierza małość wydatku: Jego wysiłek skierowany jest ku temu, żeby jak najmniej wydać” — wyraża się o takim Filozof<sup>8)</sup>; w drugim rzędzie zaś, i w konsekwencji pierwszego, ma na uwadze małość dzieła, którego się podejmuje, jeśli go to mało kosztuje. Dlatego

Filozof wyraża się, że „małostkowy (sknera) wydając wielkie sumy w mały sposób” — w mały, bo nie chce wydać — „traci dobro” — czyli dobro wspaniałości dzieła. Z tego wynika, że małostkowy sknera grzeszy przeciw rozumnej proporcji, jaka winna być między dziełem i wkładem. Otóż takie niedociągnięcie do wymogów rozumności stanowi o Istocie wady; wobec tego małostkowość jest wadą.

Ad 1. Cnota sprawia rzeczy małe według reguły rozumu, do której małostkowy nie dociąga. Nie jest małostkowym ten, kto sprawia rzeczy małe, lecz ten, kto w sprawianiu rzeczy małych czy wielkich nie dociąga do normy rozsądku; dlatego jego postępowanie ma cechę wadliwości.

Ad 2. Filozof mówi<sup>9)</sup>, że „bo jaźń sprawia, iż ludzie namyślają się”; małostkowy wkłada w namysł dużo wysiłku dlatego, ponieważ boi się zużycia swego majątku nawet w czymś najmniejszym. Z tego powodu jego wysiłek w namysle nie jest zaletą, lecz jest czymś wadliwym i nagannym, gdyż w swym afekcie nie kieruje się rozumem, lecz raczej swej zdolności rozumowej używa do zaburzenia porządku we własnych afektach.

Ad 3. Jak wielmożny i hojny mają to wspólne, że wydają pieniądze chętnie i z przyjemnością, tak wspólnota małostkowego ze skąpcem czy chciwcem polega na tym, że obaj robią wydatki niechętnie i ze smutkiem. Różnią się jednak tym, że skąpstwo odnosi się do wydatków we wszystkim, natomiast małostkowość do wkładów wielkich, których dokonywanie jest trudniejsze; dlatego małostkowość jest mniejszą wadą niż skąpstwo. Stąd Filozof<sup>10)</sup> wyraża się o małostkowości, że „wprawdzie sknercza małostkowość i przeciwstawna jej wada są moralnie złe, to jednak człowieka nie hańbią, ponieważ nie są szkodliwe dla ludzi i zbyt hańbiące”.

## Artykuł 2.

### *CZY JEST JAKAŚ INNA WADA, BĘDĄCA PRZECIWSTAWIENIEM SKNERCZEJ MAŁOSTKOWOŚCI?*

1. Wydaje się, że nie ma. Małości bowiem przeciwstawia się wielkość. Otóż wielmożność nie jest wadą, lecz cnotą. Zatem małostkowości nie przeciwstawia się jakaś inna wada.

2. Małostkowość jest wadą przez niedociągnięcie. Wobec tego wydaje się, iż, jeśli była jaka inna wada jej przeciwstawna, polegałaby wyłącznie na nadmiernym używaniu majątku. Otóż „ci, którzy, wtedy gdy należy zużyć mało, zużywają dużo, natomiast zużywają mało, gdy należy zużyć dużo”, stwierdza Filozof<sup>1)</sup>, a to świadczy o pewnym sknerstwie. Wobec tego nie ma jakiejś wady przeciwstawiającej się małostkowemu sknerstwu.

3. Rzeczy sfery moralnej różnicują się podług celu (patrz art. poprz.). Otóż ci, którzy wydają ponad miarę, czynią to dla okazania swego bogactwa, co należy do próżności (która przeciwstawia się wielkoduszności<sup>2)</sup>). Zatem żadna inna wada nie przeciwstawia się sknerstwu.

Przeciw temu przemawia jednakże powaga Filozofa<sup>3)</sup>, który stawia wielmożność w pośrodku dwu przeciwstawnych sobie wad.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Przeciwstawnością małości jest wielkość, a obie są pojęciami względnymi. Wkład może być w stosunku do dzieła za

małym lub za wielkim, zależnie od niewspółmierności do wskazanej przez rozum proporcji wobec dzieła. Z tego wynika, że wadzie małostkowego sknerstwa, którą ktoś nie dociąga do właściwej proporcji w wydatkach na dzieło, chcąc wydać mniej niż tego wymaga godność dzieła, przeciwstawia się wada, która tę proporcję przekracza, powodując wkład większy niż tego dzieło wymaga. Wada ta nazywa się po grecku „banausia”, co pochodzi od pieca, gdyż wszystko pożera jak ogień w piecu. Nazywa się też „apyrokalia”, to znaczy „bez dobrego ognia”, gdyż jak ogień pożera wszystko bez względu na dobro. Po łacinie można tę wadę nazwać *consumptio*, „zjadaniem” (pieniędzy). (43)

Ad 1. Wielmożność jest tak nazwana stąd, że dokonuje wielkiego dzieła, a nie stąd, że wydaje więcej niż wymaga dokonanie dzieła, gdyż to jest właściwością wady będącej przeciwstawieniem sknerstwa.

Ad 2. Wada przeciwstawia się cnotie, która jest w środku, i wadzie przeciwległej. Wada rozrzutnego przeciwstawia się sknerstwu przez to, że wydaje dużo tam gdzie należy wydać mniej. Zaś wielmożności przeciwstawia się przez odmówienie wydatku, lub przez wydatek bardzo mały, na dzieło wielkie, które wielmożny ma na oku jako swe główne przedsięwzięcie.

Ad 3. Rozrzutnik jest przeciwieństwem małostkowego sknera przez samą naturę aktu; pierwszy przekracza normę rozsądku, drugi do niej nie dociąga. Ktoś jednak może trwonić pieniądze, by osiągnąć cel, do którego dąży inna wada, np. próżność.

## **ZAGADNIENIE 136.**

### **O CIERPLIWOŚCI. (44)**

Zagadnienie to zbadamy w pięciu punktach: 1-o Czy cierpliwość jest cnotą? 2-o Czy należy do największych cnot? 3-o Czy można ją mlecć bez łaski? 4-o Czy jest częścią męstwa? 5-o Czy Jest tym samym co nieskwapliwość-dalekomyślność?

### **Artykuł 1.**

#### *CZY CIERPLIWOŚĆ JEST CNOTĄ?*

1. Nie wydaje się, by cierpliwość była cnotą. Cnoty bowiem swoją pełnię osiągają „w ojczyźnie”, jak o tym mówi Augustyn<sup>1</sup>). Otóż w niebie nie ma miejsca na cierpliwość, ponieważ nie ma tam zła, które by należało znosić, zgodnie ze słowami Izajasza<sup>2</sup>) i Apokalipsy<sup>3</sup>): „Nie będą łaknąć, ani pragnąć więcej, ani na nich słońce przypadnie, ani żadne gorąco”. Zatem cierpliwość nie jest cnotą.

2. Cnota nie może być w złych, ponieważ cnota jest tym, co czyni dobrym tego kto ją ma. Otóż cierpliwość w pewnych wypadkach znajduje się w ludziach złych, np. u chciwych, którzy cierpliwie znoszą liczne zła, by zgromadzić majątek, o czym mówi Eklezjastes<sup>4</sup>) w słowach: „po wszystkie dni żywota swego jadał w ciemności i w frasunku wielkim i w kłopotcie i w smutku”. Zatem cierpliwość nie jest cnotą.

3. Owoce i cnoty są czymś odmiennym, Jak tego dowiedziono wyżej<sup>5</sup>). Otóż cierpliwość zalicza się do owoców, jak to widać z listu do Galatów<sup>6</sup>). Zatem cierpliwość nie jest cnotą.

Temu jednak sprzeciwiają się słowa Augustyna<sup>7</sup>): „Cnota ducha, zwana cierpliwością, jest tak wielkim darem Boga, że nawet o Nim, który nam ją daje, orzeka się, że jest cierpliwym.”

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak dowiedziono wyżej<sup>8</sup>), cnoty moralne służą dobru przez to, że podtrzymują dobro rozumu przeciw atakom namiętności. Otóż smutek jest namiętnością, która jest w stanie przeszkodzić istnieniu dobra rozumu, o czym pisze Apostoł<sup>9</sup>): „smutek świecki śmierć sprawuje”, oraz Eklezjastyk<sup>10</sup>): „wielu ludzi smutek pobił i nie masa w nim pożytku”. Dlatego też konieczna jest jakaś cnota, która by podtrzymywała dobro rozumu przeciw smutkowi, by mianowicie rozum tej namiętności nie uległ. Rolę tę spełnia właśnie cierpliwość. Dlatego Augustyn mówi<sup>11</sup>), że „cierpliwość ludzka jest tym, dzięki czemu znosimy zło z równowagą umysłu — to jest wolni od zaburzeń ze strony smutku — po to, byśmy, na skutek znieprawienia umysłu, nie odstępili od dobra, poprzez które dochodzimy do dóbr większych”. Dlatego oczywistym jest, że cierpliwość jest cnotą. Ad 1. Cnoty moralne nie będą w niebie spełniały tej samej funkcji, jaką spełniają w życiu ziemskim, mianowicie odnośnie dóbr życia doczesnego, których tam nie będzie; natomiast ich funkcje odnosić się będą do celu, który w ojczyźnie niebieskiej trwa wiecznie. Tak na przykład sprawiedliwość nie będzie dotyczyć kupna i sprzedaży i tego co łączy się z obecnym życiem, lecz tego, czego wymaga podległość Bogu. Podobnie jest z cierpliwością, której aktem nie będzie znoszenie zła, lecz zażywanie dóbr, do których cierpieniem chcieliśmy dojść. Dlatego Augustyn mówi<sup>12</sup>): „w ojczyźnie nie będzie cierpliwości jako takiej, która tam tylko jest potrzebna, gdzie jest zło do znoszenia; natomiast to, do czego dochodzi się dzięki cierpliwości, będzie trwać wiecznie”.

Ad 2. Odpowiedź daje Augustyn<sup>13</sup>): „cierpliwymi są właściwie ci, którzy wolą raczej znosić zło, którego nie popełniają, niż je popełniać bez znoszenia go. Nie należy ani podziwiać ani chwalić cierpliwości tych, którzy znoszą zło, by źle czynić, gdyż ich cierpliwość jest bez wartości; podziwiamy ich zatwardziałość, lecz odmawiamy im cierpliwości”.

Ad 3. Owoce (cnoty) zawiera w swej treści jakąś przyjemność<sup>14</sup>). Zaś działania cnót są zawsze w sobie przyjemne, jak to stwierdza Filozof<sup>15</sup>). Otóż, gdy mówimy o cnocie, zwykle oznaczamy tym słowem również akty cnót. W związku z tym. cierpliwość brana z punktu widzenia tego, że jest sprawnością, jest cnotą, zaś z punktu widzenia przyjemności aktu uważana jest za owoc cnoty; zwłaszcza dlatego, że ratuje umysł przed pochłonięciem go przez smutek.

## Artykuł 2.

### *CZY CIERPLIWOŚĆ JEST NAJPIERWSZĄ Z CNÓT?*

1. Wydaje się, że cierpliwość jest najpierwszą z cnót. Wszędzie bowiem to co jest najdoskonalsze jest zarazem pierwsze. Otóż, jak mówi List Jakuba!), „dzieło cierpliwości jest doskonałe”. Zatem cierpliwość jest na j pierwszą z cnót.

2. Wszystkie cnoty są po to, by służyć dobru duszy. Otóż to zda się dotyczyć cierpliwości w sposób szczególny, gdyż Łukasz mówi<sup>2</sup>): „w cierpliwości waszej posiadziecie dusze wasze”. Wobec tego cierpliwość jest największą z cnót.

3. Co utrzymuje i sprawia inne rzeczy, wydaje się być ważniejsze. Otóż, jak mówi Grzegorz w jednej ze swych homilii<sup>3</sup>), „cierpliwość jest korzeniem i stróżem wszystkich cnót”. A więc jest największą z cnót.

Sprzeciwia się jednak temu fakt, że nie jest wyliczana razem z cnotami, które Grzegorz<sup>4</sup>) i Augustyn<sup>5</sup>) nazywają głównymi.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Cnoty ze swej istoty są dla dobra. Cnotą bowiem jest to, co „posiadającego ją czyni dobrym i sprawia, że czyn jego jest dobry”<sup>6</sup>). Dlatego ta cnota jest główniejsza i większa, która bardziej i więcej bezpośrednio skierowuje człowieka do dobra. Otóż bardziej bezpośrednio skierowują człowieka do dobra te cnoty, które w nim sprawiają dobro, niż cnoty, które go chronią przed tym, co go od dobra odwodzi. I dalej, jak spośród cnót sprawiających dobro ta jest większa, która człowieka stawia w większym dobru — a więc wiara, nadzieja i miłość są większe niż roztropność i sprawiedliwość — tak również spośród cnót, które człowieka chromą przed tym, co od dobra odwodzi, ta cnota jest większa, im to, przed czym chroni, bardziej od dobra odwodzi. Otóż od dobra więcej człowieka odwodzą niebezpieczeństwa śmierci, do których odnosi się męstwo, lub przyjemności dotykowe, których dotyczy wstrzeźliwość, niż którakolwiek z przeciwności, którymi zajmuje się cierpliwość. Dlatego cierpliwość nie jest najważniejszą z cnót, lecz stoi niżej nie tylko od cnót boskich, od roztropności i sprawiedliwości, które stawiają człowieka w dobru bezpośrednio, lecz nawet od męstwa i wstrzeźliwości, które chronią człowieka przed większymi przeszkodami.

Ad 1. Cierpliwość dokonuje doskonałego dzieła, gdy chodzi o znoszenie przeciwności. Z tych, jako pierwszy pochodzi smutek, który cierpliwość miarkuje; jako drugi gniew, miarkowany przez łagodność; następnie nienawiść, którą usuwa miłość; wreszcie żądza wyrządzenia krzywdy, którą hamuje sprawiedliwość. Otóż usunięcie przyczyny początkowej czegokolwiek jest czymś bardziej doskonałym. Nie wynika jednak z tego, by cierpliwość, która w tym jednym jest doskonałą, miała być najdoskonalszą absolutnie. (45)

Ad 2. Posiadanie oznacza niezakłócone władanie. Cierpliwość daje człowiekowi władanie nad własną duszą przez to, że usuwa w zupełności zaniepokojenia, jakie w nią wnoszą przeciwności.

Ad 3. Mówi się o cierpliwości, że jest korzeniem i stróżem wszystkich cnót, nie jakoby ona je bezpośrednio sprawiała i utrzymywała, lecz tylko ponieważ usuwa ich przeszkody.

### **Artykuł 3.**

#### *CZY MOŻNA MIEĆ CIERPLIWOŚĆ BEZ ŁASKI?*

1. Zdaje się, że można. To bowiem, do czego rozum więcej skłania, człowiek jest bardziej w stanie wypełnić. Otóż bardziej rozumnie jest znosić zło dla dobra niż dla zła, a niektórzy cierpią zło z powodu zła własnymi siłami, bez pomocy łaski, o czym mówi Augustyn<sup>1</sup>): „ludzie wkładają wiele trudów i znoszą wiele cierpień dla czegoś,

ku czemu wadliwie dążą”. A więc człowiek może tym bardziej znosić zło dla dobra, co równa się prawdziwej cierpliwości, bez pomocy łaski.

2. Niektórzy ludzie nie będący w stanie łaski, więcej brzydzą się złem występku niż złem ciała. Czytamy przecież, że pewni poganie znosili wiele zła, by nie zdradzić ojczyzny lub nie popełnić czynu niegodziwego, czym wykazali, że są prawdziwie cierpliwi. A więc wydaje się, że można mieć cierpliwość bez pomocy łaski.

3. Doświadczenie wyraźnie stwierdza, że niektórzy dla uratowania zdrowia cielesnego znoszą wiele ciężkich bólów. Zatem może ktoś znieść wiele zła również dla zbawienia duszy, a to znaczy, że jest rzeczywiście cierpliwym, bez pomocy łaski.

Sprzeciwiają się jednak temu słowa Psalmu 2): „od Niego — to znaczy od Boga — cierpliwość moja”.

Moje zdanie w tej materii zgadza się z tym, co powiedział Agustyn<sup>3</sup>): „znoszenie trudów i bólu sprawia w nas siłą pragnień; nikt z własnej woli nie podejmie się tego co dręczy, jak tylko w imię czegoś, co mu się podoba”. (45A) Zjawisko to tłumaczy się tym, że duch naturalnym odruchem wzdraga się przed smutkiem i bólem i dlatego nigdy nie skłoni się do ich znoszenia dla nich samych, lecz tylko dla jakiegoś celu. Dlatego dobro, dla którego ktoś chce cierpieć zło, musi być chcianym i miłowanym więcej niż dobro, którego pozbawienie zadaje znoszony cierpliwie ból.

Otóż to, że ktoś woli dobro łaski więcej niż jakiegokolwiek dobro ziemskie, którego utrata może sprawić ból, sprawia w nas miłość, ta mianowicie, która nad wszystko inne miłuje Boga. Stąd jest rzeczą jasną, że przyczyną cierpliwości jako cnoty jest miłość, o której mówi Apostoł<sup>4</sup>): „Miłość cierpliwa jest”. Jest zaś rzeczą oczywistą, że taką miłość możemy mieć tylko przez łaskę, zgodnie ze słowami Apostoła<sup>5</sup>): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha świętego, który nam jest dany”. Z tego wniosek, że nie można mlecć cierpliwości bez pomocy łaski.

Ad 1. Gdyby nasza natura ludzka była integralna, nie zepsuta, skłonności duchowe, rozumowe, byłyby we wszystkim górą; natomiast w naturze zepsutej górę bierze skłonność pożądań zmysłowych, których człowiek jest sługą. Dlatego człowiek jest skłonniejszy do znoszenia zła dla dobra, w którym żądza znajduje przyjemność obecnie, niż do znoszenia zła dla dóbr przyszłego życia, do których człowiek dąży mocą skłonności rozumu; I tu właśnie jest miejsce dla prawdziwej} cierpliwości.

Ad 2. Dobro cnoty politycznej (bonum politicae virtutis) jest współmierne z siłami ludzkie} natury. Dlatego wola ludzka jest w stanie doń dążyć bez pomocy łaski uświęcającej, ale nie bez pomocy łaski Boga. Natomiast dobro łaski (bonum gratiae) jest nadprzyrodzone; dlatego nie jest człowiek w możności dążyć doń siłami swe} natury, między tymi bowiem oboma dobrami zachodzi różnica Istotna. (46)

Ad 3. Znoszenie zła dla zdrowia ciała pochodzi z naturalnej miłości człowieka dla swego ciała. Natomiast inaczej jest z cierpliwością pochodzącą z miłości nadprzyrodzonej.



## Artykuł 4.

### CZY CIERPLIWOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA ?

1. Nie wydaje się, by cierpliwość była częścią męstwa, gdyż tożsamość nie może być częścią siebie. Otóż cierpliwość wygląda na to, że jest tym samym co męstwo, ponieważ, jak tego dowiedziono wyżej<sup>1</sup>), aktem właściwym męstwu jest znoszenie, a to samo jest także rzeczą cierpliwości, gdyż „cierpliwość polega na znoszeniu zła pochodzącego od zewnątrz<sup>2</sup>).

2. Męstwo dotyczy obawy i odwagi<sup>3</sup>) i dlatego mieści się w sile dążeń mocnych. Otóż cierpliwość dotyczy smutku i dlatego mieści się w sile dążeń zwykłych; a więc nie jest częścią męstwa, Jęcz zda się być raczej częścią umiarkowania.

3. Całość nie może istnieć bez swych części. Jeśliby więc cierpliwość była częścią męstwa, męstwo bez cierpliwości byłoby niemożliwe. W rzeczywistości jednakże zachodzą wypadki, w których mężczyźni nie tylko nie znosi cierpliwie zła, lecz nawet uderza w jego sprawcę. Wobec czego cierpliwość nie jest częścią męstwa.

Temu jednakże sprzeciwia się postawienie cierpliwości jako części męstwa przez Cyncerona<sup>4</sup>).

Moim zdaniem cierpliwość jest częścią potencjalną męstwa, gdyż dołącza się do niego jako cnota drugorzędna do głównej. Do cierpliwości bowiem należy „znosić z równowagą umysłu zło zadawane przez innych”, jak podaje Grzegorz<sup>6</sup>). Otóż, jeśli chodzi o zło, jakie ludzie zadają, szczególnie ciężkie i trudne do zniesienia jest zło łączące się z niebezpieczeństwem śmierci, i tego dotyczy męstwo. Stąd wynika, że w tej materii na pierwsze miejsce wysuwa się męstwo, jako biorące na siebie to, co w niej jest główne. Jeśli zatem cierpliwość ma być męstwem i być częścią cnoty męstwa, to tylko jako cnota doń dołączona. Dlatego cierpliwość dołącza się do niego jako cnota drugorzędna do głównej; Prosper wyraża się o niej: „mężna cierpliwość”<sup>6</sup>).

Ad 1. Rola męstwa polega na znoszeniu nie byle czego, lecz tego, co jest do zniesienia najtrudniejsze, a więc grożącego niebezpieczeństwem śmierci. Natomiast rola cierpliwości polega na znoszeniu każdego innego zła.

Ad 2. Akt męstwa polega nie tylko na tym, że ktoś trwa w dobru wbrew obawom niebezpieczeństw przyszłych, lecz również na tym, by nie ustępował wobec gnębiącego smutku lub bólu płynącego ze zła obecnego — i z tej strony cierpliwość jest pokrewna męstwu. Jednakże męstwo główne dotyczy obaw, które ze swej natury skłaniają do ucieczki, przed czym ono broni. Natomiast cierpliwość głównie dotyczy zasmucających cierpień: ktoś jest cierpliwym nie stąd, że nie ucieka, lecz stąd, że trzyma się chlubnie, znosząc dolegliwości obecne, bez popadania w przesadny smutek z ich powodu. Dlatego właściwym miejscem na siedzibę dla męstwa jest siła dążeń mocnych, zaś dla cierpliwości siła dążeń zwykłych. Nie przeszkadza to jednak, by cierpliwość była częścią męstwa, gdyż cnoty łączą się z innymi cnotami nie ze względu na podmiot, lecz ze względu na materię lub treść cnoty. Nie uważa się wszakże cierpliwości jako części umiarkowania, chociaż obie mają siedzibę we władzy dążeń zwykłych, ponieważ umiarkowanie odnosi się tylko do smutków przeciwstawiających się przyjemnościom dotyku, a więc smutków powstałych z powstrzymania się od pokarmów i płciowości, (47) gdy cierpliwość dotyczy głównie smutków, spowodowanych złem zewnętrznym. Dlatego do umiarkowania należy

ujarzmienie zarówno właściwych jej sferze smutków, jak i przeciwstawnych im przyjemności. Cierpliwości rzeczą jest sprawić, by człowiek, z powodu smutków, jakiegokolwiek by one były, nie odstępował od dobra wymaganego przez cnotę.

3. Można cierpliwość uważać za Integralny składnik męstwa, jeśli chodzi o stronę, o której mówi zarzut, a więc w wypadku, gdy ktoś znosi cierpliwie zło związane z niebezpieczeństwem śmierci. Nie sprzeciwia się istocie cierpliwości to, że ktoś, gdy położenie tego wymaga, uderza w sprawcę zła; ponieważ, jak Chryzostom mówi<sup>7)</sup>: „być cierpliwym w krzywdach, które dotyczą nas, jest zaletą, natomiast znosić cierpliwie krzywdy wyrządzone Bogu, jest dużą niegodziwością”.

Również Augustyn stwierdza, że „ewangeliczny nakaz cierpliwości nie jest sprzeczny z dobrem rzeczypospolitej, dla którego zachowania należy walczyć przeciw nieprzyjaciołom”<sup>8)</sup>). Jeśli jednak bierzemy cierpliwość od strony Jej stosunku do wszelkiego innego zła, wtedy jest cnotą pomocniczą męstwa.

## Artykuł 5.

### *CZY CIERPLIWOŚĆ JEST TYM SAMYM CO NIESKWAPLIWOŚĆ ?*

1. Wydaje się, że tak. Stwierdza bowiem Augustyna, że „mówimy o Bogu, że jest cierpliwym nie dlatego, że jakieś zło cierpliwie znosi, lecz dlatego, że czeka, by się zły nawrócił”<sup>9)</sup>; dlatego u Eklezjastyka jest powiedziane, że „Najwyższy odpłaca powoli”<sup>2)</sup>). Z tego wynikałoby, że cierpliwość jest tym samym co nieskwapliwość.

2. Nieskwapliwość, dzięki której ktoś umie czekać, przeciwstawia się niecierpliwości; ktoś bowiem nie cierpi zwłoki jak każdego Innego zła. Wobec tego cierpliwość jest identyczna z nieskwapliwością.

3. Jak czas jest jedną z utrudniających okoliczności w znoszeniu zła, tak podobnie jest z miejscem. Otóż ze strony miejsca nie ma osobnej cnoty, odrębnej od cierpliwości. Zatem nieskwapliwość, która dotyczy strony czasu, gdyż oznacza sprawność długiego czekania, nie jest odrębna od cierpliwości.

Temu sprzeciwia się jednak Glossator, który, wyjaśniając słowa Listu do Rzymian<sup>3)</sup>: „Czy bogactwami dobroci jego i cierpliwości i nieskwapliwości gardzisz?”, mówi: „wygląda na to, że nieskwapliwość jest czymś innym niż cierpliwość. Tych bowiem co grzeszą raczej ze słabości niż z rozmysłu, podtrzymuje w tym nieskwapliwość; natomiast tych, którzy w uporze swego umysłu cieszą się ze swych występków, podtrzymuje w tym cierpliwość”.

Moim zdaniem należy na to odpowiedzieć następująco. Jak wielkoduszność jest tym, przez co ktoś ma umysł ochoczy do dążenia ku czemuś wielkiemu, tak nieskwapliwość jest tym, dzięki czemu ma ktoś ochoczość umysłu ku dążeniu do czegoś odległego w czasie. Dlatego jak wielkoduszność dotyczy raczej nadziei zdążającej ku dobru niż odwagi, bo jaźni lub smutku, które odnoszą się do zła, tak też jest i z nieskwapliwością. Dlatego nieskwapliwość ma bliższą styczność z wielkodusznością niż z cierpliwością.

Może jednak mieć z cierpliwością dwie cechy wspólne, 1) Ponieważ cierpliwość, tak samo jak i męstwo, znosi zło z powodu dobra, które to zło, jeśli dobro jest bliskie, jest do zniesienia łatwiejsze; jeśli wszakże na to dobro trzeba długo czekać, zaś zło trzeba znosić obecnie, znoszenie jest bardzo trudne. 2) Ponieważ już

samo oddalenie dobra spodziewanego z natury rzeczy zasmuca, zgodnie z Księgą Przyp.4) „nadzieja, która się odwłoczy, trapi duszę”. Dlatego w znoszeniu takiego utrapienia może swą rolę spełniać cierpliwość, tak samo jak w znoszeniu wszelkich innych zmartwień. Tak zatem, ponieważ ze smutkiem jako złem może się łączyć zarówno oddalenie spodziewanego dobra, czego dotyczy nieskwapliwość, jak i trud, jaki człowiek wytrzymuje w ciągłym dokonywaniu dobrego dzieła, do czego odnosi się stałość (nieugiętość) — zarówno nieskwapliwość jak i stałość zawarte są w cierpliwości. Dlatego to Cyncero<sup>5</sup>) definiując cierpliwość mówi, że „cierpliwość jest to wolne oraz długotrwałe znoszenie rzeczy mozolnych i trudnych, z pobudek godziwości lub pożytku”. Określenie „rzeczy mozolne” (ardua) dotyczy stałości w dobrym, określenie „rzeczy trudne” (difficilia) odnosi się do ciężkości zła, której dotyczy cierpliwość, gdzie spełnia właściwą sobie funkcję, zaś określenie „długotrwałych” należy do nieskwapliwości, branej jako pokrywająca się z cierpliwością. (48)

Odpowiedź na zarzut 112 jest zatem jasna w świetle wyводу powyższego. Ad 3. To, co jest odległe miejscem jest wprawdzie oddalone od naszych osób, ale w samej rzeczy nie jest tak absolutnie oddalone, jak to, co jest odległe czasem. Poza tym to, co jest odległe miejscem, przedstawia trudność tylko pod względem czasu, bo będąc odległe pod względem miejsca, może do nas dojść trudniej z uwagi na czas. Co do czwartego zgadzamy się. Jednakże należy zwrócić uwagę na istotę różnicy, na jaka wskazuje glossa. U tych bowiem, którzy grzeszą ze słabości, nieznośną jest jedynie długość trwania w grzechu; dlatego Glossator wyraża się, że podtrzymuje ich w tym nieskwapliwość. Natomiast dla tych, którzy grzeszą z pychy, trudnym do zniesienia jest sam fakt grzeszenia z pychy ; dlatego o takich mówi, że ich podtrzymuje cierpliwość.

## ZAGADNIENIE 137.

### O WYTRWAŁOŚCI.

Teraz zastanowimy się nad wytrwałością i przeciwstawnymi jej wadami. Co do pierwszego zbadamy cztery punkty: 1-o Czy wytrwałość jest cnotą? 2-o Czy jest częścią męstwa?. 3-o Jaki jest jej stosunek do stałości? 4-o Czy wymaga pomocy łaski?

#### Artykuł 1.

#### *CZY WYTRWAŁOŚĆ JEST CNOTĄ ?*

1. Wydaje się, że wytrwałość nie jest cnotą, ponieważ według Filozofa1) „wstrzemięźliwość jest. czymś większym niż wytrwałość”, a według tegoż; Filozofa2) „wstrzemięźliwość nie jest cnotą”; wobec tego tym więcej wytrwałość nie jest cnotą.

2. Według Augustyna<sup>3</sup>), „cnotą jest to, dzięki czemu żyje się prawowicie”. Otóż, jak mówi tenże autor<sup>4</sup>), „o nikim, jak długo żyje, nie można mówić, że jest wytrwałym, jeśli nie wytrwał aż do śmierci”. Wobec tego wytrwałość nie jest cnotą.

3. Niewzruszone trwanie w dziełach cnoty jest warunkiem każdej cnoty<sup>5</sup>). Otóż to należy do istoty wytrwałości; mówi bowiem Cyncero<sup>6</sup>), że „wytrwałość jest to trwałe trzymanie się tego, co rozum przemyślał i zdecydował”. Zatem wytrwałość nie jest cnotą osobną, lecz warunkiem; każdej cnoty.

Jednakże sprzeciwia się temu to, co powiedział Andronik, mianowicie, że „wytrwałość jest. sprawnością mającą przedmiot, w którym trwanie jest obowiązkiem, albo jest zakazane, albo obojętne”. Otóż takie usprawienie jest cnotą, a wobec tego i wytrwałość jest cnotą.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak mówi Filozof), „cnota dotyczy czegoś ca trudne i dobre”. Dlatego, gdzie zajdzie osobny wzgląd trudności lub dobra, tam zachodzi cnota osobna. Trudność zaś i dobro dzieła cnoty może pochodzić albo z właściwości aktu, która zależy od przedmiotu aktu; albo z długości czasu, gdyż długość w oddawaniu się czemuś trudnemu sprawia trudność dodatkową. Dlatego długotrwałe stanie przy jakimś dobru aż do jego osiągnięcia jest przedmiotem osobnej cnoty.

Jak więc umiarkowanie i męstwo są cnotami specjalnymi dlatego, że pierwsza miarkuje przyjemność dotyku, co jest trudne samo ze siebie, a druga miarkuje bo jaźń i odwagę odnośnie niebezpieczeństw śmierci, co też jest trudne samo w sobie, tak również wytrwałość jest cnotą specjalną, do której należy przetrzymanie długotrwałości dzieła tych dwóch i wszystkich innych cnót.

Ad 1. Filozof ma tu na myśli wytrwałość jako trwanie w tym, co wytrzymać do końca jest bardzo trudno. Otóż trudno jest wytrzymać na długo to co jest złe, a nie to co dobre. Zło niebezpieczeństwa śmierci zazwyczaj wytrzymuje się przez krótki czas, gdyż najczęściej przechodzi szybko; dlatego zaleta wytrwałości nie stąd pochodzi. Spomiędzy wielu innych wybijają się zła przeciwstawiające się przyjemnościom dotyku, gdyż zła te dotyczą tego, co konieczne do życia, a więc braku pożywienia itp., które to zła niekiedy trzeba długo znosić. Ich długotrwałe znoszenia nie jest jednak trudne dla kogoś, kto się takimi trudnościami zbytnio nie przygłębia, ani się nie przejmuje przyjemnością dobra przeciwstawnego; to zachodzi u umiarkowanego, u którego te namiętności nie występują zbyt gwałtownie. Natomiast jest to bardzo trudne dla tego, kto się tym silnie przejmuje, nie mając doskonałej cnoty, miarkującej te namiętności.

Dlatego, jeśli bierzemy wytrwałość w taki sposób, wtedy ona nie jest cnotą doskonałą, lecz czymś w sferze cnót niepełnym. Jeśli jednak bierzemy ją jako długie trwanie przy jakimś dobru trudnym, to może ona być nawet w kimś mającym cnotę doskonałą; chociaż bowiem w jego wypadku trwanie jest mniej trudne, to jednak trwa on w dobru więcej doskonałym. Dlatego taka wytrwałość może być cnotą, bo doskonałość cnoty mierzy się raczej ze względu na dobro niż ze względu na trudność.

Ad 2. Słowa „cnota” używa się na oznaczenie natury cnoty, a czasem na oznaczenie je) aktu; tak na przykład Augustyn mówi<sup>8</sup>): „wiara jest to wierzenie w to, czego nie widzisz — fides est credere quod non vides”. Jest jednak możliwe, że ktoś ma sprawność cnoty, ale nie spełnia je) aktów; na przykład jakiś biedny człowiek jest wielmożny w usprawieniu, ale aktów nie wykonuje. Niekiedy zaś ktoś mający

usprawienie zacznie wprawdzie spełniać jego akty, ale ich nie doprowadza do końca; na przykład: budowniczy zaczął budowę domu, ale jej nie dokończył. Stosownie do tego nazwa wytrwałości oznacza niekiedy samą sprawność, z której pochodzi decyzja wytrwania, a niekiedy akt wytrwania. Zdarza się jednak, że ktoś, mając sprawność, zdecydował się wytrwać i zaczął dokonywać akty dające trwanie, wszakże po jakimś czasie zaprzestaje ich jeszcze przed osiągnięciem celu. Cel zaś jest dwojaki: cel danego dzieła cnoty, i cel życia. Ze swej natury wytrwałość ma dać trwanie aż do wykonania cnotliwego dzieła, a więc np. by żołnierz wytrwał aż do końca zmagania, a wielmożny aż do dokonania przedsięwzięcia. Są jednakże pewne cnoty, których akty winny trwać aż do końca życia; jak akty wiary, nadziei i miłości, ponieważ odnoszą się do ostatecznego celu całości życia ludzkiego. Dlatego, jeśli chodzi o te cnoty, które są naczelną, aktualną wytrwałość osiąga się dopiero razem z końcem życia. I taką właśnie wytrwałość, aktualną do końca życia, miał na myśli Augustyn. Ad 3. Niewzruszoność cnoty można rozpatrywać albo od strony siły związania się jej a własnym celem; w świetle tego długie, aż do końca trwające trzymanie się dobra jest wynikiem cnoty specjalnie do tego przeznaczonych, a tą jest wytrwałość. Albo od strony siły, z jaką sprawność jest zakorzeniona w podmiocie; — w świetle tego niewzruszoność jest istotną cechą każdej cnoty» ponieważ cnota ze swej istoty jest „jakością trudną do usunięcia”9). (49)

## Artykuł 2.

### *CZY WYTRWAŁOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA ?*

1. Wydaje się, że wytrwałość nie jest częścią, męstwa, bo, jak mówi Filozof1): „wytrwałość dotyczy smutków zmysłowego pochodzenia”. Otóż tych dotyczy umiarkowanie. A więc wytrwałość jest raczej częścią umiarkowania niż męstwa.
2. Każda część cnoty moralnej dotyczy jakiejś namiętności, którą dana cnota moralna miarkuje. Otóż wytrwałość nie oznacza wprowadzenia umiaru w namiętność, gdyż im namiętności są w kimś gwałtowniejsze, tym jego zgodna. z rozumem wytrwałość jest bardziej chwalebna. Wobec tego wydaje się, że wytrwałość nie jest częścią żadnej z cnot moralnych, lecz raczej roztropności, która doskonali rozum.
3. W księdze „De Perseverantia”2) mówi Augustyn, że „wytrwałości nikt stracić nie może”; inne zaś cnoty może człowiek stracić. Wobec tego wytrwałość jest większa niż inne cnoty, a w takim razie nie jest częścią jakiejś cnoty, lecz raczej sama jest cnotą główną.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że Cyncero3) uważa wytrwałość za część męstwa.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Jak już powiedziano4), naczelną jest cnota, której przede wszystkim przypisuje się to, co stanowi o wartości cnoty; dokonuje ona bowiem we właściwej sobie materii czegoś, czego zachowanie w tej materii jest bardzo trudne, a zarazem jest czymś najlepszym. Męstwo jest cnotą naczelną, gdyż zachowuje stałość w tym, w czym zachowanie stałości jest najtrudniejsze, a mianowicie w niebezpieczeństwach śmierci. Dlatego każda cnota, której sława polega na stałości w wytrzymywaniu czegoś trudnego, musi łączyć się z męstwem jako cnota drugorzędna z pierwszorzędną. Wytrzymanie zaś trudności

pochodzącej z długotrwałości dobrego dzieła, daje sławę wytrwałości, wszakże to nie jest tak trudne jak wytrzymanie niebezpieczeństw śmierci. Dlatego wytrwałość łączy się z męstwem jako cnota drugorzędna z główną.

Ad 1. Podstawa łączności cnoty drugorzędnej z główną jest nie tylko materia, lecz więcej jeszcze sposób działania, ponieważ we wszystkim treść jest ważniejsza niż materia. Dlatego też, choć wytrwałość pod względem materii więcej styka się z umiarkowaniem niż z męstwem, to jednak sposobem działania większą styczność ma z męstwem, zachowując stałość przeciw trudności pochodzącej w jej wypadku z długotrwałości.

Ad 2, Wytrwałość, o której mówi Filozof), nie miarkuje namiętności, lecz polega wyłącznie na pewnej stałości rozumu i woli. Natomiast wytrwałość jako cnota, miarkuje niektóre namiętności, mianowicie obawę przed znużeniem lub ustaniem, spowodowanym długotrwałością. Dlatego ma swą siedzibę w sile dążności mocnych, tak samo jak męstwo.

Ad 3. Augustyn mówi tu o wytrwałości nie w znaczeniu sprawności cnoty, lecz w znaczeniu aktu cnoty trwającego aż do końca, o czym mówi Mateusz6): „kto wytrwa do końca, ten zbawion będzie”. Dlatego utrata wytrwałości tak rozumianej jest sprzeczna z jej istotą.

### Artykuł 3.

#### *CZY STAŁOŚĆ NALEŻY DO WYTRWAŁOŚCI ?*

1. Wydaje się, że stałość nie należy do wytrwałości. Stałość należy bowiem do cierpliwości, Jak to stwierdzono wyżej<sup>1</sup>). Otóż cierpliwość jest czymś odmiennym od wytrwałości. Zatem stałość nie należy do wytrwałości. (50)

2. „Cnota dotyczy tego co trudne i zarazem dobre” — mówi Filozof<sup>2</sup>). Otóż stałość w sprawach małych wydaje się nie sprawiać trudnością powstają one dopiero w dziełach wielkich, będących przedmiotem cnoty wielmożności. Wobec tego stałość należy raczej do wielmożności niż do wytrwałości.

3. Gdyby stałość należała do wytrwałości, w niczym by się od niej nie różniła, bo obie oznaczają pewną niewzruszoność; jednakże różnią się, gdyż Makrobiusz<sup>3</sup>) odłącza stałość od trwałości, pod którą rozumie wytrwałość<sup>4</sup>). Zatem stałość nie należy do wytrwałości.

Sprzeciwia się temu fakt, że kogoś zwie się stałym dlatego, że przy czymś stoi. Otóż pozostawanie w czymś należy do wytrwałości, jak to wynika z definicji Andronika. Zatem stałość należy do wytrwałości.

Według mego zdania, wytrwałość i stałość mają ten sam cel: trwać niewzruszenie w dobru; różnią się zaś co do przyczyn trudności w wytrzymaniu. Bowiem rzeczą cnoty wytrwałości jest sprawić, by człowiek niewzruszenie trwał w dobru wbrew trudności pochodzącej z długotrwałości aktu, natomiast stałość sprawia niewzruszoność trwania w dobru, wbrew trudności pochodzącej z jakichkolwiek Innych przeszkód zewnętrznych. Wytrwałość jest ważniejszą niż stałość częścią męstwa dlatego, że trudność wynikająca z długotrwałości aktu jest bardziej istotnie złączona z aktem cnoty niż trudność wynikająca z przeszkód zewnętrznych.

Ad 1. Szczególnie ważne są te zewnętrzne przeszkody wytrzymania w dobru, które wywołują smutek. Otóż do smutków odnosi się cierpliwość, jak to stwierdzono wyżej<sup>5</sup>). Dlatego stałość styka się z wytrwałością co do celu, natomiast, jeśli chodzi o czynnik wnoszący trudność, schodzi się z cierpliwością. Ponieważ zaś cel jest ważniejszy, dlatego stałość należy raczej do wytrwałości niż do cierpliwości.

Ad 2. Wytrwanie w dziełach wielkich jest trudniejsze, choć wytrwanie w małych lub średnich dziełach przez czas dłuższy również jest trudne, jeśli nie z powodu wielkości aktu, której dotyczy wielmożność, to przynajmniej z powodu samej długotrwałości, do której odnosi się wytrwałość. Dlatego stałość może należeć do obydwu.

Ad 3. Stałość należy wprowadzić do wytrwałości, przez to, że się z nią styka, wszakże nie jest z nią identyczna, z powodu różnicy, o jakiej była przed chwilą mowa.

#### Artykuł 4.

##### *CZY WYTRWAŁOŚĆ DOMAGA SIĘ POMOCY ŁASKI ?*

1. Nie wydaje się, by do wytrwałości była potrzebna pomoc łaski. Wytrwałość bowiem jest cnotą (patrz art. 1). Otóż Cyncero mówi<sup>1</sup>), że cnota działa w sposób, w jaki działa natura. Wobec tego sama skłonność pochodząca z cnoty wystarcza do wytrwania i nie potrzeba do tego pomocy łaski.

2. Jak to wynika z Listu do Rzymian<sup>2</sup>), dar łaski Chrystusowej jest czymś większym niż szkoda, jaką wyrządził Adam. Lecz przed grzechem Adama, jak mówi Augustyn<sup>3</sup>), „człowiek znajdował się w takim stanie, że mógł wytrwać posługując się siłami, jakie otrzymał”; wobec tego tym bardziej może wytrwać człowiek naprawiony łaską Chrystusa bez pomocy nowej łaski.

3. Dzieła grzeszne są nieraz trudniejsze od dzieł cnót, dlatego Księga Mądrości<sup>4</sup>) wkłada w usta niecnotliwego słowa: „chodziliśmy drogami trudnymi”. Otóż niektórzy ludzie wytrwali w dziełach grzesznych bez żadnej dalszej pomocy. Zatem również w dziełach cnót może człowiek wytrwać bez pomocy łaski.

Temu sprzeciwia się jednak powiedzenie Augustyna<sup>5</sup>): „stwierdzamy, że wytrwałość, dzięki której trwamy w Chrystusie aż do końca, jest darem Boga”.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak wynika z tego, co wyżej powiedziano<sup>6</sup>), w słowie „wytrwałość” można brać pod uwagę albo samą sprawność wytrwałości jako cnoty; i w takim ujęciu potrzebna jest do niej pomoc daru łaski uświęcającej, podobnie jak do każdej cnoty wlanej. Po drugie, jako akt wytrwałości, trwający aż do śmierci; co do tego potrzeba nie tylko łaski uświęcającej, lecz ponadto darmo danej pomocy Boga, zachowującej człowieka w dobru aż do końca życia<sup>7</sup>). Jest tak dlatego, ponieważ wolna wola (liberum arbitrium) jest sama ze swej istoty zmienna (vertibile) i z tego nie uwalnia jej łaska uświęcająca, jaką mamy w obecnym życiu; wobec tego wolna wola, nawet będąca w stanie odnowienia przez łaskę, nie jest władna do niewzruszonej stałości w dobru, chociażby nawet była w stanie tego się podjąć; często bowiem jesteśmy w stanie czegoś się podjąć, a nie jesteśmy w stanie doprowadzić tego do skutku.

Ad 1. Cnota wytrwałości skłania nas do wytrwania sama z siebie; ponieważ jednak jest sprawnością, a użycie sprawności zależy od woli człowieka, dlatego ten kto ma sprawność niekoniecznie musi posługiwać się nią niewzruszenie aż do śmierci.

Ad 2. Według wyrażenia Augustyna<sup>8</sup>), „pierwszemu człowiekowi nie dano wytrwania, lecz możliwość wytrwania przez swój wolny osąd; nie było bowiem wówczas w naturze człowieka żadnego zepsucia, które powodowałoby trudność wytrwania. Natomiast przeznaczonym za łaską Chrystusa, obecnie dana jest nie tylko możliwość wytrwania, lecz samo wytrwanie. Dlatego pierwszy człowiek, choć nic go do tego nie napędzało strachem, używając wolności zdania, poszedł przeciwko nakazowi grożącego mu Boga, i nie utrzymał się w wielkim szczęściu, jakie posiadał, pomimo że miał tak wielką łatwość nie zgrzeszenia; natomiast przeznaczeni, choć świat groźbami zmuszał ich do nie wytrwania, jednak wytrwali we wierze”.

Ad 3. Człowiek własnymi tylko posługując się siłami może popaść w grzech; natomiast sam przez się, bez pomocy łaski, nie może z grzechu powstać. Dlatego też, samym faktem popadnięcia w grzech, człowiek spowodował swe trwanie w grzechu, z którego własnymi siłami, bez pomocy łaski, powstać nie może. Natomiast fakt dokonania czynu dobrego nie czyni go wytrwałym w dobru, ponieważ sam ze siebie władny jest grzeszyć; dlatego do wytrwania w dobru potrzebuje pomocy łaski.

## ZAGADNIENIE 138.

### WADACH PRZECIWNÝCH WYTRWAŁOŚCI.

Następnie trzeba nam zastanowić się nad dwoma wadami, które przeciwstawiają się wytrwałości, a tymi są: 1-o miękkość, 2-o upór.

#### Artykuł 1.

#### *CZY MIĘKKOŚĆ (51) JEST PRZECIWIENSTWEM WYTRWAŁOŚCI ?*

1. Nie wydaje się, by miękkość przeciwstawiała się wytrwałości, ponieważ słowa I Listu do Koryntian<sup>1</sup>): „ani cudzołźnicy, ani rozwiźźli, ani sodomczycy” (homoseksualiści) Glossator wyjaśnia następująco: „miękcycy, czyli zbyt wraźźliwi na to co kobiece”. (52) Otóż to przeciwstawia się cnotcie czystości. Zatem miękkość nie jest przeciwstawieniem wytrwałości.

2. Filozof mówi<sup>2</sup>), że „pieszczotliwość (53) jest miękkością”. Otóż być rozpieszczonym należy do nieumiarkowania. Wobec tego miękkość nie przeciwstawia się wytrwałości.

3. W tym samym miejscu Filozof mówi, że „hulaka (54) jest miękki”. Otóż być nieumiarkowanie oddanym zabawom jest przeciwstawieniem eutrapelii, która to cnota reguluje przyjemności płynące z zabaw<sup>3</sup>). Zatem miękkość nie przeciwstawia się wytrwałości.

Temu sprzeciwia się jednak stwierdzenie Filozofa<sup>4</sup>), że „miękkemu przeciwstawia się wytrwały”.



Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak stwierdzono wyżej<sup>5</sup>), wytrwałość ma sławę stąd, że daje człowiekowi trwanie w dobru, pomimo długotrwałego znoszenia tego co trudne i uciążliwe. Przeciwstawieniem zaś tego wydaje się być to, że ktoś z łatwością odstępuje od dobra z powodu trudności, których nie jest w stanie znieść; i to właśnie stanowi o istocie miękkości, gdyż miękkim nazywamy coś dlatego, że łatwo ugina się pod naciskiem. Jednakże nie uważa się za miękkie czegoś, co ugina się pod silnym naporem, bo i ściany ustępują pod uderzeniami taranu. Dlatego nie podpada pod zarzut miękkością kto uległ pod naciskiem bardzo silnym. „Nie trzeba się dziwić — mówi Filozof<sup>6</sup>), — widząc człowieka zwyciężonego zbyt mocną radością lub zbyt gwałtownym bólem; przeciwnie, trzeba mu wybaczyć, jeśli stawiał opór”. Tu trzeba zauważyć, że jest oczywiste, iż siła nacisku ze strony bo jaźni przed złem jest o wiele większa niż siła pociągająca ze strony przyjemności. „Jest mało prawdopodobne”, pisze Cyce<sup>7</sup>), „by chciwość opanowała człowieka, który opanował bo jaźń, i by zwycięzca nad bólem dał się zwyciężyć rozkoszy”. Jednakże siła pociągu samej rozkoszy bardziej pobudza niż odciągająca siła smutku z jej utraty, gdyż utrata rozkoszy jest czystą negacją. Dlatego, według Filozofa<sup>8</sup>), miękkim ściśle biorąc jest ten, kto odstępuje od tego co dobre pod naciskiem smutku spowodowanego pozbawieniem przyjemności — jest to bowiem uległość przed słabym naciskiem.

Ad 1. Miękkość, o jakiej tu mowa, powstaje „z dwu przyczyn: po pierwsze z nawyku do przyjemności; kto bowiem nawykł do używania rozkoszy, ten z wielką trudnością może znieść jej brak. Po drugie, z dyspozycji naturalnej, gdy mianowicie ktoś ma ducha mało stałego na skutek łamliwości struktury fizyczno-psychicznej. Jak zauważa Filozof<sup>9</sup>), kobiety są z natury słabszej struktury psychofizycznej niż mężczyźni. Dlatego ci, którzy są kobieco wrażliwi, zowią się miękkimi, czyli zniewieściami.

Ad 2. Cieleśnej rozkoszy przeciwstawia się ból, przykrość; dlatego trudy i niewygody same przez się usuwają rozkoszniczość. Natomiast pieszczochami („rozkosznicami”) są ci, którzy nie mogą znieść trudów ani tego co przyjemność pomniejsza. Do tego odnoszą się słowa Pisma<sup>10</sup>): „pieszczotliwa między wami, i w rozkoszy wychowana niewiasta, która ledwie nogą dostępowała ziemi dla pieszczoty i rozkoszy”. Dlatego pieszczotliwość jest pewną postacią miękkości; lecz miękkość dotyczy właściwie braku uciech, zaś pieszczotliwość przyczyn tego braku, a więc trudu etc.

Ad 3. W zabawie trzeba brać pod uwagę: 1) przyjemność, która się z nią łączy; z tego punktu widzenia hulaszczność, czyli przesada w zabawie, przeciwstawia się eutrapelii. 2) Odpężenie czyli wypoczynek, co przeciwstawia się trudowi, wysiłkowi. Dlatego miękkość polega zarówno na niechęci wytrzymania wysiłku, jak i na zbytnej dążności do rozrywek i jakiego bądź spoczynku. (55).

## Artykuł 2.

### *CZY UPÓR JEST PRZECIWSZTAWIENIEM WYTRWAŁOŚCI?*

1. Wydaje się, że upór nie przeciwstawia się wytrwałości. Stwierdza bowiem Grzegorz<sup>1</sup>), że „upór rodzi się z próżności”. Otóż próżność nie przeciwstawia się wytrwałości, lecz wielkoduszności, jak powiedziano wyżej<sup>2</sup>). Zatem upór nie przeciwstawia się wytrwałości.

2. Jeżeliby upór przeciwstawiał się wytrwałości, to albo przez przesadę albo przez niedociągnięcie. Otóż nie przeciwstawia się jej przez przesadę, bo nawet uparty ulega przyjemności lub smutkowi; „cieszy się”, jak mówi Filozof<sup>3</sup>), „gdy jego zdanie zwycięża, a martwi, gdy je odrzucają”. Jeśli zaś przez niedociągnięcie, to byłby tym samym co miękkość, co jest wyraźnie fałszem. W żaden więc sposób upór nie przeciwstawia się wytrwałości.

3. Jak wytrwały trwa w dobru wbrew smutkom, tak stały i wstrzemięźliwy wbrew przyjemności, mężny wbrew bo jaźni; a łagodny wbrew gniewowi. Otóż upartym jest ktoś stąd, że zbyt się czegoś trzyma. Wobec tego upór nie przeciwstawia się więcej wytrwałości niż innym cnotom.

Temu wszakże sprzeciwia się to, co stwierdza Cyncero w Retoryce<sup>4</sup>), że upór ma się tak do wytrwałości jak przesąd (zabobon) do religii. Otóż przesąd przeciwstawia się religii<sup>5</sup>), zatem i upór przeciwstawia się wytrwałości.

Na to, moim zdaniem, trzeba powiedzieć, że jak mówi Izydora<sup>6</sup>): „upartym jest ten, kto trzyma się swego zdania bezczelnie, wbrew i na przekór wszystkim, jakby doń przyklejony”, albo też, co na jedno wychodzi, ten kto zawsze chce mieć słuszość. Arystoteles nazywa takiego „ischyrognomenes”, czyli „silny w przekonaniu”, albo „idiognomenes” czyli „własnego zdania”, ponieważ trzyma się swego zdania więcej niż należy; gdy natomiast miękki trzyma się go mniej niż należy; zaś wytrwały tyle, ile należy. Wytrwałość jest zatem cnotą, bo stoi w pośrodku, upór zaś jest wadą przez przesadę, a miękkość przez niedociągnięcie do odpowiedniego środka.

Ad 1. Ktoś za bardzo trzyma się swego zdania, bo chce tym wykazać swą wyższość; przyczyną jest tu więc próżność. Stwierdzono zaś wyżej<sup>7</sup>), że przeciwstawność wad w stosunku do cnot nie jest brana z ich przyczyn, lecz z właściwości gatunkowej każdej z nich.

Ad 2. Wprawdzie uparty przesadza tym, że w czymś trwa nieporządnie wbrew licznym trudnościom, wszakże ma w tym pewną przyjemność, pochodzącą z celu, podobnie jak mężny, a nawet wytrwały. Ponieważ jednak ta przyjemność jest wadliwa, mianowicie stąd, że jej zbyt pożąda, a przeciwnego smutku unika, dlatego uparty jest podobny do niepowściągliwego i miękkiego.

Ad 3. Jakkolwiek inne cnoty wytrzymują napór namiętności, to jednak sława ich nie leży w wytrzymaniu, jak sława wytrwałości. Szczególnie zaś sława wstrzemięźliwości głównie pochodzi ze zwycięstwa nad przyjemnościami. Dlatego upór przeciwstawia się wytrwałości bezpośrednio.

## **ZAGADNIENIE 139.**

### **O DARZE MĘSTWA.**

Z kolei trzeba zastanowić się nad darem, który odpowiada męstwu, a tym jest dar męstwa; co do tego zbadamy dwa punkty: 1-o Czy męstwo jest darem? 2-o Co mu odpowiada ze strony błogosławieństw i owoców?

## Artykuł 1.

### CZY MĘSTWO JEST DAREM ?

1. Wydaje się, że męstwo nie jest darem. Cnota bowiem różni się od darów. Otóż męstwo jest cnotą, a zatem nie można go uważać za dar.
2. Akty darów pozostaną w ojczyźnie<sup>1</sup>). Otóż akty męstwa nie pozostaną w ojczyźnie, gdyż mówi Grzegorz<sup>2</sup>), że „męstwo daje ufność drżącemu przed przeciwnościami, tych zaś w ojczyźnie nie będzie”. Zatem męstwo nie jest darem.
3. Augustyn mówi<sup>3</sup>), że „rzeczą męstwa jest zabezpieczyć człowieka przed wszelką przyjemnością pochodzącą z rzeczy znikomych”. Otóż szkodliwych przyjemności, czy rozkoszy, dotyczy raczej umiarkowanie niż męstwo. Wydaje się więc, że męstwo nie jest darem odnoszącym się do cnoty męstwa.

Temu sprzeciwia się jednakże fakt, że Izajasz<sup>4</sup>) stawia męstwo wśród innych darów Ducha Świętego.

Na to należy moim zdaniem odpowiedzieć, że męstwo oznacza pewną stałość ducha<sup>5</sup>). Ta zaś stałość ducha potrzebna jest zarówno do czynienia dobra jak i do znoszenia zła, zwłaszcza gdy dobro lub zło jest trudne. Człowiek może mlec tę stałość w obu na sposób właściwy swej naturze, by z powodu trudności nie odstąpił od tego lub owego dobra, polegającego na spełnieniu jakiegoś trudnego dzieła, albo na zniesieniu tego lub owego ciężkiego zła. Stosownie do tego męstwo uważane jest za cnotę, specjalną lub ogólną<sup>6</sup>).

Jednakże Duch święty oddziałuje na człowieka posuwając go dalej, dając mu mianowicie możliwość skutecznego każdego zaczętego dzieła i uniknięcia wszystkich zagrażających mu niebezpieczeństw, czego człowiek siłami swej natury osiągnąć nie może. W wielu bowiem sprawach człowiek nie jest w mocy osiągnąć wyniku swych przedsięwzięć i uniknąć zła i niebezpieczeństw, które czasem przyprawiają go o śmierć. Daje mu to dopiero działanie Ducha świętego, przez to mianowicie, że doprowadza go do życia wiecznego, które jest celem wszystkich dzieł dobrych i schronieniem przed wszystkimi niebezpieczeństwami. Duch święty wlewa w umysł człowieka pewną ufność w to wszystko, która uwalnia go od przeszkadzających obaw. Tak rozumiane męstwo jest darem Ducha świętego, gdyż dar jest to oddziaływanie tegoż Ducha na duszę człowieka<sup>7</sup>). (56)

Ad 1. Męstwo jako cnota usprawnia człowieka do stawiania czoła wszystkim niebezpieczeństwom, ale nie wystarcza do wyjścia z nich cało; to daje mu męstwo jako dar.

Ad 2. Dary nie spełniają w ojczyźnie niebieskiej tej samej funkcji, jaką spełniają na ziemi; ich funkcja polega tam na zażywaniu radości z osiągniętego dobra. Akt męstwa w niebie wyraża się pełnym bezpieczeństwem przed trudami i złem.

Ad 3. Dar męstwa styka się z cnotą męstwa nie tylko w znoszeniu niebezpieczeństw, lecz w ogóle w spełnianiu trudnych dzieł. Dlatego to dar męstwa jest kierowany przez dar rady, który wybiera spośród wszystkich rzeczy dobrych to co lepsze.

## Artykuł 2.

### *CZY CZWARTE BŁOGOSŁAWIENSTWO, MIANOWICIE „BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY ŁAKNĄ I PRAGNĄ SPRAWIEDLIWOŚCI” ODPOWIADA DAROWI MĘSTWA ?*

1. Nie wydaje się, by czwarte błogosławieństwo: „błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”, odpowiadało darowi męstwa. Dar bowiem męstwa nie odpowiada cnotcie sprawiedliwości, odpowiada jej zaś raczej dar pobożności. Zatem błogosławieństwo to odnosi się do daru pobożności raczej niż do daru męstwa.

2. Pragnienie i łaknienie sprawiedliwości Jest pragnieniem dobra. Otóż to należy właściwie do miłości, której nie odpowiada dar męstwa, lecz raczej dar mądrości, jak stwierdzono wyżej<sup>1</sup>). Zatem błogosławieństwo to odpowiada darowi mądrości, a nie darowi męstwa.

3. Owoce są wynikami błogosławieństw, gdyż przyjemność należy do istoty błogosławieństw<sup>2</sup>). Otóż w owocach trudno dopatrzeć się czegoś, co należy do męstwa. Zatem nie odpowiada mu również jakieś błogosławieństwo.

Temu jednakże sprzeciwia się to, co powiedział Augustyn<sup>3</sup>): „męstwo jest czymś stosownym. dla łaknących i pragnących; trudem bowiem. pragnąc radości z prawdziwych dóbr, oraz pożądaną odwrócenia swej miłości od tego, co ziemskie i cielesne”.

Uważam, iż trzeba na to odpowiedzieć, że Augustyn<sup>4</sup>) przydziela błogosławieństwa darom według kolejności ich wyliczenia, wszakże uwzględniając jakąś ich zbieżność. Dlatego czwarte błogosławieństwo, mianowicie o łaknieniu i pragnieniu sprawiedliwości, przydziela czwartemu darowi, mianowicie darowi męstwa. Zachodzi tu ponadto pewna zbieżność, ponieważ, jak powiedziano w artykule poprzednim, męstwo polega na czymś trudnym i szczytnym. Jest zaś czymś bardzo trudnym, gdy ktoś nie tylko dokonuje dzieł cnotliwych, które są zwyczajnymi dziełami sprawiedliwości, lecz gdy ich dokonuje z pewnym nienasyconym pragnieniem, co można nazwać głodem i pragnieniem sprawiedliwości. (57)

Ad 1. Chodzi tu, jak mówi Chryzostom<sup>5</sup>), nie tylko o sprawiedliwość jako cnotę specjalną, ale o sprawiedliwość we wszystkim, a więc jako rozciągającą się na wszystkie dzieła każdej cnoty<sup>6</sup>), w których po to co trudne sięga męstwo jako dar.

Ad 2. Miłość jest korzeniem wszystkich darów i cnot<sup>7</sup>). Dlatego cokolwiek należy do męstwa, może również należeć do miłości.

Ad 3. Są dwa owoce, które wystarczająco odpowiadają męstwu, a mianowicie cierpliwość, która odnosi się do znoszenia zła, i nieskwapliwość, która może odnosić się do długotrwałego oczekiwania i dokonywania dobra. (58)

## ZAGADNIENIE 140.

### PRZYKAZANIACH MĘSTWA.

W końcu trzeba zastanowić się nad przykazaniami dotyczącymi męstwa: 1-o przykazania; odnoszące się do męstwa lako takiego; 2-o przykazania odnoszące się do jego części.

#### Artykuł 1.

##### *CZY ZAWARTE W PRAWIE BOŻYM PRZYKAZANIA MĘSTWA PODANE SĄ WŁAŚCIWIE?*

1. Wydaje się, że prawo Boże nie podaje przykazań męstwa w sposób właściwy. Prawo bowiem Nowe jest doskonalsze niż Prawo Stare. Lecz w Starym Prawie znajdują się pewne przykazania dotyczące męstwa, jak to wynika z księgi Powtórzonego Prawa<sup>1</sup>); zatem i w Nowym Prawie należało podać przykazania nakazujące męstwo.
2. Przykazania nakazujące wydają się być większego znaczenia niż przykazania zakazujące, ponieważ nakazujące zawierają w sobie zakazujące, lecz nie odwrotnie. Zatem postawione w prawie Bożym przykazania męstwa są niezupełne, ponieważ wyrażają tylko negatywny zakaz bojaźni.
3. Męstwo jest jedną z cnót naczelnych<sup>2</sup>). Otóż przykazania służą cnotom jako swym celem i dlatego powinny być do nich dostosowane. Zatem przykazania męstwa winny być włączone w przykazania Dekalogu, które są naczelnymi przykazaniami prawa.

Temu jednakże sprzeciwia się tekst Pisma Świętego.

Według mego zdania, odpowiedź na to jest następująca. Przykazania prawa stosują się do zamierzeń prawodawcy. Dlatego nakazy prawa ustanawia się stosownie do celów zamierzanych przez prawodawcę; stąd w sprawach ludzkich inne są, nakazy demokratyczne, inne królewskie, a inne tyrańskie.

Celem zaś prawa Bożego jest zjednoczenie człowieka z Bogiem. Dlatego przykazania prawa Bożego, odnoszące się zarówno do męstwa, jak i do innych cnót, dążą do nastawienia umysłu ku Bogu, zgodnie ze słowami Pisma świętego<sup>3</sup>): „nie lękajcie się ich, albowiem Pan Bóg wasz idzie z wami, aby walczył za was z nieprzyjaciółmi waszymi”. Natomiast prawa ludzkie, przeciwnie, mają za przedmiot pewne dobra naturalne i nakazują męstwo stosownie do tychże.

Ad 1. Stary Testament dawał obietnice doczesne, Nowy natomiast duchowe i wieczne, jak mówi Augustyn<sup>4</sup>). Dlatego było konieczne, by w Starym Prawie były zawarte pouczenia dla ludu, Jak winien walczyć, nawet orężnie, dla zdobycia posiadłości ziemskich; natomiast w Nowym otrzymali ludzie pouczenia, jak mają poprzez bóg duchowy, dojść do posiadania życia wiecznego, o czym mówi Mateusz<sup>5</sup>): „królestwo niebieskie gwałt cierpi, a gwałtownicy porywają je”. Dlatego to Piotr nakazuje<sup>6</sup>): „przeciwnik wasz diabeł jako lew ryczący krąży szukając, kogo by pożarł. Sprzeciwiajcie mu się mocni we wierze”; oraz Jakub<sup>7</sup>): „opierajcie się diabłu, a uciecze od was”. Jednakże, ponieważ ludzie mogliby dać się odciągnąć od dóbr duchowych przez niebezpieczeństwa cielesne, dlatego w Nowym Prawie trzeba było

ustanowić przykazania męstwa dla męznego wytrzymania zła doczesnego, jak na przykład: „nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało”<sup>8</sup>).

Ad 2. Przykazanie ma za zadanie pouczyć ogólnie o wszystkim. Otóż, dobro ogólne wskazuje wystarczająco na to, czego czynić nie należy, ale nie wskazuje na to, co winien każdy czynić w danym niebezpieczeństwie. Dlatego przykazania dotyczące męstwa są zazwyczaj podawane w formie negatywnej, a nie pozytywnej.

Ad 3. Przykazania Dekalogu są postawione w prawie Bożym jako podstawowe zasady, które mają być znane wszystkim jako oczywiste<sup>9</sup>). Dlatego winny dotyczyć przede wszystkim aktów sprawiedliwości, w których wzgląd powinności jest dostrzegany zupełnie wyraźnie; natomiast nie powinny być dotyczyć aktów męstwa, ponieważ powinność nie obawiania się niebezpieczeństw śmierci nie jest tak wyraźnie oczywista.

## Artykuł 2.

### *CZY PRZYKAZANIA ODNOSZĄCE SIĘ DO CZĘŚCI MĘSTWA PRAWO BOŻE PODAJE W SPOSÓB STOSOWNY?*

1. Wydaje się, że nie. Wielmożność bowiem, czy ufność i wielkoduszność, są częściami męstwa, tak samo jak cierpliwość i wytrwałość, jak to wynika z tego, co powiedziano wyżej<sup>1</sup>). Otóż w prawie Bożym są przykazania co do cierpliwości i wytrwałości, a więc powinny być podane również jakieś przykazania dotyczące wielmożności i wielkoduszności.

2. Cierpliwość jest cnotą najbardziej potrzebną, bo jest „strażniczką wszystkich innych cnót”, jak to stwierdza Grzegorz<sup>2</sup>). Otóż co do Innych cnót dane są przykazania absolutne, zatem przykazania dotyczące cierpliwości nie powinny być podane tylko jako „postulat gotowości duszy” do niej, jak to mówi Augustyn<sup>3</sup>).

3. Cierpliwość i wytrwałość są częściami męstwa, jak powiedziano wyżej<sup>4</sup>). Otóż co do męstwa brak jest przykazań nakazujących, a są tylko zakazujące<sup>5</sup>). Otóż również przykazania co do cierpliwości i wytrwałości nie powinny być dane w formie nakazu, lecz zakazu.

Sprzeciwia się temu Jednakże powaga Pisma świętego.

Odpowiadam, że prawo Boże poucza człowieka w pełni o tym, co jest do prawego życia konieczne. Otóż człowiekowi są potrzebne do prawego życia nie tylko cnoty główne, lecz także drugorzędne i dołączone. Dlatego prawo Boże podaje odpowiednie przykazania zarówno co do aktów cnót głównych, jak i co do aktów cnót drugorzędnych i dołączonych.

Ad 1. Wielmożność i wielkoduszność nie należą do rodzaju męstwa, chyba że tylko swoistą wybitną wielkością, we właściwej sobie materii. Otóż to co należy do stopnia wybitności podpada raczej pod rady doskonałości niż pod koniecznie wiążący przykaz. Dlatego odnośnie wielmożności i wielkoduszności nie zostały nadane przykazania, lecz raczej rady. Natomiast uciski i trudy obecnego życia należą do cierpliwości i wytrwałości same przez się, a nie z racji ich wielkości. Dlatego odnośnie cierpliwości i wytrwałości winny były być dane przykazania.

Ad 2. Jak stwierdzono wyżej<sup>6</sup>), przykazania nakazujące, choć obowiązują zawsze, to jednak nie obowiązują bezwzględnie, lecz zależnie od miejsca i czasu. Otóż

przykazania dotyczące cierpliwości winny być brane tak samo jak przykazania nakazujące, odnoszące się do innych cnót, w znaczeniu gotowości duchowej, a mianowicie, że człowiek ma być gotowym je spełnić, gdy okoliczność tego wymaga. Ad 3. Męstwo tym różni się od cierpliwości i wytrwałości, że dotyczy największych niebezpieczeństw, w których należy postępować bardzo ostrożnie i w których nie można szczegółowo określić sposobu postępowania. Natomiast cierpliwość i wytrwałość dotyczą mniejszej wagi udręk i trudów i dlatego z większą pewnością można w nich określić sposób postępowania, zwłaszcza w ogólnych wytycznych.

## ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Odnosniki dotyczące źródeł zostały zamieszczone tu osobno, a to celem odciążenia tekstu. Odnosniki dotyczące Sumy podane są w ten sposób: gdzie jest podana sama q., rzecz dotyczy 2-2; gdzie sam a. (artykuł), rzecz dotyczy q. omawianej. Inne skróty są łatwe do odczytania.

Q. 123, 1: 1) 2 Kor. 12, 9. 2) 1-2 q. 67 a. 2; 1-2 q. 62 a. 3. 3) 3 Ethic. c. 8. 4) 1-2 q. 59 a. 1. 5) 1-2 q. 55 a. 4. 6) De moribus Ecclesiae, c. 15. 7) 2 Ethic. c. 6. 8) Dionysius, De divinis nominibus, c. 4. 9) 3 Ethic. c. 8. 10) 1 De re militari, c. 1. 11) 1-2 q. 63 a.1.

Q. 123, 2: 1) 8, 7. 2) 1 De officiis, c. 39. 3) 2 Ethic. c. 4. 4) 22 Moralium, c. 1. 5) 1-2 q. 61 a. 3. 4. 6) 2 Ethic. c. 4. 7) 2 De Invent. Rhetor. c. 54. 8) 1 De coelo, c. 11. 9) Arystot. 4 Metaph. c. 12. 10) Arystot. 1 Rhetor. c. 9.

Q. 123, 3: 1) 7 Moralium, c. 21. 2) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 3) 1-2 q. 23 a. 2; 1-2 q. 45 a. 1 ad 2. 4) 2. 3 Ethic. c. 7.9. 5) 1-2 q. 41 a. 2. 6) 1-2 q. 45 a. 2.

Q. 123,4: 1) De moribus Ecclesiae, c. 15. 2) 6 Musicae, c. 15. 3) 3 Ethic. c. 6. 4) De affectibus. 5) De moribus. Ecclesiae, c. 22.

Q. 123, 5: 1) De officiis, c. 35. 2) De officiis, c. 22. 3) 19 De civ. Dei, c. 12. 4) 3 Ethic. c. 6. 5) Żyd. 11, 34.

Q. 123, 6: 1) 2 Ethic. c. 3. 2) 3 Ethic. c. 9. 3) Loc. cit. 4) 3 Ethic. c. 7.

Q. 123, 7: 1) 13 De Trinitate, c. 8. 2) De moribus Ecclesiae, c. 15. 3) Ethic. c. 7.

Q. 123, 8: 1) 7 Ethic. c. 6. 2) 5, 22. 3) 3 Ethic. c. 9. 4) 1-2 q. 31 a. 3. 5) 2 Mach 6, 30. 6) 3 Ethic. c. 9.

Q. 123, 9: 1) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 2) i De officiis, c. 8. 3) 3 Ethic. c. 7. 4) 3 Ethic. c. 6. 5) Homil. 35 in Evang. 6) 3 Ethic. c. 8.

Q. 123, 10: 1) De memoria, c. 11. 2) 1 De ira, c. 16. 3) Ethic. c. 8. 4) Loc. cit. 5) Patrz 1-2 q. 24 a. 2. 6) 3 Ethic. c. 8.

Q. 123, 11: 1) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 2) 22 Moralium, c. 1; lib. 2 c. 49. 3) Super Luc. 6, 20. 4) 5 De moribus Ecclesiae, c. 6. 5) 1-2 q. 61 a. 3. 4. 6) 2 Ethic. c. 4. 7) Lib. 83 QQ. q. 36. 8) 1-2 q. 25 a. 4.

Q. 123, 12: 1) 1 De officiis, c. 36. 2) Arystoteles, 2 Ethic. c. 3. 3) 1 De officiis, c. 7. 4) 1 Rhetor. c. 18. 5) 6 De Trinitate, c. 8. 6) Dionysius, De Divinis nominibus, c. 4. 7) 1 De officiis, c. 35. 8) Rhetor. c. 19.



Q. 124, 1: 1) Super Matth. c. 1. 2) q. 64 a. 6. 3) 1 De civ. Dei, c. 26. 4) Mat. 5, 10. 5) q. 123 a. 12. 6) q. 108 a. 1. 2; q. 123a. 12. 7) c. 3. Sermonis 373. 8) i De civ. Dei, c. 26. 9) 1-2 p. 108 a. 4 ad 4.

Q. 124, 2: 1) 1, 8. 2) De Natali SS. Mart. 3. 3) Serm. 16. 4) 15,13. 5) 13, 3. 6) Serm. 311. 7) Epist. 8. 8) 3, 22.

Q. 124, 3: 1) 10, 10. 2) 3, 16. 3) Ult. Moralium, c. 14. 4) 1 Ethic. c. 2. 5) De s. Virginitate, c. 45. 46. 6) 3, 14. 7) Lib. 83 QQ. q. 36. 8) 15. 13. 9) Liber de adulterinis coniugiis, c. 19. 10) 2, 8.

Q. 124, 4: 1) In sermone de Assumptione, właściwie w Epist. 9, ad Paul. et Eustoch. 2) Homil. 3 in Evang. 3) 6 Musicae, c.15. 4) 10, 34. 5) Patrz a. 2 ad 2; a. 3. 6) Serm. 16. 7) Por. 2 Kor. 4, 17-18. 8) 2, 4. 9) 1 Kron. 28, 9. 10) q. poprz. a. 4. 6.

Q. 124, 5: 1) 4, 15-16. 2) 1 Ethic. c. 2. 3) 5, 10. 4) Tit. 1, 1. 5) 2, 18. 6) 1, 16. 7) 8, 9. 8) 5, 24. 9) q. 110 a. 3.

Q. 125, 1: 1) 1-2 q. 123 q. 4; q. 41 a. 1. 2) 2 Ethic. c. 6. 3) 18, 8. 4) 6, 5. 5) 2 Lib. Orth. Fid. c. 4. 6) 3 Ethic. c. 7. 7) Mat. 10, 28. 8) 2, 6. 9) q. 109 a. 2; q. 114 a. 1.

Q. 125, 2: 1) g. 123 a. 4. 2) 26, 44. 3) 1 De civ. Dei, c. 24. 4) q. 20 a. 1, oraz 1-2 q. 40 a. 4. 5) 2 Ethic. c. 7; 3, c. 7. 6) q. 19 a. 3; 1-2 q. 43 a. 1. 7) 3 Ethic. c. 6. 8) 1-2 q. 1 a. 3; q. 18 a. 6. 9) 3 Ethic. c. 7. 10) 1-2 q. 45 a. 2.

Q. 125, 3: 1) 1-2 q. 23 a. 1.4. 2) 1-2 q. 74 a. 3 ad 3, a. 4. 3) 7, 3. 4) 20, 8. 5) 21, 8. 6) a. 1 q. poprz.

Q. 125, 4: 1) 3 Ethic. c. 6. 2) Decr. Gratiani, C. 1 q. 1 c. 111. 3) 3 Ethic. c. 1. 4) 2 De libero arbitrio, c. 19.

Q. 126, 1: 1) 28, 1. 2) 3 Ethic. c. 6. 3) 10, 28. 4) 51, 12. 5) a.2 q. poprz. 6) 14 De civ. Dei, c. 28. 7) 18, 2. 8) Ef. 5, 29. 9) 41, 24-25. 10) 3 Ethic. c. 7. 11) 1, 28. 12) 14, 16. 13) 34, 16.

Q. 126, 2: 1) 3 Ethic. c. 7. 2) q. 123 a. 3.

Q. 127, 1: 1) 39, 21. 2) 31 Moralium, c. 24. 3) 6 Ethic. c. 9. 4) 1-2 q. 45 a. 2. 5) 8, 18. 6) 1-2 q. 23 a. 1. 4; q. 45. 7) q. 53 a. 3. 8) 4 Ethic. c. 4-6.

Q. 127, 2: 1) q. 123 a. 3. 2) c. 7. 3) a. 2 q. poprz. 4) q. 123 a. 8. 6) 3 Ethic. c. 7.

Q. 128, 1: 1) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 2) 24, 13. 3) 1 Somn. Scip. c. 8. 4) S Ethic. c. 8. 5) q. 123 a. 3. 6) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 7) loc. cit. 8) 4 Ethic. c. 2. 9) Żyd. 12, 8. 10) Patrz q. 17 a. 5; 1-2 q. 62 a. 3. 11) 1-2 q. 40 a. 7. 12) Patrz 1-2 q. 40 a. 4 ad 1. 13) q. 123 a. 1 ad 2.

Q. 129, 1: 1) c. 9. 2) 4 Ethic. c. 3. 3) Patrz q. 103 a. 1. 2. 4) q. 123 a. 3 ad 2, a. 4.

Q. 129, 2: 1) 2 Ethic. c. 7. 2) 7 Physic. tekst 17. 18. 3) 1 De coelo, c. 11; patrz q. 123 a. 2 ad 1. 4) 2 Ethic. c. 3. 5) Dionysios, De divin. nomin. c. 14.

Q. 129, 3: 1) 4 Ethic. c. 3. 2) 1-2 q. 65 a. 1. 3) 4 Ethic. c. 3. 4) 1-2 q. 55 a. 4. 5) 4 Ethic. c. 3. 6) 4 Ethic. c. 3. 7) Tamże. 8) 14,18. 9) a. 1, oraz 1-2 q. 2 a. 2 arg. 3. 10) 4 Ethic. c. 3. 11) 14, 4. 12) 4 Ethic. c. 3.

Q. 129, 4: 1) 4 Ethic. c. 3. 2) c. 3. 3) 61, 10. 4) Ethic. c. 3. 5) 2 Ethic. c. 7. 6) q. 123 a. 2. 7) a. 1. 2. 8) q. 103 a. 1 ad 2. 9) 4 Ethic. c. 3.

Q. 129, 5: 1) De quatuor virtutibus, c. De magnanimitate. 2) 1 De offic, c. 19. 3) 4 Ethic. c. 3. 4) 1 Somn. Scip. c. 8. 5) De affectibus. 6) 1-2 q. 61 a. 3. 4. 7) 2 Ethic. c. 4. 8) 5 Ethic. c. 1. 3. 9) Dz. cyt.

Q. 129, 6: 1) 2 Kor. 3, 4-5. 2) 12, 2. 3) 3, 6. 4) 1 Somn. Scip. e. 8. 5) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 6) q. poprz. ad 6. 7) 11, 18. 8) 4 Ethic. c. 3. 9) 1-2 q. 23 a. 2; q. 40 a. 4. 10) Patrz q. popra.

Q. 129, 7: 1) q. poprz. ad 6. 2) 10 Etymol. ad litt. S. 3) 2 Tym. 2, 15. 4) 11, 14. 18. 5) 1 De officiis, c. 20. 6) 2 Rhetor. c. 5. 7) Patrz 1-2 q. 45 a. 2. 8) 1-2 q. 69 a. 3.

Q. 129, 8: 1) De ira, c. 9. 2) a. 4 ad 3. 3) 1 De officiis, c. 20. 4) 4 Ethic. c. 3. 5) 4 Ethic. c. 3. 6) Patrz wyżej, a. 1.

Q. 130, 1: 1) 3, 13. 2) 10 Ethic. c. 7. 3) 1 Metaph. c. 2. 4) 3, 5. 5) 37, 3. 6) 3 Ethic. c. 3.

Q. 130, 2: 1) Patrz 1-2 q. 14 a. 1; q. 21 a. 1. 2) 4 Ethic. c. 3. 3) 2 Ethic. c. 7; 4, c. 3. 4) q. 1128 a. 3 ad 1. 5) a. 2 q. poprz. 6) 2 Ethic. c. 3. 7) De quatuor virtut. c. De moder. fortit.

Q. 131, 1: 1) 1 Ethic. c. 12; 8, c. 14. 2) 3 Ethic. c. 8. 3) 1 De Tuscul. c. 2. 4) 13, 5. 5) q. 103 a. 1. 2. 6) 3 Ethic. c. 8. 7) In Catilinario, c. 11. 8) 3 Ethic. c. 8.

Q. 131, 2: 1) 4, 7. 2) 25, 23. 3) 16, 14. 4) 1 De officiis, c. 19. 5) 2, 2-3.

Q. 132, 1: 1) 5, 1. 2) 43, 7. 3) 1 De Tuscul. c. 2. 4) 2, 7. 5) 2 De invent. Rhetor. c. 55. 6) 2 Contra Maxim. c. 13. 7) 41, 16. 8) 12, 17. 9) Lib. 5, c. 13. 10) Super Ioan. tract. 82. 100. 104. 11) 22 Hist. c. 39. 12) 2, 12. 13) 5, 16. 14) 4, 3. 15) 13, 13. 16) Tract. 58 in Ioan. 17) 5, 16. 18) 10, 17. 18. 19) 5 De civ. Dei, c. 12.

Q. 132, 2: 1) Patrz q. 130 a. 2; q. 131 a. 2. 2) 2, 3. 3) 1 De officiis, e. 20. 4) q. 103 a. 1 ad 3. 5) q. 129 a. 1. 2. 6) 4 Ethic. c. 3. 7) q. 127 a. 2 ad 2.

Q. 132, 3: 1) 6, 1. 2) 42, 8. 3) 1, 17. 4) 2, 4. 5) Glo. ord. ex Epist. 22 al. 64. 6) Homil. 19 in Mat. 6, 1. 7) Op. imperf. in Matth. Homil. 13. 8) Patrz q. 35 a. 3; 1-2 q. 72 a. 5. 9) 28, 2. 10) 1. Kor. 4, 7. 11) 9, 23. 12) 12, 43. 13) 5 De civ. Dei, c. 14. 14) Jan 5, 44.

Q. 132, 4: 1) 31 Moraliū, c. 45. 2) q. 162 a. 1. 2. 3) Rzym 4, 2. 4) Jan 12, 43. 5) Patrz a. 2 oraz 1,2 Q. 84 a. 4 ad 4. 6) a. 2; q. 103 a. 1 ad 3.

Q. 132, 5: 1) 23 Moraliū, c. 6. 2) 31 Moraliū, c. 45. 3) Homil. 71. 4) 31 Moraliū, c. 45. 5) q. 118 a. 8. 6) Patrz wyżej, a. 1. 4. 7) q. 112 a. 1 ad 2. 8) 4 Ethic. c. 7.

Q. 133, 1: 1) 4 Ethic. c. 3. 2) 10, 15. 3) 4 Ethic. c. 3. 4) 3, 2. 5) 1, 6. 6) 3, 21. 7) Mat. 25, 14 nn; Łuk. 18, 12 nn. 8) In Pastoralī, 1, 5. 9) 26, 16. 10) In Pastoralī, 1, 7.

Q. 133, 2: 1) 4 Ethic. c. 3. 2) 26, 26. 3) loc. cit. 4) Patrz wyżej q. 47 a. 9. 5) 35, 4. 6) Kol. 3, 21. 7) 37, 3. 8) q. 127 a. 2 ad 2. 9) 4 Ethic. c. 3. 10) loc. cit.

Q. 134, 1: 1) 1-2 q. 65 a. 1. 2) 4 Ethic. c. 2. 3) 2 Ethic. c. 6. 4) 10 Metaphys., w komentarzu św. Tomasza lect. 7. 5) q. 108 a. 2; q. 117 a. 1 arg. 1. 6) 4 Ethic. c. 2. 7) 4 Ethic. c. 4. 8) Aristot. 1 De coelo, c. 16. 9) q. 129 a. 3 ad 1. 10) q. 129 a. 3 ad 1. 11) 4 Ethic. c. 2. 12) 6 Ethic. c. 5.

Q. 134, 2: 1) q. 129 a. 1. 2) 15, 11. 3) 95, 6. 4) q. 81 a. 8. 5) 2 Ethic. c. 7. 6) 4 Ethic. c. 3. 7) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 8) 4 Ethic. c. 11.

Q. 134, 3: 1) q. 117 a. 2. 2) 4 Ethic. c. 11. 3) I De ira, c. 9. 4) 4 Ethic. c. 11. 5) 4 Ethic. c. 2. 6) q. 129 a. 2. 7) 4 Ethic. c. 2. 8) Praedicamenta, c. 6.

Q. 134, 4: 1) 4 Ethic. c. 2. 2) q. 80.

Q. 135, 1: 1) Ethic. c. 2. 2) De Divin. nomin. c. 4. 3) 4 Ethic. e. 2. 4) 2 Ethic. c. 7; 4, c. 2. 5) 1-2 q. 1 a. 3; q. 18 a. 6. 6) Aristot. Praedic. c. 5. 7) 4 Ethic. c. 2. 8) loc. cit. 9) 2 Rhetor. c. 6. 10) 4 Ethic. c. 2.

Q. 135, 2: 1) 4 Ethic. c. 2. 2) q. 132 a. 2. 3) 2. 4) Ethic. c. 7.

Q. 136, 1: 1) 14 De Trinitate, c. 9. 2) 49, 10. 3) 7, 16. 4) 5, 16. 5) 1-2 q. 70 a. 1 ad 3. 6) 5, 22. 7) De patientia, c. 1. 8) q. 123 a. 12. 9) 2 Kor. 7, 10. 10) 30, 25. 11) De patientia, c. 2. 12) De civ. Dei, c. 9. 13) De patientia, c. 2. 5. 14) 1-2 q. 11 a. 1. 15) I Ethic. c. 8.

Q. 136, 2: 1) 1, 4. 2) 21, 19. 3) 35 in Evang. 4) 22 Moraliū, c. 1. 5) De moribus Ecclesiae, c. 15. 6) 2 Ethic. c. 6.

Q. 136, 3: 1) De patientia, c. 3. 2) 61, 6. 3) De patientia, c. 4. 4) I Kor. 13, 4. 5) Rzym, 5, 5.

Q. 136, 4: 1) q. 123 a. 6. 2) Lib. Sent. Prosperi (Vide Gregorius, Homil. 35 in Evang.)  
3) q. 123 a. 3. 4) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 5) 35 Homil. in Evang. 6) Sent. 161. 7)  
Horn. 4 in Op. imperf., objaśniając słowa Mat. 4, 10: „Idź precz, szatanie”. 8) Epist.  
138 contra Marcelli.

Q. 136, 5: 1) De patientia, c. 1. 2) 5, 4. 3) 2, 4. 4) Przyp. 13, 12. 5) 2 De invent. c. 54.

Q. 137, 1: 1) 7 Ethic. c. 7. 2) 4 (Ethic. c. 9. 3) 2 De lib. arbitrio, e. 19. 4) De perseve-  
rantia, c. 1. 6) 5) 2 Ethic. c. 4. 6) 2 De invent. c. 54. 7) 2 Ethic. c. 3. 8) Super loan.  
tract. 78. 9) „qualitas difficile mobilis”, Aristot. Categ. c. 6.

Q. 137, 2: 1) 7 Ethic. c. 7. 2) c. 6. 3) 2 De iivent. c. 54. 4) q. 123: a. 2; 1-2 q. 61 a. 3. 4.  
5) 7 Ethic. c. 4. 7. 6) 24, 13.

Q. 137, 3: 1) a. 5 q. poprz. 2) 2 Ethic. c. 3. 3) I Somn. Scip. c. 8. 4) Wyżej, q. 123 ad 6.  
5) a. 1 q. poprz.

Q. 137, 4: 1) 2 De invent. c. 53. 2) 5, 15 nn. 3) De corrept. Et gratia, c. 11. 4) 5, 7. 5)  
.De perseverantia, c. 1. 6) a. 1 ad 2; a. 2 ad 3. 7) 1-2 q. 109 a. 10, gdzie jest mowa o  
Łasce. 8) De corrept. et gratia, c. 12. d.

Q. 138, 1: 1) 6, 9-10. 2) 7 Ethic. c. 7. 3) 4 Ethic. c. 8. 4) 7 Ethic. c. 7. 5) a. 1. 2 q.  
poprz. 6) 7 Ethic. c. 7. 7) De officiis, c. 20. 8) 7 Ethic. c. 7. 9) Loc. cit. 10) Powt. 28.  
66.

Q. 138, 2: 1) 31 Moraliū, c. 45. 2) q. 132 a. 2. 3) 7 Ethic. c. 9. 4) 2 De iivent. c. 54.  
5) q. 92 a. 1. 6) 10 Etymol. litt. P. 7) q. 127 a. 2 ad 1; q. 133 a. 2.

Q. 139, 1: 1) 1-2 q. 68 a. 6. 2) 1 Moraliū, c. 32. 3) 2 De doctrina. christiana, c. 7. 4)  
11, 2. 5) q. 123 a. 2; 1-2 a. 61 a. 3. 6) q. 123 a. 2. 7) 1-2 q. 68 a. 1. 2.

Q. 139, 2: 1) q. 45. 2) 1 Ethic. c. 8. 3) I De serm. Dom. in monte, c. 4. 4) q. 121 a. 2. 5)  
Super Matth. Homil. 15. 6) 5 Ethic. c. 1. 7) q. 25 a. 8 ad 2; 1-2 q. 68 a. 4 ad 3.

Q. 140, 1: 1) Cały rozdz. 20. 2) q. 123 a. 2; 1-2 q. 61 a. 2. 3) Powt. 20, 3. 4) Contra  
Faustum, c. 2. 5) 11, 12. 6) 1 piotr 5, 8. 7) 4, 7. 8) Mat. 10, 28. 9) q. 122 a. 1.

Q. 140, 2: 1) q. 128. 2) Homil. 35 in Evang. 3) 1 De serm. Dom. in monte, c. 19. 21. 4)  
q. 128; q. 136 a. 4; q. 137 a. 2. 5) Art. poprz. ad 2. 6) q. 3 a. 2; 1-2 q. 71 a. 5 ad 3; 100  
a. 10.

## OBJAŚNIENIA TEKSTU

(1) Męstwo jest „cnotą”. W artykule tym Autor podaje krótkie określenie pojęcia cnoty (zagadnienie cnót w ogóle omawia św. Tomasz osobno) oraz rolę cnoty męstwa w ekonomii życia ludzkiego, świadomego i moralnego, (co oznacza to samo), życie człowieka to nie tylko Istnienie, ale i działania, które się dokonują w nim i których dokonuje on na zewnątrz, a do których dokonywania został zaopatrzony w zdolności (władze): poznawczo (zmysły zewnętrzne i rozum) i dążeniowe-motoryczne: wolę i siłę dążeń zmysłowych (popędy), która jest dwojaka (patrz uw. 8).

„Władza” w swym stanie surowym jest możliwością, „cnota” jest usprawnieniem władzy do działania; jest wydoskonaleniem władzy, by działała należycie. Cnoty Intelektualne doskonalą intelekt, cnoty moralne doskonalą władze dążeniowe. Na pograniczu cnót Intelektualnych i moralnych stoi cnota roztropności, po niej następuje doskonaląca wolę cnota sprawiedliwości, a dwie następne: męstwo i wstrzeźliwość, doskonalą zmysłowe siły dążeniowe do działania moralnego, czyli według zasad moralnych, dla osiągnięcia celu moralnego. Cel ten wskazuje rozum, kierujący się regułami Bożymi, a osiąga go w pełni nadprzyrodzona miłość. Cnoty sprawiają, że człowiek dąży do celu świadomie, z entuzjazmem, z łatwością i przyjemnością. One sprzęgają poszczególne siły i czynią je uległymi rozumowi, kierującemu je ku przedmiotom powinnym i na sposób należyty. One to sprawiają, że jesteśmy moralni, a więc świadomi i wolni, w naszym codziennym życiu-działaniu. Generalnym motorem dającym rozruch i kierunek siłom poznawczym i działaniowym jest znajomość najwyższej prawdy i miłość najwyższego dobra; tym jest w rzeczywistości tylko Bóg. Może jednak ktoś założyć sobie Inną najwyższą prawdę — rzeczywistość, i dobro, np. swe własne ja, państwo, ludzkość. Odpowiednia będzie cała działalność mechanizmu moralnego. Jeśli przyrodzona znajomość i miłość Boga jest uzupełniona siłami wlanymi przez łaskę, cały mechanizm jest podniesiony na nowy poziom nadprzyrodzony. Wtedy wewnętrzne nasze czynności i działalność zewnętrzna mają wartość i ziemską i niebieską. Oba poziomy, przyrodzony i nadprzyrodzony, uzupełniają się. Pierwszy bez drugiego nie jest zdolny zapewnić człowiekowi osiągnięcie celu, dla którego jest on stworzony; drugi uzupełnia i bogaci pierwszy w działaniach doczesnych i posługuje się nim w działaniach nadprzyrodzonych.

Każda z czterech głównych cnót moralnych, przyrodzonych i nadprzyrodzonych, spełnia rolę osobną. Roztropność doskonalą rozum praktyczny sprawiając, że władza rozumu należycie zastanawia się, rozsądza i nakazuje w dziedzinie wykonania to, co potrzebne do osiągnięcia celu. Sprawiedliwość usprawnia wolę, by we wszystkim co czyni, chciała kierować się zasadami słuszności. Obie działają we władzach duchowych, niematerialnych. Męstwo i umiarkowanie działają we władzach zmysłowych, przez się nierozumnych; rozumnymi stają się one dopiero przez łączność z rozumem. Cnoty moralne dyscyplinują ślepe siły pędne i podporządkowują je kierownictwu rozumu, który nakłada im właściwą miarę, i woli, nadającej im prawość. Bez tego zdyscyplinowania ślepe siły pędne skrepowwałyby rozum i wolę i nie byłoby życia moralnego w człowieku, czyli postępowania według sumienia; człowiek zdany byłby na grę ślepych sił. Cnota umiarkowania dyscyplinuje

pęd ku uciechom zmysłowym i nie pozwala, by zaciemniały osąd moralny i by nie uniemożliwiały kierowania się zasadą powinności. Cnota zaś męstwa umacnia sumienie, by nie wycofywało się przed przeszkodami na drodze moralności; by walczyło, zamiast poddawać się Im; by duch ludzki w drodze do celu nie słabnął, lecz podejmował się tego co trudne.

Takie pojęcie cnoty, jako czegoś dynamicznego, twórczego, jest zasadniczo przeciwne pojmowaniu jej jako sentymentu, słabości i cierpiętnictwa, czy cikliwości. Jako cnotę, a więc sprawność ducha, męstwo można i trzeba w sobie wyrabiać sposobami, jakie wskazuje chrześcijańska roztropność. Co do nazwy cnót trzeba pamiętać, że w wielu wypadkach pochodzą od nazw uczuć. Tak np. cnota nadziei pochodzi od uczucia nadziei: tożsamości nazwy nie zawsze oznaczają tożsamość rzeczy. (2) Doskonale określenie pojęcia „dobrego człowieka”. Człowiek może być dobrym pod pewnym względem (dobry muzyk, robotnik, a więc w znaczeniu użyteczności) lub w pełni. Dobrym jest ktoś wtedy, gdy jest dobrym jako człowiek, gdy odpowiada ideałowi człowieczeństwa w swej formacji wewnętrznej i w swym postępowaniu. (3) Czyn jest prawdziwie mocny i cnotliwy tylko wtedy, kiedy jest moralny, tj. kiedy płynie z rozumnej woli, zdążającej do uczciwego celu. Czyn może wydawać się mocnym materialnie, gdy ktoś włożył weń wielki wysiłek energii, gdy okazał nim dużą odwagę, gdy działał w słusznej sprawie, ale pod wpływem nacisku silnej namiętności lub gwałtownego uczucia, które, zwłaszcza gwałtowny gniew, mogą podwoić siły dla łamania przeszkód. Ktoś okazuje dużo odwagi i uporę w zadawaniu żądzy przyjemności zmysłowej lub w osiąganiu celów niegodziwych; chęć pokazania się, bojaźń przed ośmieszeniem, żądza imponowania, postawienia na swoim itp. może być źródłem czynów i postępów nieraz podziwu godnych, ale nie są to czyny cnotliwe, natchnione powinnością. Prawdziwą cnotę poznaje się dopiero w wielkiej potrzebie.

(4) Właściwości wrodzone pomagają lub przeszkadzają w nabyciu i praktyce cnoty męstwa. Te właściwości (dyspozycje, usposobienia) są albo fizyczne (silny organizm, nerwy) albo psychiczne (zwartość w działaniu wszystkich sił, bystrość, szybkość i jasność sądu i decyzji, siła woli); przez należyte ich pielęgnowanie tworzy się naturalny podkład pod cnotę męstwa. Ważną rolę spełnia tu wychowanie wyobraźni, która, jeśli nie jest wychowana, lub, co gorsza, jeśli jest chorobliwie rozbita, łatwo ulega zamięnieniu pod wpływem nagłych zdarzeń i utrudnia lub wprost uniemożliwia trzeźwy sąd o rzeczywistości, przesadzając lub nie doceniając np. niebezpieczeństwa. Zazwyczaj kobiety słabiej zachowują się w wielkich katastrofach, natomiast w dłuższych cierpieniach i przeciwnościach są wytrzymalsze niż mężczyźni. W ustalaniu odpowiedzialności moralnej w czynach dokonanych pod wpływem lęku, jak i w ocenie moralnej czynu męznego, należy uwzględniać właściwości temperamentu.

(5) W art. poprz. chodziło o określenie pojęcia męstwa jako cnoty; w obecnym zaś o sprecyzowanie cnoty męstwa jako cnoty odrębnej od Innych, o odróżnienie od męstwa jako mocy ducha w ogóle, we wszystkim. O. I. Bocheński pisze o tym: „pozornie dyskusja jest czysto werbalna. W rzeczywistości kryje się jednak pod nią ważne zagadnienie rzeczowe: jeśli mianowicie nie ma specjalnej cnoty zwanej męstwem, nie zachodzi także potrzeba specjalnego wychowania tej cnoty, ale wystarczy ogólne wychowanie niejako cywilne. W dalszym ciągu, jeśli tak jest, nie ma

powodu do wyższej oceny czynów męstwa wojennego od przejawów np. wytrwałości w pracy albo odwagi cywilnej... Mylą się ci, którzy sądzą, że aby być mężnym, wystarczy posiadać ogólną, cywilną, jeśli się tak wolno wyrazić, moc charakteru; kto posiada męstwo, będzie posiadał i tę ostatnią, ale niekoniecznie na odwrót. Męstwo musi być wychowywane oddzielnie”, (św. Tomasz z Akwinu „Męstwo”, wyd. „Nauka Chrystusowa”. rok III, nr 8, str. 10, uw. 5; str. 11, uw. 3; patrz art. 5).

Do ad 1: „Myśl jest następująca: tak jak „władza” znaczy z jednej strony odporność wobec zniszczenia, a z drugiej dyspozycję do działania — tak i męstwo w ścisłym słowa znaczeniu jest dyspozycją przeciwstawiającą się zniszczeniu (w walce), a w szerszym jest ogólnie pojętą mocą w czynie, św. Tomasz ma w niniejszej rozprawie na myśli pierwsze, ściślejsze pojęcie męstwa” (I. Bocheński, j., str. 12, uw. 3).

(6) To samo zdarzenie może powodować obawę (cofanie się) lub budzić odwagę (natarcie), np. wobec niebezpieczeństwa. Pierwszą naturalną reakcją będzie odruch bojaźni: cofnąć się. Następnie: Iść naprzód. Następuje refleksja (długość jej zależy od psychologicznej wielkości niebezpieczeństwa, od przygotowania na tego rodzaju rzeczy i od posiadanego czasu), po której następuje decyzja: cofam się lub idę naprzód. Bojaźń posługuje się następującą argumentacją: niebezpieczeństwo zagraża bezpośrednio, jest wielkie, niemożliwe do przełamania. Wpływ na to ma wyobraźnia, powiększona strachem („strach ma wielkie oczy”). Jeśli się ktoś pod naciskiem odruchu obawy cofnie, postępuje tchórzliwie. Powinien zatem uwzględnić w namyśle czynniki pomniejszające zagrożenie oraz budzące nadzieję na jego przełamanie. Nadzieja budzi odwagę, ślepe, pod naciskiem odruchu uporu, pchanie ale w niebezpieczeństwo, nie jest męstwem (patrz art. 9).

(7) Chodzi tu o wlaną, nadprzyrodzoną cnotę męstwa, której przedmiotem jest: przetrwać i wytrzymać trudności życia doczesnego dla zdobycia nagrody wieczystej, albo, ściślej. Iść naprzeciw niebezpieczeństwu i zwyciężać wszystkie przeszkody stojące na drodze w pełnieniu powinności zleconej przez Boga, jakie nam nakłada miłość wлана, skłaniająca nas do tego, byśmy ich chcieli i je pełnili. W tym wypadku do motywów męstwa przyrodzonego dochodzi motyw nadprzyrodzony.

(8) Oprócz sił poznawczych istnieją w człowieku siły dążnościowe, motoryczne (po łac. „appetitus”). Siły te pozostają zawsze jakby w uśpieniu, a budzi, uaktywnia je poznany przedmiot. Siła dążeń zmysłowych reaguje, gdy zmysły zewnętrzne lub wyobraźnia mają w sobie jakiś przedmiot, dobry lub zły, mogący wywołać reakcję sił dążeniowych Ruch tych sił, powstały na skutek otrzymanego wrażenia zwie się namiętnością (passio), lub, z uwagi na swój bezpośredni skutek, jakim jest odczucie, uczuciem. Ruch ten ma się ku przedmiotowi, jeśli ten jest dobry (sygnał: uczucie przyjemne), ma się przeciw przedmiotowi, jeśli on jest zły (sygnał: uczucie nieprzyjemne). Rozróżnia się sześć głównych namiętności. W stosunku do przedmiotu zmysłowo dobrego: miłość, pożądanie, radość; do przedmiotu złego: nienawiść, wstręt, smutek; ruchom tym odpowiadają zmysłowe uczucia. Są dwie siły dążeniowe zmysłowe: zwykła, która reaguje na przedmioty wprost dobre lub złe (appetitus concupiscibilis); oraz siła dążeń mocnych (lub: bojowych), która do głosu dochodzi, gdy z dobrem lub złem złączony jest wzgląd trudności, św. Tomasz rozróżnia pięć reakcji, namiętności, siły dążeń mocnych („passiones appetitus irascibilis”). O. I. Bocheński ujmuje je w następujący schemat:

Przedmiot	Kierunek ruchu		
	ku przedmiotowi		od przedmiotu
nieobecny	dobro	nadzieja	zniechęcenie (rozpacz)
	zło	Odwaga	obawa (strach)
obecny	dobro	namiętność mocna (bojowa) nie może powstać w obecności dobra, gdyż, jako obecne, jest ono pozbawione trudności do zwalczania.	
	zło	gniew	wobec (psychicznej) obecności zła, ruch od przedmiotu nie jest możliwy i zamiast niego występuje (zwykle) uczucie smutku.

Ten podział zmysłowych sił dążeń i powstałych z nich namiętności należy mieć w pamięci, gdyż będzie się doń nieraz nawiązywać w pracy niniejszej.

(9) Sens jest taki: męstwo okazuje się prawdziwą cnotą, a więc wyraża pełnię swej prawdziwości, w obliczu najbardziej krańcowego spośród niebezpieczeństw fizycznych, wobec grozy śmierci. Można się okazać moralnie mocnym w przeciwnościach i cierpieniach, wszakże prawdziwie mężnym okazuje się ktoś przez właściwą postawę wobec śmierci, śmierć jest egzaminem z posiadanej cnoty męstwa, a umrzemy i przez egzamin ten przejdziemy wszyscy.

(10) Męstwo wyraża się najpełniej w nieustraszonosci wobec największego zła, jakie może człowieka spotkać: śmierci. Zaprowadza ono, jak i każda inna cnota, „złoty” środek, umiar, między dwiema wadami. Wstrzemięźliwość w jedzeniu jest „w środku” między dwiema wadami: obżarstwem a szkodliwym dla zdrowia pozbawianiem się pożywienia. Stąd „żadna cnota nie jest skrajnością”. Według czego jednakże ustala się prawość i słuszność „złotego” środka? — Nie według opinii oportunistycznej (a więc nie „filisterski złoty środek”), lecz według wskazań „prawego” rozumu, czyli rozumu zaopatrzonego w zdrową zasadę postępowania. Dzieła tego dokonuje w rozumie cnota roztropności. Pierwszym pewnikiem oczywistym jest zasada i nakaz: należy postępować według rozumu. Rozum zaś wskazuje, by postępować doskonale, choćby w tym trzeba było dojść do ostateczności; nie ma bowiem wyboru między dobrem a złem, między podłością a powinnością. Kto tak rzecz pojmie, dla niego czyn najbardziej heroiczny jest zwykłym obowiązkiem. O sprawie umiaru pisze O. Bocheński: „...teoria umiaru, jako cnota wnosi do życia moralnego, była niejednokrotnie... opacznie rozumiana. A mianowicie św. Tomasz uczy, że jedna tylko cnota, sprawiedliwość wymienna, wnosi tzw. umiar materialny (medium rei), domagając się wyrównania długu wzgl. krzywd w sam raz zgodnie ze zobowiązaniem, ani więcej ani mniej. Natomiast wszystkie inne cnoty postulują jako umiar zgodność z normą etyczną, czyli umiar formalny (medium rationis), skrajność materialna jest dla nich obojętna. Tak jest i w dziedzinie męstwa: śmierć, na którą



naraża się mężny, jest wprawdzie czymś skrajnym materialnie, ale formalnie jest właśnie umiarem, środkiem, bo jest tym, czego w danych okolicznościach domaga się, po rozwadze, rozum, miara czynu. Skrajnością byłoby tu niepotrzebne narażanie się — nie uzasadniona odwaga i tchórzostwo.”

(11) Najbardziej „własnym” przedmiotem męstwa Jest niebezpieczeństwo śmierci na wojnie. Dlaczego? Wydaje się dlatego, że możliwość śmierci jest tu znana i podjęta własną, wola. Człowiek mężny może tu powiedzieć: wiedziałem, że śmierć może mnie spotkać, ale dzieła podjąłem się dla dobra wyższego. Jest to coś więcej, niż gdyby ktoś podejmując się dzieła nie wiązał z nim możliwości śmierci, którą, gdyby przewidywał, dzieła nie podjąłby się, choć, gdy śmierć grozi, od dzieła nie odstępuje.

(12) Cnota męstwa ściąga do miary wskazanej rozumem bojaźń, by nie przerodziła się w paniczny strach, a śmiałość, by nie stała się brawurą — ślepym pchaniem się w niebezpieczeństwo bez uzasadnionego powodu. Trudniej jest jednak opanować nacisk bojaźni, pohamować zryw do ucieczki, trzymać się (patrz ad 1., gdzie podane są powody). Artykuł ten daje wyjaśnienie istoty mocy charakteru: nie polega ona na dynamicznej sile łamiącej przeszkody, lecz w pierwszym rzędzie na stałości w realizacji powinności, z narażeniem się nawet na ofiarę z życia. Dobrze to określa Modrzewski („O poprawie Rzeczypospolitej”, tłum. Cyprian Bazylík, Wilno 1770, str. 28): „Męstwo zachowuje w niebezpieczeństwach stałość i przystojność”.

(13) Dlaczego mężny podejmuje ryzyko niebezpiecznego czynu, co jest jego bezpośrednim motywem, pobudką? — Niewątpliwie, cnotliwy działa mając na oku osiągnięcie celu ostatecznego, który to cel jest najwyższym motywem życia. Jego celem jest dobro duchowe, coś zatem, co samo w sobie jest godne, by mu wszystko poświęcić. Dobrem tym jest Bóg, którego osiągamy drogą czynów cnotliwych. Miłość ku Niemu powoduje czyny wszystkich cnot. Mogą być i inne motywy, np. miłość ojczyzny, które są pierwszemu podporządkowane. Cele te jednak są zbyt odległe, a tu chodzi o motyw najbliższy mężnego czynu. Chodzi, o to, czy mężny dokonuje aktu męstwa po prostu by być mężnym, czyli ponieważ chce być mężnym? Św. Tomasz odpowiada: tak! Ktoś dokonuje czynu mężnego, bo „tak powinno być”, bo „tak postępuje człowiek godny”, bo „chcę, wolę być, mężnym”, podobnie jest ze wszystkimi cnotami. Budowniczego porywa bezpośrednio dzieło; lekarza dobre użycie wiedzy medycznej; artystę odbicie w materii i realizowanie w niej jego koncepcji; człowiek godziwy wstrzymuje się od czynów niegodnych, by się nie upodlić. Ponad tym mogą i powinny być motywy coraz wyższe, aż do najwyższego: miłości Boga.

(14) Czynności zgodne z naturą są z reguły przyjemne, kto zatem działa z cnoty, ten w czynach znajduje przyjemność; Im większa cnota, tym przyjemniejszy czyn zgodny z jej nakazami. Cnota bowiem jest drugą naturą. Pospolicie sądzi się, że im kto ma większe trudności (wewnętrzne) w spełnianiu czynu etycznie dobrego, tym większa jest cnota i zasługa, w rzeczywistości jest niemal przeciwnie. Cała rzecz polega na tym, by człowiek przez samowychowanie opanował opory wewnętrzne do tego stopnia, aby spełnianie czynu dobrego i trudnego przychodziło mu łatwo i przyjemnie, choć mogą zająć trudności, w których najlepiej zdyscyplinowane popędy trzeba będzie utrzymywać w ryzach specjalnym wysiłkiem woli i perswazją rozumu. Wartość człowieka polega na tym, że ta konieczność jest odsunięta jak najdalej, by nie zużywać energii (lub jej części) na łamanie się z sobą, lecz w całości skierować ją ku dziełu. Spełnianiu czynu mężnego (a więc trudnego) może towarzyszyć równocześnie

ból fizyczny i psychiczny, oraz radość duchowa, płynąca z przeświadczenia, że spełnia się czyn i cierpi się ból spełniając obowiązek. Ból odczuwany zmysłami może być tak silny, że tłumi odczuwanie radości duchowej. Walka o to, by pozostać wiernym cnotcie, sprawia ból. Człowiek prawdziwie cnotliwy, doznając gwałtownego bólu, potrafi utkwąć swą myśl tak silnie w zasadzie powinności i słuszności, że ból nie będzie w stanie go pochłonąć i oderwać od powinności. Nie czując radości i satysfakcji ze swego mężnego postępowania, cały wysiłek skierowuje ku temu, by nie ulec przygnębiającemu go smutkowi. Trzyma się Unii: raczej umrzeć niż porzucić drogę obowiązku. Oczywiście, wielką pomocą w tym będzie wiara w odpłatę wieczną i pamięć przykładu cierpiącego Chrystusa.

(15) Męstwo skłania mężnego do namysłu przed podjęciem czynu; jego męstwo nie jest tym samym co zapał lekkomyślny, ale cnotą, opartą, jak każda cnota moralna, na roztropności. Męstwo jest drugą naturą, usprawnia człowieka do działania zgodnie z Idealem bez zbytecznego namysłu, samorzutnie, jakby odruchowo. Najlepiej ujawnia się męstwo właśnie w razie zaskoczenia; w tym wypadku pozory wychodzą na jaw tak samo jak cnota długo osiągnana i posiadana (patrz O. I. Bocheński, op.cit., atr. 31, uw. 2 i 3).

(16) Cnotliwe czyli rozsądne użycie gniewu w działaniu męstwa jest przykładem na moralną użyteczność: namiętności i popędów zmysłowych w ogóle. Dla zrozumienia psychologicznej strony męstwa trzeba nam krótko spojrzeć na psychologiczną doktrynę św. Tomasza. Ogólnie mówiąc, namiętność (patrz dop. 8) jest potrzebna w działaniu moralnym jako czynnik pomocniczy. O człowieczeństwie stanowi rozum i wola; namiętności są stroną zwierzęcą w człowieku. Czyn ludzki (actus humanus) jest dziełem rozumu i woli, pochodzi z tego, co św. Tomasz nazywa „liberum arbitrium”; wtedy jest czynem rozumnym, wolnym i moralnym (moralnym źle lub dobrze), poczytalnym. Zanim czyn zostanie dokonany lub zadecydowany, winien być przedmiotem namysłu zaradczego, winien być rozsądzony, a następnie przekazany roztropności do wykonania. Ta faza rozumowej oceny czynu jest konieczna, by czyn był moralnym. W czasie; jego trwania nie ma miejsca na wpływ namiętności. Namysł musi być beznamiętny, bo namiętność mąci czystość namysłu i krytycznej oceny. Tylko rozumowe, duchowe, pochodzenie czynu stanowi o jego wartości moralnej, Działanie pod naciskiem namiętności pomniejsza wartość moralną i zasługę czynu, nawet gdy czyn zewnętrznie się powiódł. Człowiek cnotliwy działa po namyśle i na skutek świadomej decyzji. Jest panem swego czynu w jego powstawaniu i w jego dokonywaniu; nie da się ponieść namiętności. Namiętność to impuls, popęd, nieporządek, zaciemnienie, stronniczość; rozum moralny (sumienie) to umiar, jasność, bezstronność.

Oczywiście, namiętność może zbudzić się pierwiej niż działanie roztropności, może ją nawet spowodować („złakł się i zaczął myśleć”), ale, by jej nie przeszkodzić, musi być z miejsca opanowana. Człowiek złakł się, opanował lęk, a jego wola skłania rozum do szukania środków usunięcia niebezpieczeństwa. Mocna miłość, smutek, należycie opanowane (nie zabite, stłumione, lecz okiełznane), mogą być punktem wyjścia dla działania należycie przemyślanego, dla godnego i godziwego osiągnięcia upragnionego dobra lub dla uniknięcia zasmucającego zła. Namiętność jest siłą psychologiczną, uczuciem, pragnieniem, pobudką i zapałem. Rozbudzona silnie, wzbogaca imaginację, mobilizuje wszystkie siły i skłania ku temu co ją pociąga. Przez

to samo pośrednio wpływa na ożywienie myśli i skłania ku swemu pożytkowi idee i pobudki, ściąga wszystko ku lub przeciw czemuś. Wola w tej mobilizacji celowej skupia całą swoją energię i złączona z zimno działającym rozumem skupia wszystkie siły ludzkie w mocny blok sił. W tym wszystkim namiętność jest zdyscyplinowana, moralna, cnotliwa, nie przeszkadza rozumowi w pracy namysłu i kierowania. Właściwa i konieczna w czynach moralnych rola namiętności występuje w pełni w ich dokonywaniu. Umysł rozpracował wszystko co dotyczy działania, uwzględniając co jest za a co przeciw, bez przeszkód ze strony namiętności (które są siłą ślepa), owszem, czasem nawet K Ich pomocą. Rezultat namysłu przekazany jest roztropności. Ta, mając „w rękę” wszystkie elementy uporządkowane ku danemu działaniu, daje rozkaz wykonania działania i kieruje nim, by działało się według zasad sprawiedliwości, mocno, z umiarem; wszakże wykonywania działania należy do namiętności, złączonych z wolą, która, poprzez nie, puszcza w ruch narzędzie wykonawcze. Ciało bowiem może być ruszone do akcji tylko przez bezpośredni wpływ namiętności, uczucia. One tylko mogą pchnąć ciało z bezruchu w ruch, uruchomić je, zapalić serce. targnąć nerwami, sprężyć mięśnie. Bez nich wola jest bezsilna. Najskuteczniej dokonuje tego wszystkiego głównie gniew, ćwiczenie męstwa, to ćwiczenie wszystkich jego elementów składowych, z rozumem i wolą na czele, oraz zgrywanie ich do zdyscyplinowanego działania jako zespołu. Pomińcie jednego z nich uwadliwi całość.

(16a) „Bonum rationis”, patrz wyjaśnienia w dopiskach (18) i (31).

(17) Męczeństwo jest głównym, szczególnym, naczelnym aktem (actus praecipuus) cnoty męstwa. Dlaczego? Bo jest uczynkiem największego poświęcenia (oddanie życia, wzgl. gotowość oddania) za najwyższą sprawę (Bóg), siłami najwyższego rzędu, bo wlanymi przez Boga, a więc z intencji zupełnie wolnych od samolubstwa. Jest uczynkiem dokonany przez wlaną cnotę męstwa. Męczeństwo jest świadectwem danym na potwierdzenie prawdziwości wiary, przypieczętowanym oddaniem życia. Aby męczeństwo było rzeczywiste, musi odpowiadać czterem warunkom: 1. świadectwo musi być publiczne, 2. musi zejść śmierć, 3. śmierć na potwierdzenie dogmatu czyli prawd wiary, 4. musi być dla, z powodu, Boga. Punkt trzeci jest dowodem wiary: męczeństwo jest wyznaniem wiary nadprzyrodzonej. Drugi: poniesienie śmierci bez załamania się jest wyrazem męstwa. Cztery: złożenie świadectwa Bogu jako dowód wierności, lojalności, jest dziełem i dowodem nadprzyrodzonej miłości. Aby akt był męczeński, by był czynem męstwa jako cnoty wlanej, musi być nakazany przez nadprzyrodzoną miłość. Męczeństwo rozumie się dwojako: jako sprawność ducha, gotowość do podjęcia śmierci, gdyby tego wymagały okoliczności, oraz jako dopełnienie przez czyn heroiczny męczeństwa. Musi tu być idea, jej umiłowanie, moc w związaniu się z nią, nierozrywana nawet śmiercią.

(18) „Dobro rozumu polega na prawdzie jako własnym jego przedmiocie — bonum rationis consistit in veritate, sicut in proprio objecto”. Dobro rozumu: dobro poznane i przyjęte przez rozum, zgodnie z normami prawa Bożego i sumienia; innymi słowy: dobro moralne, powinność. Ale to nie wszystko. Rozum też musi być „dobrym”, a jest takim, jeśli posiada prawdę i jeśli posiadana prawdę wprowadzi w swe życie wewnętrzne i w swe postępowanie zewnętrzne. A więc dobry rozum: zna prawdę (ma prawdę) i realizuje ją życiem. Chodzi nie tylko o prawdę rozumu praktycznego, jakiej dostarcza roztropność, lecz również o prawdę rozumu wyższego,

której dostarcza wiara wlana. Podobnie jest ze sprawiedliwością. Nie chodzi tu tylko o cnotę uczciwości w postępowaniu zewnętrznym, lecz w ogóle o dobry układ wewnętrznych sił dążeńowych (appetitus); układ ten zwie się sprawiedliwością, spowodowaną wiarą daną przez Jezusa Chrystusa. Te dwa „dobra” obejmują zatem dobro wszystkich cnót, teologicznych i obyczajowych: nabytych i wlnych. Dobry rozum sprawia należytość dążeń (umiłowań, nienawiści, radości etc.). Męczeństwem jest zatem nie tylko sama śmierć poniesiona za prawdę, lecz także nastawienie, gotowość podjęcia śmierci dla prawdy.

(19) Jest to klasyczna definicja chrześcijanina. Być Chrześcijaninem znaczy być Chrystusowym — „Christianus dicitur qui Christi est”. Jest zaś Chrystusowym ten, kto: 1. ma wiarę Chrystusową (wiarę, jako wlaną z łaski zdolność wierzenia i jako prawdy objawione przez Chrystusa a nauczane przez Kościół) — nie mahometańską, Inną lub żadną, lecz Chrystusową. Ale przyznawanie się do wiary Chrystusowej to dopiero jedna trzecia tego co potrzeba, by być chrześcijaninem. Może ktoś być nominalnie chrześcijaninem, ale nie spełniać tego co wiara nakazuje. Dlatego do pierwszego musi dołączyć się wymóg drugi 2. By dokonywał czynów pod wpływem „ducha Chrystusowego”, a tym jest Duch święty. Zatem: by dokonywał czynów dobrych i by je dokonywał z pobudek łaski; nie dla względów ubocznych, lecz z przekonania, bo tak wierzy i tak mu nakazuje jego wiara. Ale i to nie wszystko. Ktoś może spełniać wiele dobrych czynów, rozwinąć szeroką i owocną działalność, równocześnie ulegając żądzom ciała i zaspokajając je, skąd pochodzi: ambicja, zmysłowość, gniewliwość, zawiść etc. W tym wypadku wiara nie zwalczyła grzechu, nie oświeciła natury. Dlatego do pełni chrześcijaństwa, czyli do chrześcijaństwa katolickiego, takiej jakiej chce od nas Chrystus, potrzebny jest trzeci wymóg. 3: by żądze, popędy zmysłowe, uczucia poskromił, umartwił. Kierując się tchnieniem Ducha Świętego, na wzór Chrystusa, wola jego jest przeciwna grzechowi. Wszystkie popędy natury „krzyżuje”, to znaczy przybija do powinności wskazywanej przez oświecony rozum, nie dając im swobodnie igrać i powodować sobą. Ten tylko jest chrześcijaninem, kto odpowiada tym trzem wymogom. Niewątpliwie, pomimo odpowiadającego tym wymogom nastawienia duszy, człowiek wpada w grzech, ale chodzi tu o zasadniczą wolę dostosowania się do wymogów i do wydobywania się z grzechów, by się do tych wymogów w praktyce dostosować. (Patrz o tym: plus XII — „Encyklika o Kościele”, wyd. K. O. W. Veritas).

(20) Cierpi za, dla i z powodu Chrystusa nie tylko kto cierpi bezpośrednio za wyznanie w ary Chrystusowej lecz także kto cierpi z powodu jakiegokolwiek czynu sprawiedliwego, poczętego z miłości Chrystusa. Kto padł w wojnie słusznej, podjętej w obronie narodu, może być męczennikiem. jeśli go bronił ze względu na Boga, powodowany miłością sprawiedliwości i prawa Bożego, a nie z samych tylko ziemskich pobudek.

(21) Bojaźń, lęk, strach, bojaźliwość (timor); chodzi tu nie o namiętność (uczucie) bojaźni, gdyż namiętność jest obojętnym moralnie ruchem siły zmysłowej; lecz o bojaźń, która zawładnęła rozumem i wolą, a więc nieporządne ulegnięcie bojaźni. „Różnica jest między bojącym się a bojaźliwym jak między pijanym a ptakiem” (Linde — „Słownik języka polskiego”, I, 142). Taka bojaźń jest wadą moralną. Szereg artykułów następnych porusza zagadnienie odpowiedzialności

moralnej za wewnętrzne poruszenia namiętności i za zewnętrzne uczynki, do których człowieka pchnęła namiętność.

(22) Trzeba poczynić pewne rozróżnienia w znaczeniach słów „dobro” i „zło”. Coś jest dobre, bo jest przyjemne, a złe, bo nieprzyjemne, w Innym wypadku coś jest dobre, bo jest użyteczne; np. lekarstwo jest złe — nieprzyjemne, ale równocześnie jest dobre — pożyteczne. Coś może być dobre lub złe technicznie: „dobry” złodziej, bo technicznie dobrze przeprowadził kradzież, moralnie złą. Dobro moralne polega na zgodności czynu z regułą moralną. Rozum, zaopatrzony we właściwą regułę moralną, wskazuje do czego należy dążyć a czego unikać. czego należy unikać więcej, oraz do czego należy dążyć pomimo grożącego z tego powodu zła (przykrości, szkody materialnej na zdrowiu i życiu, dobrej opinii etc).

(23) Samobójstwo jest typowym przykładem ucieczki przed trudami życia lub konsekwencjami czynu.

(24) Chodzi o moralną wadę polegającą, na niebaniu się tego, czego się bać należy. Podobnie jak wadliwa bojaźń może być pomniejszona jako grzech, gdy poruszenie namiętności zaślepiło umysł nieprzezwyčajalnie, tak i wada nieliczenia się z niebezpieczeństwem może być pomniejszona przez brak namiętności lękowej. Bezbojaźń z głupoty lub nieświadomości: ktoś nie boi się, bo nie zna lub nie docenia niebezpieczeństwa, albo zbyt ufa posiadanym a niewystarczającym środkom zaradczym. Stąd x wadliwej bezbojaźni pochodzi wadliwa beztroska, żółkiewski pisał do sejmu, który mu zarzucał, że jego raporty o grozie tureckiej są dyktowane bojaźnią: „boję się, bo tam gdzie chodzi o całość i bezpieczeństwo Rzplitej, potrzeba się bać”.

(25) Ascetyka chrześcijańska bierze jako punkt wyjścia należyty stosunek do Boga i stworzeń oraz właściwe rozumienie ludzkiej godności i przeznaczenia. Należy pogardzić wszystkim i wszystko odrzucić, co odciąga od miłowania Boga, i w takim stopniu, w jakim odciąga. Fałszywym jest powiedzenie: nie czuję, bym przez ten czyn stracił miłość Boga, bo zrywa się miłość-przyjaźń z Bogiem przez czyn przez Boga zakazany.

(26) Audacia: śmiałość, odwaga, junactwo. Jako namiętność jest surowcem na usługach rozumu budującego charakter, jest siłą uderzeniową i łamiącą przeszkody. Jeśli jednak siła ta działa poza rozumem, nie kierowana roztropnością, wtedy jest wadą charakteru, polegającą na uderzaniu w to co należy szanować, lub wtedy kiedy należy się raczej cofnąć, albo w sposób niewłaściwy. Stąd: śmielec, człowiek nieroztropnie narażający się. Tak; określa tę wadę Linde (V, 344-345) i dodaje przykłady: „wszystkiego radzi śmiałkowie próbują”, „śmiałek przed czasem wykrzyka, a w rzeczy samej truchleje”, „śmiałka wszędzie biją”. „Nazbyt śmiałkując, zginął”. Jeśli siła ta jest zgodna z rozumem, jest cnotą. Co do tego Linde podaje następujące teksty: „męstwo czyni odwagę do podjęcia się rzeczy trudnych; śmiałość do potkania się z nieprzyjacielem”. „Śmiałym szczęście sprzyja”. „Mniej czasem śmiały traci, niż co się zbyt boi”. „Nienawidzę tych serc lękliwych, które dla większej przezorności nic przedsiębrać nie śmia”. Ale, „śmiałemu najrychlej się w łeb dostanie”. Podobnie junak (Linde II, 278): mężny, bohaterski, ale i w znaczeniu „fanfaroński”. „Ciągnęły przeciw szczerom krzykliwe żaby, junacząc się...” „Ten nie junak, kto z śmiercią nie chwyta się żwawie”. „Junactwo, fanfaronada, jest to odkazywanie się, chełpliwe uczynienia, lub też możność czynienia rzeczy jakiej, bądź to możność istotna, bądź udawana”. Podobnie odwaga: „odwaga jest zaufanie siłom

własnym”. „Bądźmy nieszczęśliwymi z odwagą, a nie skarżmy się na fortunę”. Ale też, „Łotrowska odwaga do grzechu pomaga” (Linde III. 501). Lub też: hoźość, żwawość, dziarskość (Linde I, 594). Tu „audacia” w znaczeniu zuchwalstwa, a więc wady.

(27) Obawa i odwaga mogą występować w czworakiej postaci wadliwej:

1. bojaźń przesadna, tchórzliwość, bojaźliwość;
2. za mało bojaźni lub jej całkowity brak wtedy, kiedy trzeba się bać;
3. zbytnia śmiałość, zuchwalstwo, lekkomyślne narażanie się, przesadna brawura;
4. za mało odwagi lub jej całkowity brak, nieśmiałość.

Cnota moralna zaprowadza należyty środek, używa obydwu namiętności celowo, rozumnie.

(28) W zagadnieniu 123 Autor ustalił pojęcie męstwa jako cechy ogólnej wszystkich cnót i jako szczegółowe} cechy charakteru z położeniem nacisku na męstwo wojenne. W zagadnieniu 124 omówił czołowy akt męstwa: gotowość na śmierć za umiłowaną Ideę. Obecnie zaczyna omawiać części, czyli składniki męstwa. Rzecz jest ważna z punktu widzenia wychowawczego. By człowiek był prawdziwie mocnym, a zwłaszcza mocnym w wielkich rozmiarach, a więc „wielkim” człowiekiem, musi w sobie wyrobić wiele cech pomocniczych i składowych. Niewątpliwie, pewne właściwości dziedziczne, wrodzone, mogą mu w tym pomóc (lub przeszkodzić), ale najwięcej znaczy tu własna praca, św. Tomasz przyjmuje za Cynceronem cztery części składowe i pomocnicze męstwa, z tą poprawką, że w miejsce zaufania w swe siły stawia wielkoduszność. W zagadnieniu obecnym omawia różne części wysuwane przez autorów oraz uzasadnia pogląd swój i Cyncerona. W następnych zagadnieniach omawia poszczególne części i przeciwstawne im wady.

(29) Ustalenie pojęć:

Magnanimitas, tłum. zawsze j jako „wielkoduszność”, jest to wielkość serca, wielkomyślność, wielkość i moc duszy (Linde VI, 296a). Magnificentia, tłum. za Wujkiem jako „wielmożność”, jest to cnota mająca za przedmiot planowanie i przeprowadzanie wspaniałych przedsięwzięć zewnętrznych. Liberalltas, hojność, szczodrość (człowiek otwartego serca i kieszeni, nie dusigrosz). Securitas, poczucie bezpieczeństwa. Fiducia, zaufanie we własne siły, wiara w powodzenie, pewność siebie. Patientia, cierpliwość, nieugiętość wobec smutków. Perseverantia, wytrwałość, niestrudżoność wobec długotrwałych trudności, constantia, stałość, niezmiennność woli. Tolerantia, to samo co cierpliwość, wytrzymałość w znoszeniu przykrości, bólu i ludzi przykrych. Firmitas, trwałość, nieugiętość zwartość, twardość wobec przeciwności. Eupsychia, dobroduszność (człowiek „dobrego ducha”), pogoda ducha, optymizm, ochoczość. Lenia, tłum. jako odporność ducha na czynniki przygniatające. Virilitas, męskość. dufność, przedsiębiorczość, inicjatywa. Andragatia, rycerskość, grzeczność, energiczna, grzeczna rzutkość (wykluczenie snobizmu, sobkostwa), gotowość do usług.

(30) Całe to zagadnienie dotyczy cechy nieprzeciętności, na którą składają się silne, ale zdyscyplinowane dążności-popędy, wielki i szeroki umysł, kierujący się prawdami rzeczywistymi i wysokimi. Cnotą, która sprawia, że człowiek dąży do wielkich rzeczy, do wielkich dóbr, a takimi są, dobra duchowe, a więc cnoty, a ściślej rzecz biorąc, do wielkich czynów we wszystkich cnotach. jest wielkoduszność. Będąc cnotą wszystko obejmującą, ma ona jednak swój' własny, ściśle określony przedmiot,

a mianowicie to, co za cnotą i za jej czynami, zwłaszcza wybitnymi, Idzie: honor-cześć, zwłaszcza wielki honor, Idący za wielkimi czynami cnót.

Czym jest honor (cześć)? Subiektywnie jest nastawieniem, gotowością ducha do postępowania godnego człowieka-chrześcijanina, czcigodność. Obiektywnie jest świadectwem dawanym przez ludzi cnotcie i czynom cnotliwym, drogą zewnętrznego okazywania czci: ukłonów, pierwszeństwa, odznaczeń, urzędów, słowem tego, co Wujek nazywa „zaszczytami”. Człowiek o prawdziwie wielkim duchu nie tylko dokonuje wybitnych czynów cnót, ale też, i o to głównie chodzi, umie zachować miarę i równowagę psychiczną wobec oddawanego mu przez ludzi honoru; gdy zostanie zaszczycony, wyróżniony, urzędem czy w inny sposób, nie zawróci mu to w głowie i nie nadmie go podobnie, jak brak uznania od ludzi nie zniechęci go.

(31) Dobro rozumu: postawa należąca, powinna, odpowiadająca godności człowieka; patrz przypis (18).

(32) Człowieka wielkodusznego rozpoznaje się z jego zewnętrznego zachowania się, w którym odbija się jego postawa wewnętrzna. Przez świadome, ekonomiczne użycie ruchów zewnętrznych, człowiek pomaga sobie w wyrobieniu wewnętrznym; oszczędność czasu, sił, samotność, dobór otoczenia, zajęć, lektury, pomoże mu do wzbogacenia i uporządkowania świata myśli i dążeń. Rozproszenie, gadulstwo, rozdrobnienie się prowadzą człowieka do pomniejszenia i osłabienia ducha, wielką rolę gra tu skupienie i rekolekcje.

(33) Wielkoduszny nie jest pyszałkiem. Jest świadomy swych talentów i możliwości, uznaje z wdzięcznością ich Dawcę, oraz używa Ich dla wielkich przedsięwzięć. Jest pokornym: świadomy swych braków i niedociągnięć lub Ich możliwości, widzi się sam jako ich sprawca. W swej pokorze nie jest on jednak płaskim hipokrytą; we wszystkim jest człowiekiem w wielkim stylu.

(34) ironia, według św. Tomasza, jest wadą pomniejszania siebie wobec innych wbrew wewnętrznemu przekonaniu (brak szczerości); jest zatem rodzajem kłamstwa, przeciwstawnego obłudzie i chełpliwości, które objawiają się przez powiększanie siebie, ironia nie jest pomniejszaniem innych, do czego odnosi się szyderstwo, drwiny. Ironia wielkodusznego polega na rozsądnym, a więc powinnym dostosowaniu się do otoczenia. Niewątpliwie, wielkodusznym mają pozory wad; mogą razić wyniosłością, zaufaniem w siebie, podobnie, jak małoduszni mogą zyskiwać uznanie swą pozorną skromnością. Cała rzecz w tym, czy otoczenie i krytycy umieją odróżnić lisy farbowane od prawdziwych.

(35) Ufność w swe siły opiera się na znajomości swych sił osobistych oraz na świadomości, iż można liczyć w razie potrzeby na pomoc innych. Jest ona prerekwizytem do wielkoduszności, podobnie jak beztroskość (*securitas*. — Patrz art. następny). Według Lindego (VI, . 106): ufność, dufność. Dufność siłom podporą, dufność konwia myśli”. Do artykułu następnego: „*securitas*”, beztroska w dodatnim znaczeniu. Według Lindego (I, 84): bezpieczeństwo, wolność od pieczy, od troski, obawy; spokojność, pewność, nieobawa, zaufanie. „Z jaką bezpieczeńścią sumienia wierni na sąd pójdą”.

(36) „*Bona fortuna*” — dobra losu, pomyślność zewnętrzna, powodzenie, majątek, władza, wpływy etc., co niekoniecznie jest zależne od naszych wysiłków. „Lepsza jest mądrość z bogactwami” (Księga Mądrości 7, 6); „Chwalić się

powodzeniem jest głupotą, a gardzić nim jest znakiem pychy' (Cycero, De Inventlone, II).

(37) Ambicja, duma, nadętość, pożądanie wyższości dla własnego zadowolenia. „Człowiek ambitny” w mowie potocznej ma znaczenie dodatnie lub ujemne; podobnie jest z wyrażeniem „człowiek bez ambicji”. Wykład św. Tomasza ustala właściwe rozumienie tego słowa. Ambicja w znaczeniu ścisłym jest zawsze grzechem.

(38) Próżność, cecha wadliwa wyrażająca się dążeniem do chwały z czegoś pustego, bez treści, od kogoś, od kogo pochwała jest bez wartości, a więc czcza, próżna, oraz dla pustego, próżnego powodu: samozadowolenia, pragnienie, żądza próżnej chwały jest szczególnym udęczeniem ludzi dobrych, św. Jan Chryzostom zauważa, że „concupiscentia vanae gloriae magis vexat servos Dei quam servos diaboli” (Super Matth.).

(39) Małoduszność — pusillanimitas (człowiek małego serca) pochodzi z nieśmiałości, z punktu widzenia skutków jest nieraz większym grzechem niż zarozumiałość lub ambicja. Te dwie pchają do czynów, których nie należy czynić tak lub wtedy, ale jednak są motorami czynów, a gdy zostaną zdyscyplinowane, przestają być wadami. Natomiast małoduszny nie używa swych możliwości i nie czyni nic. Ukrytym powodem nieróbstwa jest często bardzo ukryta i zamaskowana pokorą i skromnością pycha, przejawiająca się zbytym przywiązaniem do własnego sądu o sobie samym. Powodem może też być zwykła głupota, nieznanostwo zasad powinności. Ileż by to dobrego było dokonane, gdyby np. znaną była zasada moralna, jaką sformułował św. Ambroży: „kto nie przeszkodził krzywdzicielowi, a mógł to zrobić, jest tak samo zły jak i krzywdziciel — qui non repellit Injuriam a sodo, cum potest, tam est in vitio, quam Ule qui facit” (De Offic., I, 36.; 2-2, q. 60, a.6 ad 2). Stąd zasada „nie Interwencji”, również w sferze polityki, uświęcona pokojem westfalskim, została przez Kościół potępiona (patrz Pius IX, Enc. „Maxima Cura”, Syllabus błędów). Scena z „Wesela” Wyspiańskiego, zakończona pieśnią „miałeś, chamie, złoty róg” wydaje się być typowym przykładem małoduszności. św. Tomasz krótko wspomina, cytując św. Pawia, psychologiczne przyczyny małoduszności. Dałyby się one ująć nowocześnie jako „kompleks niższości”, spowodowany przytłumieniami. Por. Linde (III, 32a): „Podległych sobie, przez ostatnią małoduszność upomnieć lub ukarać nie śmieją, aż zażywszy dobrze z beczki lekarstwa na gniew i odwagę w tej mierze potrzebną”.

(40) Magnificencia, tłum. za Wujkiem jako „wielmożność”, jest sprawnością ducha, dającą człowiekowi zasięg ku wielkim i wspaniałym dziełom zewnętrznym i umiejętność Ich planowania i dokonywania, lub wspaniałe dokonywanie tego, co ktoś robić powinien (np. wspaniała matka). Według Lindego (VI; 298-299): wielmożność, wielka moc, wielka dzielność, hojność, wspaniałość. „Wielmożnego jest w jakimkolwiek nakładzie wielmożnie czynić, to jest według tego jak przystoi”. „Wlelmożność, czynność, dzielność w wielkich sprawach”. „Wielmożność jest wielkoczynność przystojna” (str. 296a). Wlelmożność „jest mierność (tj. zgodnie z miarą), w uczynieniu wielkich nakładów na Rzplita”, (Seb. Patrycy, Etyka Arystotelesa, 112; u Lindego, ibid. 257). Liberalitas, tłum. tu jako hojność, szczodrość, szczerobliwość.

(41) Sztuka — ars. Składa się na nią koncepcja i umiejętność realizacji, która zależy od Intencji woli. W sztuce może zająć dwojaki błąd: w koncepcji i w



wykonaniu, do czego może dołączyć się błąd moralny: zła intencja. By sztuka była dobrą w intencji, musi ją powodować i kierować nią cnota moralna, np. sprawiedliwość, która sprawia, że artysta dopomaga swą twórczością do rozwoju dobroci wśród ludzi. Największą i najlepszą Inspirację daje sztukom miłość Boga i ojczyzny, a raczej pochodzące z tej miłości cnoty religii i patriotyzmu, będące częściami cnoty sprawiedliwości (artysta służy swym talentem, spłaca dług powinności). Cnota wielmożności w dziedzinie sztuki, czy techniki, inspiruje dzieła wielkie, wspaniałe. W dziedzinie patriotyzmu sprawia wielkie dzieła publiczne, na rzecz całości. Taką cnotą odznaczyli się starożytni Rzymianie, o których wyraża się Valerius Maximus: „woleli być ubogimi w bogatym państwie niż bogaczami w państwie ubogim — malebant esse pauperea in divite imperio, quam divites in paupero imperio” (2-2, q 47, a. 10 ad 2). Z pism Skargi wynika, że w Polsce dobre prywatne (dwory, zamki) było wspaniałe, natomiast dobro publiczne było w ruinach (skarby pusty, zamki w ruinie), to samo zauważali nuncjusze w swych relacjach.

(42) Parvificentia tłum. przez „małostkowość”, lub „sknercza małostkowość”. Linde (VI, 1106): żmindactwo, żminda, żmindak, skąpiec, liczykrupa, wędzigrosz, sknera. „żmindak ukryciem rzeczy sobie mniej zdalnych, ujmuje innym potrzebnych”. „Dziś tchórz ostrożnym się zowie, a żmindak oszczędnym”, żmindzić, po żmindacku zbierać: „To co łakomca nalichwi, nażmindzi, nałupi, obróci się tak, jako onym żydom zbytnie nazbieranie pokarmów”.

(43) Po polsku: rozrzutność, rzucanie pieniędzy w błoto, zaprzepaszczanie, trwonienie na nic. w rozumowaniu polskim zagadnienie to jest bardzo zróżnicowane, przejawia się całym bogactwem wad utracjuszowskich. U jednych wada ta polega na zużywaniu zarabianych pieniędzy na rzeczy zbędne lub nawet na zapożyczaniu się na „zbytek” („zastaw się, a postaw się”), zamiast, jak wskazuje cnota, pieniądze zgromadzić oszczędnością, by aa to sprawić, sobie lub Innym (fundacje charytatywne) coś znacznego. Wada drugich polega na zaprzepaszczaniu Odziedziczonego majątku, zamiast go użyć wspaniale. Według Lindego (VI, 298): „Zbytek wielmożności jest rozrzutność, brak jej żmindactwo”. „Wykrętne jej, to jest wielmożności, boki są dwa, jeden w nie dostarczaniu nakładów, drugi w zbytnich nakładach ale nieporządnym”.

(44) Może żadna z cnót nie jest tak lekceważona, obok cnoty czystości, w polskiej opinii, jak cnota cierpliwości. Równocześnie żadna może nie jest nam tak bardzo potrzebna jak właśnie cierpliwość, a to wobec naszej pobudliwości i skrajności zarówno w entuzjazzmach jak i w depresjach psychicznych. Cierpliwość, to opanowanie swego ducha, popędów, uczuć; to równowaga ducha w zasmucających okolicznościach. Bije w nas wiele czynników zasmucających i wytrąca z kolein należytego postępowania, wpędzając w szukanie pociechy i zapomnienia smutnej rzeczywistości w rozkoszach ciała: rozpusta, pijaństwo, karciarstwo, zbytnie przyłożenie umysłu do smaku w jedzeniu; tutaj również ma swe źródło haszysz konspiracyjny, nienawiść i ... pseudomistyizm. Cierpliwość usprawnia nas w trwaniu w dobru, „usztywnia” w trzymaniu się „plonu moralnego” wśród zawodów, goryczy, niepowodzeń, zawiedzionych nadziei (patrz art. 3 ad 3).

(45) Oto są psychologiczne reakcje na groźną przeszkodę i rola cnót, a zwłaszcza cierpliwości: zło, nieszczęście jako obecne wywołuje w człowieku smutek (depresję psychiczną), ten miarkuje cierpliwość. Z kolei powstaje gniew, ślepe uderzenie w to co zagraża (pies chwyta zębami kamień, który weń uderzył) lub w

sprawcę zła; tu rolę swą spełnia cnota łagodności. Zło jest nadal obecne, powstaje nienawiść do jego sprawcy, która, miarkuje i równoważy cnota miłości. W końcu powstaje namiętność wywarca czynnej zemsty, tu do głosu dochodzi cnota sprawiedliwości. Może powstać pęd ku poddaniu się złu, zaprzestaniu walki; od tego ratuje cnota męstwa. Długotrwały smutek, brak radości, może doprowadzić do szukania uciechy zmysłowej, tu z pomocą przychodzi cnota umiarkowania. W tych wszystkich procesach walki rozumu z namiętnością czołową rolę spełnia cierpliwość, utrzymując rozum na powierzchni, umożliwiając Innym cnotom spełnianie ich ról właściwych, nawet cnotom wiary, nadziei, miłości i oddania się Bogu. Jest zatem psychologicznie pierwszą, stawiając tamę przeciw popadnięciu w depresję.

(45a) „Vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum; et nemo, nisi pro eo quod delectat sponte suscipit ferre quod cruciat”.

(46) Cierpliwość z motywów ludzkich jest cnotą naturalną, ludzką, stoicyzmem. Oto motywy cierpliwości naturalnej: jest moim obowiązkiem, jako człowiek rozumny powinienem to znieść ze spokojem, bo tak przecież wypada. bo z tego wyniknie pożytek dla mnie, dla drugich, dla narodu, bo takie postępowanie daje mi zadowolenie wewnętrzne i uznanie patrzących, bo działając pod wpływem Impulsu narobię głupstw etc. Może być cierpliwość x motywów grzesznych: chciwiec, rozpustnik, pyszałek dla przeprowadzenia swych niecznych zamiarów i ambicji muszą użyć wielkiej cierpliwości wobec długotrwałych niepowodzeń. Cierpliwość chrześcijańska, nadprzyrodzona, jest spowodowana motywem miłości wlanej: miłość boska, wlana w serce człowieka, powoduje, że tenże znosi cierpliwie zadawane mu zło nie dla własnej korzyści, lecz dla miłości Boga, bo Bóg tak chce, bo tak postępuje naśladowca Chrystusa, w tym wypadku motywy czysto ludzkie są podporządkowane nadprzyrodzonym; złączenie umysłu z Bogiem daje tak wielką wytrzymałość w cierpieniach, jakiej nie może dostarczyć żaden motyw czysto ludzki.

(47) Cnota umiarkowania dyscyplinuje dążenie do przyjemności i użycie przyjemności dotyku i smaku, uwłaszcza w sferze, w której nacisk popędu jest najsilniejszy: w użyciu przyjemności złączonych z jedzeniem i płciowością. w których motyw przyjemności jest bardzo silny i góruje nad motywem rzeczywistej potrzeby. Jeśli popęd ku tym przyjemnościom jest opanowany, a raczej poddany miarom powinności (nie zniszczony), wtedy człowiekowi łatwo jest zapanować nad smutkiem budzącym się skutkiem braku tychże przyjemności. Przygnębienie się ich brakiem jest dowodem nieopanowania popędu ku nim, czyli braku cnoty umiarkowania; gdy tej cnoty nie ma, popęd staje się tyranem.

(48) Longanimitas, tłum. za wujkiem jako „nieskwapliwość”, nowszy tłumacz oddaje przez „wspaniałomyślność”, co nie jest zupełnie ściśle. Nieskwapliwość jest sprawnością czekania, dalekowzroczności, niepodlegania zgnębieniu i zniechęceniu skutkiem długotrwałych zasmucających okoliczności.

(49) A więc na wytrwałość składają się zasadniczo dwa czynniki: związanie się z celem myślą i wolą (siła wytrwałości zależy od siły przekonania i umiłowania celu) oraz głębokie zakorzenienie się tego przywiązania w duszy, umocnione działaniem wielu Innych cnot. Linde (VI, 633-4): wytrwać, trwać do wyznaczonego kresu; obstać, ostać, nie przestać, nie ustać. „Mocnego nieprzyjaciela zwojujesz, nie bijąc, lecz na wytrwanie idąc”. „Radzę, żebyś z nim poszedł na wytrwaną”. Wytrzymujący, wytrzymały; znieść, zcierpieć: „To mąż prawy, co umie wszystko złe i dobre

wytrzymać”. „Chciałem złość... wytrwać uprzejmością. A zwyciężyć niewdzięczność swoją statecznością”. „Cierpiałem zimno, gorąco wytrwałem, stałem, biegłem, pisałem, śpiewałem”.

(50) Firmitas jest to taka zwartość, twardość materiału czy konstrukcji, że nie załamuje się pod naporem sił burzących. Constantia, stałość, jest rezultatem pierwszej. Coś „stoi”, bo jest zbudowane z materiału trwałego i jest trwale skonstruowane. Stałość, to niezachwianość wobec wszelkich trudności.

(51) Mollities tłum. ogólnie jako „miękość”.

(52) Słowo Listu św. Pawła molles Wujek tłumaczy przez „rozwiązli”; chodzi tu o wadę ulegania żądzy rozkoszy przez samozadowolenie seksualne (samogwałt). Rozwiązłość jest przeciwstawieniem zwartości, jest rozluźnieniem, odpadnięciem sił ślepych od pionu moralnego uwaga Glossatora: „molles, id est pathici, noc est muliebria patientes” jest trudna do przełożenia. Do krótkiego przekładu podanego w tekście dodaję tutaj rozszerzone: „Miękczy, to jest przewrażliwieni płciowo, to znaczy łatwo dający się omamić sex appeal'em kobiet” (patrz uw. 55). W starej polszczyźnie istniało słowo „niewieściuch”, ono oddaje treść o którą chodzi. Linde (III, 340): zniewieściały, bezkostny „Ludzie nikczemni, niewieściuchowie, leniwi, kochający się w rozkoszy”. Niemeskość. papinkowatość, pieszczoność zbyt, babskość. „Ciało i umysł męski mewleściuchowstwem zaraził”. „Niewleściuchowski umysł jest łakomy, który strzyże i goli i wnet się da na tę albo na ową stronę zmiękczyć”.

(53) Delicia, tłum. jako pieszczotliwość (Skarga: rozkosznik), jest to przesadna delikatność, wstręt do trudności, nieprzyjemności, wyrzeczeń, umartwień; wygodnictwo.

(54) Lusivus, tłum. jako „hulaka”; jest to typ bawidamka, człowieka, który chce się ubawić, życie pojmuję jako zabawę.

(55) Trzy odpowiedzi na zarzuty dają ważne wskazania wychowawcze. Od małego trzeba dziecko hartować na trudy, niewygody, odmawianie sobie przyjemności i uciech zmysłowych, obywanie się bez nich, używanie ich w miarę. Trzeba je przyzwyczajać do nieulegania sobie, kaprysom strony zmysłowej. Nie wyrośnie na człowieka mocnego chłopiec czy dziewczyna, wychowane w atmosferze rozkapryszania i rozpieszczenia, jak i w atmosferze przygnębienia i terroru wychowawczego, przy pracy scalającej jaźń trzeba uważać również na swobodę i naturalność. Dlatego wychowanie winno rozwijać w młodości umiejętność rozerwania się, zabawy, odpoczynku. Cnota do tego usprawniająca zwie się z grecka eutrapelią. Dzieci ze swej natury umieją same znachodzić wychowujące je zabawy i gry, a pedagogiczna mądrość narodów tworzy system sportowy, dający fizyczną i psychiczną zaprawę pod rozwój cnót moralnych. Trzeba przy tym pamiętać, że cnoty mężczyzn i kobiet są gatunkowo odrębne (np. męstwo kobiet i mężczyzn to dwa gatunki). stąd koedukacja prowadzi mężczyzn do zniewieściałości, a kobiety przerabia na chłopczyce. Zatem: zdrowie ciała, równowaga psychiczna, zdrowe zasady ideowe i moralne, wola stosowania Ich w praktyce, rozmyślanie, asceza i rozrywki. Całością formacyjnego procesu rządzi cnota roztropności, czerpiąca główne Unie od Boga przez usprawnienie umysłu przez cnotę mądrości, która wynika z miłości Boga, której znowu nie ma bez cnoty wiary i nadziei, te zaś rozwijają się przez modlitwę i Sakramenta (patrz: dr O. Leary „Kościół katolicki a wychowanie” – wyd. K. O. W. Veritas).

(56) „Ojczyzna - patria” — tym słowem określa św. Tomasz niebo. Trzeba dłużej zastanowić się nad zrozumieniem pojęcia „daru”. Dwie są podstawowe przyczyny moralnego działania (duplex principium movens): jeden jest wewnątrz człowieka, drugi przychodzi z zewnątrz, a jest nim natchnienie - inspiracja od Boga. Normalnym motorem ludzkiego, a więc moralnego działania, jest rozum; rola cnót moralnych polega na przysposobieniu sił niższych do kierowania się wskazaniem rozumu, a cnót intelektualnych na usprawnieniu rozumu, by kierował się należnymi regułami. By zaś człowiek był w stanie działać według poruszeń, natchnień pochodzących od Boga, a więc według racji wyższych niż te, jakich może mu dostarczyć ludzki rozum, nawet oświecony wiarą, musi być do tego usposobiony specjalnie, i. te usposobienia daje mu Bóg w postaci tzw. darów. Mówi o tym zarówno Pismo św. (np. Izajasz, 50, 5: „Pan otworzył mi ucho”), jak i myśliciele pogańscy (Arystoteles). Dary zatem usprawniają człowieka do czynów wyższego rzędu niż te, do jakich usprawniają go zwykle cnoty; powstają bowiem pod wpływem z zewnątrz pochodzącej mocy boskiej i są czynami heroicznymi, nadludzkimi (por. 1-2, q. 68 a. 1 i ad 1); mocy tych nie posiadają wszyscy mający nabyte cnoty moralne (ibid. a. 2), a dawane są razem z wlanymi cnotami teologicznymi, choć wyjątkowo również cnotliwym poganom.

Życie chrześcijańskie jest życiem nadludzkim, boskim, w swej treści i celach. Naturalny rozum jest tutaj motorem niewystarczającym absolutnie. Rozum oświecony i wzmocniony łaską cnót boskich także nie wystarcza. gdyż, jakkolwiek moce wlane są same w sobie, mocne. to jednak rozum posługuje się nimi nienależycie. By zatem człowiek faktycznie zdążył do celu nadprzyrodzonego, musi go do tego pchać motor wyższego rzędu, a tym jest „instinctus et motio” Ducha Świętego. Dopiero tchnienie Ducha świętego ma wystarczający wpływ, by ciężar naszej natury wnieść ku pełnemu życiu według wiary, nadziei i miłości.

Nie będziemy tu omawiać wszystkich siedmiu darów Ducha świętego, lecz tylko niektóre przykładowo. Dar pojętności - inteligencji usposabia nas do odbierania oświeceń Ducha Świętego w dostrzeganiu Boga w prawdach objawionych, które są przedmiotem cnoty wiary. Nasza bowiem inteligencja z łatwością materializuje prawdy duchowe; na skutek własnej słabości zniekształca, pomniejsza i pozbawia właściwej wartości i znaczenia prawdy nadprzyrodzone, tak że patrząc na nie pod złym kątem ktoś widzi je źle, a następnie źle je osądza, odrzucając je w końcu jako niemożliwe do przyjęcia. Temu zapobiega Duch święty dając dar pojętności. Odbierany, wprowadza nas, drogą tajemniczego oświecenia wewnętrznego, w jasność, jakby w strumień światła, w którym twierdzenia i prawdy wiary stają się nam jasne, same przez się zrozumiałe. To światło daje nam zabezpieczenie przed popadnięciem w błędną ich interpretację i chroni nas przed wahaniem i wątpliwościami. Prawdy te stają się nam słodkim pokrzepieniem i pociechą w ciemnościach światowej rzeczywistości.

Podobnie jest z darem rady, który dopełnia wlaną cnotę roztropności. Roztropność włana usprawnia nas w tym, że dzięki niej jesteśmy w stanie kierować nasze życie codzienne do celu nadprzyrodzonego (daje więc nadprzyrodzoną orientację życiową) i należycie rozróżniać to, co należy czynić, by osiągnąć zbawienie: słowem usprawnia nas do tego, byśmy w naszej miłości byli wierni Bogu. Jednakże my żyjemy w okolicznościach często bardzo powikłanych, w których nasza roztropność

orientuje się wielką trudnością, podlega wahaniom w sądzie, decyzjach i działaniu. Duch święty przychodzi nam wtedy s pomocą przez dar rady, który nam wskazuje, co w danych okolicznościach mamy czynić, zwłaszcza gdy jesteśmy bezradni. Nas tutaj obchodzi bezpośrednio dar męstwa, będący dopełnieniem cnoty męstwa, cnota męstwa usprawnia naszego ducha do trwania w powinności, pomimo przeszkód, do walki o to trwanie, nawet gdyby trzeba to było okupić oddaniem życia. Trwanie to nie byłoby możliwe bez posiadania proporcjonalnej energii, wystarczającej do oparcia się każdej przeciwności aż do końca. Tego zwycięskiego i pełnego wytrwania człowiek sam, nawet posiadając miłość wlaną i wlaną cnotę męstwa, nie jest w stanie dokonać. Pomimo dobrej woli, pomimo powzięcia decyzji wytrwania, zapas energii, jaką rozporządza, jest niewystarczający. Zachodzą bowiem okoliczności w życiu, kiedy trudności walą niespodzianie ze wszystkich stron niemal równocześnie i coraz nowe. Człowiek boryka się, opiera, ale z trudności wyplątać się i postąpić nie jest w stanie. Jego siły zostały zaabsorbowane oporem, na wyplątanie się z trudności i na ich przebicie w sobie sił nie znajduje. Wtedy to Duch święty sam przychodzi z pomocą i wspiera nas, wlewa w nas poczucie pewności, ufności i ochoty, co prowadzi nas do zwycięstwa. Męstwo jako cnota wlaną i nabyta wystarczy do podjęcia się czynu trudnego; natomiast męstwo jako dar jest konieczne do dokonania. Heroizm nie polega tylko na podjęciu śle (śmierci. życie codzienne, gdy się jest zanurzonym w zepsuciu, gdy niebezpieczeństwo grozi zewsząd, życie uczciwego człowieka, ojca, matki, czy czyjekolwiek, wymaga wysiłku heroicznego; wtedy posiadana miłość wlaną, którą ma każdy, kto ma stan łaski uświęcającej. Instynktownie zwraca się do Boga o pomoc, która do nas przychodzi jako dar Ducha świętego.

(57) Kto korzysta z darów Ducha Świętego, wchodzi w sferę działań dokonywanych pod jego tchnieniem, jego siłami; działania i czyny są wtedy doskonalsze, znakomite, heroiczne. Działania te, operationes, zwą się „błogosławieństwami — beatitudines” dlatego, ponieważ prowadzą do błogosławieństwa, czyli szczęścia w niebie, oraz ponieważ dają przedsmak szczęścia niebieskiego. Są one wymienione w Ewangelii św. Mateusza (5, 1 nn.). Dar męstwa sprawia w człowieku, że dąży on do sprawiedliwości we wszystkim z jakimś nienasyconym głodem i pragnieniem, pomimo największych przeciwności.

(58) Owoce Ducha świętego. św. Paweł pisze w Liście do Galatów: „Jawne są uczynki ciała, takie jak porubstwo, nieczystość, bezwstyd, rozpusta, bałwochwalstwo, gusła, nieprzyjaźnie, swary, zawiści gniewy, zwady niesnaski odstępstwa, zazdrości, zabójstwa, pijaństwa, obżarstwa i tym podobne” (5, 19-21). Oraz: „A owocem ducha jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałość, łaskawość. wierność, skromność, wstrzeźliwość, czystość” (5, 22-23).

Owoce w znaczeniu moralnym są to czyny człowieka, które, jeśli są zgodne z myślą czyniącego, są przyjemne. Gdy czyny te pochodzą z rozumu, z przekonania, są wtedy owocami rozumu; gdy pochodzą od człowieka działającego mocą siły wyższej są owocami Ducha świętego, gdyż zasiał je w człowieku Duch święty. Ale pojęcie owocu wnosi inne jeszcze znaczenie, a mianowicie znaczą one to, co człowiek ze swych czynności zbiera ostatecznie i czego z rozkoszą zażywa.

Owoce Ducha Świętego i „uczynki ciała” są sobie przeciwstawne. Duch święty bowiem porusza ludzki umysł do tego co jest według rozumu, a raczej do tego co jest ponad rozumem. Natomiast zmysłowa żądza, a więc ciało ciągnie ku dobru

zmysłowemu, które jest czymś poniżej ludzkim. Dla przykładu: porubstwo, tj. zaspokojenie libido seksualnej poza małżeństwem; przeciwstawia się mu owoc zwany miłością, która łączy duszę z Bogiem, dając w rezultacie prawdziwą zgodną z duchową naturą człowieka, czystość; z porubstwa natomiast powstaje zanieczyszczenie zaburzenie spokoju w ludzkiej naturze. gdyż jest wykroczeniem przeciw naturze, i przeciwstawia się tej radości pokoju, jaka jest wynikiem działania w nas Ducha świętego. Tak można by zanalizować przeciwstawność wszystkich „uczynków ciała” i owoców Ducha Świętego. „Uczynki ciała” nie są nazywane „owocami” ciała. gdyż są czymś przeciwnym naturze człowieka, są raczej wynaturzeniami, są tym, jak w naturze fizycznej wrzody, garby, narosty etc., które z natury wyrastają, ale nie są jej zamierzonymi owocami.