

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Krzysztof Ireneusz Gajkowski

(nr alb.: 53242)

Teologia ogólna

IDEA MIŁOŚCI W MYŚLI ŚW. TOMASZA Z AKWINU
I MIECZYŚŁAWA GOGACZA – ANALIZA PORÓWNAWCZA

Praca magisterska
napisana na seminarium naukowym
z teologii dogmatycznej
pod kierunkiem
ks. prof. UKSW dra hab. Tomasza
Stępnia

Warszawa 2011

Krzysztof Gajkowski
Nr. Albumu: 53242
Wydział teologiczne
Teologia ogólna

Prodziekan Wydziału Teologicznego
Ds. studiów stacjonarnych
Ks. prof. UKSW dr hab. Piotr Tomasik

OŚWIADCZENIE

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w żadnej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z zarchiwizowaną wersją elektroniczną.

.....

OŚWIADCZENIE

Oświadczam, że niniejsza praca napisana przez Krzysztofa Gajkowskiego, nr. albumu: 53242 została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

.....

SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI	2
WYKAZ SKRÓTÓW	3
WSTĘP	4
1. O MIŁOŚCI WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU	6
1.1. MIEJSCE MIŁOŚCI W STRUKTURZE BYTU LUDZKIEGO	6
1.1.1. ROZUMNOŚĆ DUSZY W KONTEKSCIE JEJ JEDNOŚCI Z CIAŁEM	6
1.1.2. MIŁOŚĆ W INTERAKCJI ROZUMU I WOLI	10
1.2. ISTOTA MIŁOŚCI W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU	14
1.2.1. MIŁOŚĆ JAKO RELACJA	15
1.2.2. NADPRZYRODZONY WYMIAR MIŁOŚCI	17
1.3. WZROST I ZMNIEJSZANIE SIĘ MIŁOŚCI	22
1.4. ODMIANY MIŁOŚCI	24
2. O MIŁOŚCI U MIECZYŚŁAWA GOGACZA	32
2.1. METAFIZYKA CZŁOWIEKA	32
2.1.1 O WEWNĘTRZNYCH I ZEWNĘTRZNYCH PRZYCZYNACH BYTU LUDZKIEGO	32
2.1.2. MIECZYŚŁAWA GOGACZA ROZUMIENIE RELACJI	39
2.2. O RELACJI MIŁOŚCI.....	42
2.2.1. O MIŁOŚCI W NIEJ SAMEJ	42
2.2.2. O PODZIALE RELACJI MIŁOŚCI	44
2.2.3. O SKUTKACH RELACJI MIŁOŚCI	46
3. PORÓWNANIE KONCEPCJI MIŁOŚCI ŚW. TOMASZA Z AKWINU I MIECZYŚŁAWA GOGACZA	53
3.1. PUNKT WYJŚCIA ROZWAŻAŃ O MIŁOŚCI	53
3.1.1. PODSTAWA ANTROPOLOGICZNA TEORII MIŁOŚCI – CZY ANIOŁ JEST PRZYCZYNĄ CELOWĄ CZŁOWIEKA?	53
3.1.2. O RELACJACH BYTÓW OSOBOWYCH	56
3.2. O ROZUMIENIU MIŁOŚCI SAMEJ W SOBIE	58
3.2.1. DWA CZY JEDNO ROZUMIENIE MIŁOŚCI?	58
3.2.2. O PODZIALE MIŁOŚCI	60
3.3. O SKUTKACH MIŁOŚCI	62
ZAKOŃCZENIE	65
BIBLIOGRAFIA	67

WYKAZ SKRÓTÓW

ContrGen -	Św. Tomasz z Akwinu, <i>Summa contra gentiles</i> , <i>Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi.</i>
De caritate -	Św. Tomasz z Akwinu, <i>De caritate</i> , <i>O miłości.</i>
KKK -	<i>Katechizm Kościoła Katolickiego.</i>
PEF -	<i>Powszechna Encyklopedia Filozofii.</i>
Sth -	Św. Tomasz z Akwinu, <i>Summa theologiae</i> , <i>Suma teologiczna.</i>

WSTĘP

Święty Tomasz z Akwinu za najważniejszą czynność swego życia uważał służenie Bogu na stanowisku doktora teologii i filozofii¹. Spełniając to zadanie wypracował on olbrzymi pod względem dorobku, a jednocześnie wybitnie subtelny i harmonijny system wiedzy teologicznej, w pełni asymilujący system Arystotelesa w myśli chrześcijańskiej.. Uczynił to w momencie, gdy klasyczne podejście do zagadnień teologicznych oparte było na świętym Augustynie, czyli na podstawach neoplatońskich. Ten przewrót nie od razu został doceniony, niektóre z jego tez poddano w wątpliwość i potępiono jeszcze w wieku XIII². Mimo to zakon dominikanów, oraz później jezuitów trzymały się tej wykładni wiedzy. Większe nawroty do tej nauki, określanej już mianem tomizmu nastąpiły w wieku XVI na uniwersytetach w Salamance i Koimbrze, oraz później w wieku XIX za przyczyną encykliki Leona XIII *Aeterni patris* z roku 1879. Ta inicjatywa papieska przyczyniła się do powstania intelektualnego ruchu zwanego neotomizmem³, którego w XX wieku wybitnymi przedstawicielami byli na przykład Jacques Maritain czy Etienne Gilson.

Ten odwołujący się do historii wstęp ma swoje uzasadnienie. Otóż ta nieprzestawiająca istnieć od XIII wieku szkoła tomistyczna miała wielu uczniów, a jednym z nich był drugi z omawianych w tej pracy myślicieli, mianowicie profesor filozofii Mieczysław Gogacz. Odwoływał się on w swych pracach do twórczości wymienionego wcześniej Bretończyka Etienne Gilsona, a wobec tego można powiedzieć o nim, że jest przedstawicielem neotomizmu zrodzonego z odpowiedzi na wezwanie papieża Leona XIII. Mieczysław Gogacz postulował uprawianie tomizmu konsekwentnego, to znaczy filozofii opartej na myśli świętego Tomasza, bez odwołania do późniejszych jej interpretacji i nurtów, tak, by odwołać się bezpośrednio do autorytetu Akwinaty i do precyzyjnego ujęcia aktu istnienia, jako współtworzywa bytu razem z istotą, czego wymaga budowa bytu z aktu i możliwości⁴. W tym miejscu ukazuje się problem tej pracy, którym jest wykazanie czy refleksja współczesnego filozofa, zgodnie z jego intencjami konsekwentnie podążała za swym scholastycznym mistrzem. Praca ta nie ma na celu wykazania spójności lub rozbieżności pomiędzy całymi systemami filozoficznymi tych autorów, dotyczyć ona będzie wyłącznie zagadnienia miłości i tego jak ona była przez nich rozumiana.

¹ Por. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 2003, 11.

² Zob. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t.2, Warszawa 1987, 215.

³ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t.2, Warszawa 2004, 282.

⁴ Por. M. Gogacz, *Elementarz filozofii*, Warszawa 1987, 1.

Przy pisaniu niniejszej pracy wykorzystana została metoda porównawcza, zestawiająca to co w dorobku omawianych myślicieli dotyczy tematu miłości. Pierwszy rozdział ma na celu ukazanie rozumienia problemu przez świętego Tomasza z Akwinu, drugi przez Mieczysława Gogacza, a trzeci jest zestawieniem tych refleksji, ukazaniem ich spójności lub rozbieżności i stwierdzenie czy w odniesieniu do tematu miłości profesor Gogacz słusznie rościł sobie pretensje do tytułu tomisty konsekwentnego. Wszystkie rozdziały oparte zostały na jednej metodologicznej podstawie, którą jest najpierw ukazanie podstaw refleksji dotyczącej miłości, czyli antropologii wykładanej przez jednego i drugiego autora, następnie tego, co twierdzili oni o miłości samej w sobie, aż w końcu o tym, jaki ich zdaniem z tej koncepcji wynikają skutki.

Podstawą do napisania tej pracy były materiały książkowe, pozostawione przez obu autorów, w których poruszali oni tytułowy problem lub zagadnienia z nim związane. W przypadku Tomasza z Akwinu, jest to przede wszystkim wydany po polsku, 16 tom *Sumy teologicznej*, a także tom 10 poświęcony uczuciom. Kolejne ważne w tym temacie dzieło tego autora to *O miłości nadprzyrodzonej De Caritate*. Pozostaje do przywołania jeszcze jedno dzieło konieczne do omówienia podstaw antropologicznych, czyli tom *Sumy teologicznej* poświęcony człowiekowi.

W opracowaniu zagadnienia miłości w ujęciu Mieczysława Gogacza do podstawowych dzieł należy zaliczyć książkę *Człowiek i jego relacje, Elementarz metafizyki, Ku etyce chronienia osób*. Przy omawianiu skutków, jakie wynikają z miłości dla człowieka ważne są tu takie publikacje jak *Filozoficzne aspekty mistyki*, oraz *Modlitwa i mistyka*, czy *Niepełnosprawność*. W tym miejscu warto jeszcze zaznaczyć, że zagadnienie miłości w pismach profesora Gogacza jest tematem pobocznym, omawianym na kanwie problemu relacji osobowych, nie są to więc fragmenty obszerne, a mimo ich obecności w wielu publikacjach, stanowią nierzadko wypowiedź jednej, nierozwijanej z czasem koncepcji.

ROZDZIAŁ 1

O MIŁOŚCI WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1.1. MIEJSCE MIŁOŚCI W STRUKTURZE BYTU LUDZKIEGO

Przed omówieniem miłości samej w sobie, tak jak postrzegał ją święty Tomasz z Akwinu stosowne jest wyjaśnić ku pełnemu zrozumieniu tego zagadnienia, czemu w ogóle możemy mówić o miłości u człowieka, co stanowi tego podstawę, gdzie jest przyczyna jej występowania w bycie ludzkim. W celu wyjaśnienia tych kwestii najpierw przedstawione zostaną zagadnienia omawiające strukturę bytu ludzkiego, które wyjaśnią zasadność mówienia o miłości w odniesieniu do człowieka.

1.1.1. ROZUMNOŚĆ DUSZY W KONTEKSCIE JEJ JEDNOŚCI Z CIAŁEM

Myśl świętego Tomasza z Akwinu, człowiekowi przyznaje szczególne miejsce w hierarchii bytów stworzonych. Znajduje się on pomiędzy światem inteligencji oddzielonych od materii, czyli aniołów, oraz form całkowicie w swym istnieniu związanych z materią⁵. To wyjątkowe miejsce człowiek zawdzięcza duszy, którą został obdarzony. Dusza, jako taka jest to akt pierwszy ciała organicznego, zdolnego do wykonywania czynności życiowych. Ona nie tylko porusza ciało, ale sprawia, że to ciało w ogóle istnieje⁶. Duszą człowieka i jego formą, jak pisze wybitny scholastyk jest intelekt⁷. Jest to substancja niematerialna i nieśmiertelna⁸. Dusza ludzka tak jak i anioł, złożona jest z możności i aktu, a istnienie jest w niej różne od istoty⁹. Dusza w całości swego bytu jest formą, nie zawiera ona żadnej domieszki z materią, jedynie może materię ożywiać, i wówczas z ciałem tworzy pełny byt ludzki. Dusza ludzka ze swej natury łączy się z ciałem, nie jest to połączenie przypadłościowe, ono wynika z istoty duszy i stanowi różnicę pomiędzy duszą ludzką a aniołami. Dusza u człowieka to nie czysta inteligencja, lecz intelekt, to jest zasada poznania umysłowego, którą musi posiadać ciało by spełniać właściwe mu działania¹⁰. Nazwa człowiek nie odnosi się ani do samej duszy, ani do

⁵ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 220.

⁶ Por. tamże, 220.

⁷ Por. Contr Gen t. 2, a.59.

⁸ Zob. Sth 1-2, q.75, a.6.

⁹ Por. Sth 1-2, q.75, a.5.

¹⁰ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 222.

samego ciała, ale do duszy i ciała razem wziętych, do substancji złożonej będącej jednością bytu ludzkiego¹¹.

Intelekt ludzki w hierarchii bytów stworzonych znajduje się niżej niż intelekt anielski. Konsekwentnie jego poznanie jest mniej doskonałe. Dusza ludzka jest w możności względem całej brakującej jej doskonałości. Przez rozmaite działania musi ona zmierzać do możliwie najdoskonalszego ukształtowania siebie. Wyjątkowość człowieka, o której tu mowa wyraża się w działaniu, do jakiego jest zdolny człowiek, czyli do umysłowego poznania. Zasada umysłowego działania jest tym, co wyznacza przynależność człowieka do jego gatunku. Gatunek zaś, zawsze określony jest przez formę, tak, więc dusza ludzka jest formą człowieka. Aby intelekt ludzki mógł uświadomić sobie, czego mu brakuje i szukać tego, co poznawalne umysłowo w tym, co jest poznawalne zmysłowo, musi być duszą posiadającą te możliwości, które daje jej zespolenie z ciałem¹². Dusza i ciało są ze sobą tak silnie zespolone, że działanie duszy należy przypisywać całemu człowiekowi. Materia istnieje dla formy, a nie na odwrót, dusza po jest zjednoczona z ciałem by mogła działać zgodnie ze swoją naturą i w pełni móc z tego korzystać. Na tej podstawie należy stwierdzić substancjalną jedność duszy i ciała w człowieku¹³.

W każdym człowieku tkwi jedna jedyna forma substancjalna. Tej formie, czyli duszy, zawdzięcza nie tylko to, że jest człowiekiem, ale również to, że jest bytem i to do tego żyjącym, ciałem i substancją, jak również to, że ma zmysły i rozumność. W człowieku dusza jest, więc jedyną zasadą i to zasadą rozsądną, przez co jest ona podstawą nie tylko działań sobie właściwych, ale również funkcji wegetatywnych i zmysłowych¹⁴.

Człowiek jest, wobec tego tylko połączeniem duszy i ciała i niczym innym, nie może to być ani samo ciało ani sama dusza. Dusza będąc formą ciała, stanowi w połączeniu z nim złożenie fizyczne tej samej natury, co wszystkie inne połączenia formy i materii. Złożenie, jakim jest człowiek jest jednym bytem i typowo ludzkie działanie, którym jest poznanie należy przypisać całemu człowiekowi¹⁵.

W człowieku istnieje jedna dusza, a zatem jedna forma substancjalna, dzięki której jak to zostało już powiedziane człowiek może się posługiwać rozumem, zmysłami, może się w ogóle ruszać i żyć. Jest to możliwe tylko ze względu na to, że ta jedna dusza posiada wiele

¹¹ Por. F. Copleston, *Historia Filozofii*, t.2, Warszawa 2000, 340.

¹² Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 224.

¹³ Por. Sth 1-2, q.75, a.4.

¹⁴ Por. F. Copleston, *Historia...* dz. cyt., 340.

¹⁵ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 229.

władz mogących to wszystko spełniać. Różnorodność władz w człowieku ma swoją zasadność w miejscu, jakie byt ludzki zajmuje w hierarchii stworzeń. Jest on najniższym ze stworzeń rozumnych, nie może więc jak aniołowie za pomocą niewielu działań osiągnąć pełni doskonałości, lecz dla osiągnięcia właściwego sobie dobra i odpowiadającej temu doskonałości musi wykonać mnóstwo czynności, do których potrzebne są różne zdolności i władze¹⁶.

Człowiek stanowi granicę, w której styka się świat zmysłowy i duchowy, to wymaga by mógł on posługiwać się zarówno władzami duchowymi jak i cielesnymi. Każda władza podporządkowana jest aktowi, podstawą ich rozróżnienia między sobą są akty, które wykonują, oraz przedmioty do których się odnoszą. Przedmiotowi będącemu zasadą i przyczyną poruszającą odpowiada z konieczności władza bierna, podlegająca działaniu, natomiast przedmiotowi pełniącemu rolę kresu i celu odpowiada władza czynna¹⁷. Wielość władz w jednej duszy implikuje konieczność istnienia porządku między nimi. Po pierwsze, ze względu na zależność jednej władzy od drugiej stwierdzamy, że władze umysłowe mają pierwszeństwo wobec władz zmysłowych, a zmysłowe ponad wegetatywnymi. Po drugie, według porządku rozwoju biologicznego sytuacja jest odwrotna, to władze wegetatywne są pierwsze przed zmysłowymi, a te z kolei są przed umysłowymi. Na końcu zaś trzeci rodzaj porządku wytyczany przez stosunki przedmiotów, do których odnoszą się władze¹⁸. Im przedmiot duszy jest powszechniejszy tym bardziej jej czynność wykracza poza czynności natury cielesnej. Dusza spełnia w ciele czynności naturalne, czyli wegetatywne, za pomocą ciała spełnia działania należące do porządku zmysłowego, oraz bez pomocy narządów cielesnych spełnia czynności umysłowe¹⁹.

Powiedziane zostało już wcześniej, że dusza i ciało stanowią jedną całość w człowieku, a zatem poznanie, jako działanie typowo ludzkie przypisać należy nie któremuś elementowi, ale wyłącznie całemu bytowi ludzkiemu. To poznanie w najniższym stopniu występuje już w zmysłowych władzach duszy²⁰. Wyjątkowość pośród stworzeń nie polega jednak tylko na zmysłowym poznaniu rzeczywistości, w taką, bowiem wyposażone są i zwierzęta. Stopień doskonałości, jaki posiada człowiek zawdzięcza on intelektowi, który daje możliwości poznania intelektualnego. Intelekt jak pisze święty Tomasz jest władzą umysłowo

¹⁶ Por. tamże, 234

¹⁷ Por. tamże, 235.

¹⁸ Por. Sth 1, q.77, a.4.

¹⁹ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 236.

²⁰ Por. tamże, 237.

poznającego podmiotu, nie zaś samą jego istotą²¹. Istotą jest jedynie w przypadku Boga, który to, jako czysty akt poznaje wszystko w sposób doskonały. Człowiek poznając nie dostaje jednak gotowych sądów i rozumowań, musi to dopiero wypracować, co właśnie stanowi treść typowo ludzkiego poznania intelektualnego. Człowiek znajduje się w możności wobec wszystkich przedmiotów przez siebie poznawanych, musi, więc przechodzić od możności ku aktowi, do urzeczywistnienia poznania. To wymaga dwóch władz intelektualnych w człowieku, mianowicie intelektu biernego i czynnego²².

Intelekt ludzki jest w możności wobec wszelkich poznawalnych bytów. Bierność intelektu wynika z naturalnej ograniczoności bytu ludzkiego i daje się ona zauważyć po pierwsze w tym, że intelekt poznając odrębny względem siebie byt nie ingeruje w niego, lecz pozostaje bierny, to znaczy poznaje go takim, jakim jest. Oraz po drugie w tym znaczeniu, że intelekt nie jest w stanie posiadania przedmiotów, które poznaje²³. Intelekt możliwościowy, który przyjmuje materiał wyobrażeniowy jest z natury swej niematerialny, nie może, więc przyjąć wyobrażenia czasowo przestrzennego. To wyobrażenie musi zostać odmaterializowane i przeduchowione, żeby mogło być przyjęte przez naszą władzę możliwościową, a ta przemiana dokonuje się w intelekcie czynnym²⁴. Rzeczy podpadające pod zmysły stają się więc umysłowo poznawalne w akcie. Poznanie zmysłowe jest tu punktem wyjścia dla poznania intelektualnego²⁵. Intelekt wyabstrahowuje to, co poznawalne umysłowo z właściwości materialnych i poznawalnych zmysłowo²⁶. Intelekt czynny jest, więc zasadą pozwalającą jednostce aktualnie poznawać dzięki zdolności abstrakcji. Byty zmysłowo poznawalne bowiem nie mogą bezpośrednio przeniknąć do intelektu²⁷. Proces abstrakcji polega tu na oddzieleniu w wyobrażeniach tych wszystkich elementów, które są czasowo przestrzenne, oraz na wybraniu z tych wyobrażeń wspólnej treści, rozpatrując w nich to co jest gatunkowe i ogólne, czyli tworzenie pojęć.

Punktem wyjścia poznania duszy musi być, zatem rozważanie bytów materialnych, czyli poznanie zmysłowe, a przez to dopiero poznanie intelektualne, i to w tej mierze w jakiej pozwoli jej na to rzeczywistość poznawalna zmysłowo²⁸.

²¹ Por. Sth 1, q.79, a.1.

²² Por. S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, 163.

²³ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 243.

²⁴ Por. S. Swieżawski, *Św. Tomasz...* dz. cyt., 169.

²⁵ Por. Sth 1, q.85, a.3.

²⁶ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 244.

²⁷ Por. ContrGen, t2, a.77.

²⁸ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 258.

Wszystkie byty, które poznajemy zmysłowo możemy również poznawać intelektualnie. Jest doniosłą rzeczą w strukturze człowieka możliwość poznania umysłowego i zdolność do tworzenia pojęć, to pozwala ludziom komunikować się między sobą mową artykułowaną, dzięki czemu relacje pomiędzy ludźmi są głębsze aniżeli pomiędzy zwierzętami, wynikiem tego jest kultura i cała działalność oraz twórczość ludzi²⁹.

1.1.2. MIŁOŚĆ W INTERAKCJI ROZUMU I WOLI

Poznawanie oznacza dla człowieka, możliwość bytowania w sposób nowy i bogatszy, daje ono, bowiem możliwość wprowadzania w to, czym się jest dla siebie to, czym inna rzecz jest dla niej samej³⁰. Poznawać to ujmować byt od siebie odrębny przy pomocy formy poznawczej tak by móc wytworzyć podobiznę tego przedmiotu w powstającym w intelekcie pojęciu. Przedmioty zmysłowe oddziałują na zmysły poprzez odciskanie w nich form poznawczych. One noszą ślady materialności i szczególności bytów, z których się wywodzą. Czynność wytwarzania pojęć dla intelektu jest czynnością naturalną, i spełnia on ją w sposób pewny. Abstrahowanie jest pierwszym dziełem intelektu. Wytworzone pojęcie niczego nie potwierdza ani nie zaprzecza, zawsze są, więc prawdziwe, to znaczy odpowiadają realnie istniejącej rzeczywistości³¹.

Wszystkie formy naturalne posiadają zdolność pożądania, człowiek z faktu możliwości poznania posiada szczególny jego rodzaj. Natura pożądania jest ściśle powiązana ze stopniem poznania, które mu towarzyszy³². Dusza ludzka posiada, zatem tyle władz pożądawczych ile też władz poznawczych. Poznanie w człowieku może być jak to już było powiedziane zmysłowe i umysłowe, na tej podstawie pożądanie dzieli się na niższą władzę zwaną uczuciowością, która z kolei dzieli się na pożądlivość i gniewliwość, oraz na drugą władzę, wyższą od pierwszej, czyli na wolę³³. W języku polskim słowo pożądanie, oraz pożądlivość obarczone są przednaukowym rozumieniem pejoratywnym związanym z dziedziną seksualną. W znaczeniu filozoficznym oznacza ono całą sferę pragnieniowo - dążeńiową, w przeciwieństwie do sfery poznawczej.

Przedmiotem materialnym pożądania może być każdy byt, a formalnym każdy byt ujęty, jako dobro, a więc jako to, do czego jako swego ostatecznego lub pośredniego celu

²⁹ Por. S. Swieżawski, *Św. Tomasz...* dz. cyt., 171.

³⁰ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 262.

³¹ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, 340.

³² Por. Sth 1, q.80, a.1.

³³ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 277.

zmierza pożądaną byt. Każdy byt zmierza do pożądanego przedmiotów, jako do swych celów, które mają rozwinąć i wzbogacić jego naturę. Stosownie do doskonałości poznania, opierające się na nim pożądanie jest proporcjonalnie doskonałe. W takim stopniu, w jakim poznanie umysłowe przewyższa zmysłowe, również i pożądanie umysłowe jest wyższe od zmysłowego. Zmysłowe władze poządawcze działają tak jak i władze poznawcze przez cielesne narządy, i przez nie zarazem są ograniczone. Jest więc ono organiczne, a narządem o którym tu mowa według Akwinaty u ludzi i zwierząt jest mózg³⁴.

Według świętego Tomasza i Arystotelesa najszerze rozumienie pożądanego dotyczy nie tylko ludzi, wyposażone są w nie zwierzęta, rośliny, a nawet i byty nieożywione, które nie mają zdolności poznawania. U wszystkich bytów, bowiem występuje pożądanie naturalne, które przeciwstawione jest pożądanemu właściwemu, przysługującemu tylko bytom zdolnym do poznawania³⁵. Podstawą do stwierdzenia pożądanego w bytach jest ich skłonność ku właściwym im stanom bytowania³⁶.

Człowiek bliższy jest Bogu niż zwierzęta, bardziej niż one, zatem jest w stanie sam determinować siebie, zwierzęta kierują się skłonnościami przez Stwórcę zawartymi w ich naturach. Pożądanie naturalne jest zmierzaniem każdej natury do najpełniejszego urzeczywistnienia samej siebie, do całkowitego rozwinięcia tkwiących w niej możliwości i doprowadzenia ich do aktu. Nie jest ono związane ze świadomością. Wzrost i rozwój rośliny, jest właśnie przykładem takiego pożądanego. Człowiek również w swojej naturze zawiera takie skłonności, ponadto posiada jednak zdolność nie podlegania poruszeniom wywoływanym przez przedmioty godne pożądanego. Pożądanie w tym rozumieniu jest władzą i przejawia się w aktach władzy pożądanego. Prymat intelektu wobec woli w nauce Akwinaty podporządkowuje pożądanie poznaniu, nie może być pożądanego, co wcześniej nie zostało poznane³⁷. Mimo tego powiązania, realnie odróżniona jest tu sfera pożądanego od poznania³⁸. Prymat intelektu nie jest tu rozumiany, jako wszechwładztwo nad wolą, jest to raczej ich spójne działanie³⁹. Spójność jednak tych elementów w tym systemie nie zaciera ich odrębności. Człowiek może zgodnie ze swoim upodobaniem skłaniać się ku tym przedmiotom lub nie. Dzięki swej rozumności człowiek może swoje skłonności skierować do określonego przez siebie celu, zawdzięcza on to zdolności poznania tego celu, oraz

³⁴ Por. S. Swierawski, *Wstęp do kwestii 80*, w: *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, 351.

³⁵ Por. S. Swierawski, *Wstęp do...*, dz. cyt., 344.

³⁶ Por. Sth 1, q.80, a.1.

³⁷ Por. S. Swierawski, *Wstęp do...*, dz. cyt., 346.

³⁸ Por. Sth 1, q.80, a.2.

³⁹ Por. S. Swierawski, *Wstęp do...*, dz. cyt., 347.

stosunków zachodzących pomiędzy tym celem a środkami prowadzącymi do niego⁴⁰. Pożądanie jest więc jak to już zostało zaznaczone ściśle powiązane z poznaniem rozumowym, i w ten sposób tworzą one wolę. Wola i uczuciowość to dwie odrębne władze. Uczuciowość jest ściśle zdeterminowana przez skłonności naturalne, jest ona biernie poruszana przez przedmiot poznany przez zmysły, natomiast wola determinuje sama siebie⁴¹.

Poznanie zmysłowe odnosi się do bytów szczegółowych, a poznanie umysłowe do bytów ujętych ogólnie. Podobnie pożądanie, zmysłowe dotyczy bytów szczegółowych, a umysłowe dotyczy bytów ujętych ogólnie, przez wolę. Dobro takie pożądane jest samo dla siebie niezależnie od szczegółowych warunków⁴². Pożądanie zmysłowe, czyli uczuciowość zmierza do dwóch celów, po pierwsze do zdobycia tego, co jest zgodne z naturą bytu, oraz po drugie do pokonania tego, co tej naturze jest przeciwne. Pierwsze przyczynia się do zachowania każdego bytu przy życiu, funkcję tę spełnia pożądlivość, której przedmiotem są przedmioty ujmowane przez zmysły, jako przyjemne. Drugi aspekt, czyli chęć zapanowania nad przeciwnościami spełnia funkcja gniewliwości, której przedmiotem jest przykrość i trud⁴³. Źródłem i celem poruszeń gniewliwości jest pożądlivość, poruszenia uczuciowości wychodzą, bowiem od pożądlivości, przechodzą przez gniewliwość i na pożądlivości się kończą. Gniewliwość ma na celu ochronę pożądlivości przed atakami i dlatego nad nią też góruje. Jest to najszlachetniejsze narzędzie, jakim natura wyposażała zwierzęta ku ich przetrwaniu⁴⁴.

U człowieka sytuacja wygląda odmiennie, bowiem pożądanie zmysłowe nie może wywołać poruszenia mocą samej poruszającej władzy duszy, bez przyzwolenia ku temu woli. Gniewliwość i pożądlivość podległe są intelektowi, czyli rozumowi i woli. Rozumu słuchają w zakresie swych aktów, a woli, gdy chodzi o czyny wykonywane przy pomocy władzy ruchu. Władza gniewliwa i pożądliva podlegają, więc rozumowi, bo nie może niższa część duszy kierować wyższą jej częścią⁴⁵. Żadne, więc pożądanie zmysłowe nie może wywoływać poruszenia mocą władz duszy bez wcześniejszego pozwolenia na to woli. Tak istotna roli woli może zostać przez nią spełniona, tylko dzięki temu, że jej pierwszym i zasadniczym przedmiotem jest wszystko co dobre i godne pożądania jako takie. Byty szczegółowe, ku którym kierują się czyny ludzkie, są przedmiotem woli o tyle o ile uczestniczą w powszechnej

⁴⁰ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 278.

⁴¹ Por. Sth 1, q.80, a.2.

⁴² Por. S. Swierzawski, *Wstęp do...*, dz. cyt., 352.

⁴³ Por. Sth 1, q.81, a.2.

⁴⁴ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 280.

⁴⁵ Por. Sth 1, q.81, a.3.

istocie dobra⁴⁶. Pierwszą zasadą, przez którą wola aprobuje wszelkie działania jest, więc jej dążenie do dobra, które wynika konieczne z jej ostatecznego celu, do którego dąży, czyli do szczęśliwości. Na pierwszym miejscu wola chciałaby oglądać samo dobro, z faktu, że nie jest to możliwe zwraca się do różnych dóbr szczegółowych pośrednio prowadzących do Stwórcy i możliwego tu na ziemi szczęścia doczesnego⁴⁷.

W spełnieniu danego działania ważną rolę odgrywa również intelekt, który to przyjmuje do świadomości byt i to, co prawdziwe, ujęte, jako powszechne. Intelekt współgra, więc z wolą, jego przedmiot zawiera i obejmuje przedmiot woli. Istota dobra, którego wola pożąda jest tym, co poznaje intelekt. Intelekt jawi się jako doskonalszy i szlachetniejszy od woli, wzajemnie jednak się one obejmują i wprawiają w ruch. Intelekt porusza wolę, gdyż dobro które poznaje jest przedmiotem woli, wprawia ją w ruch jako cel. Wola zarazem jednak porusza intelekt oraz wszystkie władze duszy do wykonywania ich aktów⁴⁸.

W wykonywaniu wszelkiego rodzaju aktów, wola zawsze jest wolna od jakiegokolwiek konieczności. W naturalny sposób dąży ona do najwyższego Dobra, i w niczym niezdeterminowany sposób wybiera środki do tego celu prowadzące. Gdy chodzi o byt rozumny, celem wszelkiego działania jest to, co ten byt zamierza uczynić. Człowiek wyposażony został w naturalną skłonność do wolnego wybierania swych czynów. Wolna wola nie jest władzą odrębną od woli. Zachodzi pomiędzy nimi różnica myślna, „wola” oznacza tu zasadę wszystkich naszych aktów woli, natomiast „wolna wola” oznacza tę samą władzę, jako zasadę naszego wolnego wyboru środków do celu⁴⁹.

Mówiąc o czynie ludzkim, należy zauważyć, że wola związana z intelektem zdolnym do ujmowania dobra powszechnego, w rzeczywistości napotyka jednak tylko dobra szczegółowe. Te dobra nie mogą zaspokoić jej pożądania, nie stanowią, bowiem dla niej celów koniecznych, z czego wynika, że w wyborze dóbr szczegółowych, przez które zmierza do Dobra Najwyższego jest ona całkowicie wolna⁵⁰. Kierując się ku danym celom szczegółowym, ku określonym przedmiotom wola rozpoczyna od poruszenia zwanego zamiarem, przez który sama siebie wprawia w ruch i wszystkie inne władze duszy ku temu potrzebne. Zamiar obejmować może kilka przedmiotów jednocześnie, i kierując się ku dobru szczegółowemu, może mieć na względzie cel ostateczny⁵¹. Od woli zależy, zatem pierwszy

⁴⁶ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 281.

⁴⁷ Por. tamże, 283.

⁴⁸ Por. Sth 1, q.82, a.4.

⁴⁹ Por. F. Copleston, *Historia...* dz. cyt., 345.

⁵⁰ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 293.

⁵¹ Por. Sth 1-2, q.12, a.3.

akt dążenia ku czemuś, który porusza władze ku określonej celowi. Sam akt wyboru nie jest jednak zależny wyłącznie od woli, gdyż powzięcie konkretnego zamiaru poprzedzone jest namysłem. To, co szczegółowe jest zmienne i niepewne, dlatego rozum nie wydaje sądu bez uprzedniego namysłu. Namysł dokonuje się w intelekcie i kończy się sądem praktycznego rozumu, wola ma tu za zadanie wprowadzić w ruch intelekt i sprowokować go do działania. Wybór jest, więc pożądaniem po uprzednim namysle⁵². Wola przyswaja i przyjmuje rezultat namysłu i aktem wyboru pomiędzy środkami, które człowiekowi się podobają kieruje się ku danemu przedmiotowi. Wybór jest, wobec tego aktem częściowo związanym z intelektem a częściowo z wolą⁵³. Rozum wyprzedza wolę i porządkuje jej czynności, władza poznawcza poddaje swój przedmiot władzy pożądawczej, z tego powodu wola ulega intelektowi. W swej istocie wybór nie jest, więc czynnością rozumu, lecz woli, a to, dlatego że dokonuje się w dążeniu duszy do określonego dobra⁵⁴.

Po omówieniu podstawowych zagadnień z antropologii, należy wykazać zasadność mówienia o miłości u człowieka. O miłości możemy mówić tylko w przypadku bytów osobowych, rozumnych i wolnych. Bez tych własności bytu miłość nie mogłaby mieć miejsce w człowieku. Istotne znaczenie ma tu przedstawiona struktura bytu ludzkiego, od stwierdzenia posiadania duszy, po wykazanie jego rozumności i wolności zawiera się tu możliwość tworzenia przez niego relacji z innymi osobowymi bytami. Miłość zawsze musi zakładać poznanie bytu, ku któremu się zwraca. Poznanie zmysłowe pozwala mieć upodobanie i kochać rzeczy zewnętrzne, poznanie intelektualne natomiast, sięga w głąb drugiego bytu i pozwala miłować to, co jest w jego wnętrzu. Miłość w swym początku jest uczuciem, które dopiero przekształca się w akt woli, z uczuciowej staje się duchową⁵⁵. Omówiona powyżej struktura bytu ludzkiego jest potrzebna do zrozumienia relacji miłości i jej miejsca w życiu człowieka.

1.2. ISTOTA MIŁOŚCI W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

W sposób pewny mówić można o tym, co ogólne i powszechne, gdy zaś przechodzimy od tego, co powszechne do tego, co szczegółowe, przechodzimy zarazem od tego, co pewne i niezmiennie do tego, co zmienne i niepewne. Omawiając zagadnienie

⁵² Por. Sth 1-2, q.14, a.1.

⁵³ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 295.

⁵⁴ Por. Sth 1-2, q.13, a.1.

⁵⁵ Por. S. Swieżawski, *Św. Tomasz...* dz. cyt., 184.

miłości, trzeba zająć się dziedziną działań szczegółowych człowieka, a to, co szczegółowe nigdy nie daje się wyczerpać⁵⁶. Święty Tomasz zajął się tą problematyką, i pomimo jej niewyczerpalności usystematyzował i wprowadził w nią ład, który w poniższym paragrafie postaram się przedstawić.

1.2.1. MIŁOŚĆ JAKO RELACJA

Chcąc mówić o miłości, która może wystąpić w bycie, jakim jest człowiek, należy stwierdzić, że podmiotem jej w człowieku jest pożądanie umysłowe, czyli inaczej mówiąc wola, która zwraca się ku określonym i wybranym przez siebie przedmiotom. Dzieje się tak dlatego, że przedmiot pożądania wywołuje w pożądającym chęć posiadania go, skłania on władzę pożądawczą do działania, stając się przedmiotem zamierzenia. Przedmiot udziela podmiotowi psychicznej władzy pożądawczej, swego rodzaju przystosowania do siebie, będącego upodobaniem. Przemiana dokonana we władzy pożądanego jest uczuciem, jest odpowiedzią na wyobrażenie tego przedmiotu i jest to we właściwym słowa znaczeniu uczucie, które jest miłością. Miłość polega więc na pewnej przemianie władzy psychicznej, dokonanej przez przedmiot pożądany, której następstwem jest dążenie ku przedmiotowi pożądanemu, a więc pragnienie, a następnie spoczynek, a tym samym radość z jego posiadania⁵⁷. Miłość jest więc przyłgnięciem bytu do dobra⁵⁸. Ponad pożądaniem i uczuciem jest jednak wola, dzięki której przedmiot pożądania nie determinuje podmiotu, ona dotyczy celu i tego, co do niego prowadzi. Wola z zasady kieruje się ku dobru ogólnemu, poznawanemu umysłem, a do takich należy dobro Boże⁵⁹. Miłość nie jest jednak obca również rozumowi, jak mówi Doktor Anielski wola jest w pewien sposób w rozumie. Nie jest on jednak prawidłem miłości, bowiem ta podlega prawidłu Mądrości Bożej i przewyższa prawidło rozumu ludzkiego. Miłość może wobec tego występować wyłącznie w bytach rozumnych i wolnych, które określić możemy mianem osoby. Źródłem i początkiem miłości jest poznanie, bez którego przedmiot pożądania nie mógłby wywołać przemiany psychicznej w podmiocie. Poznanie jest koniecznym warunkiem miłości. Dobro nie może być przedmiotem pożądania o ile nie zostało poznane. Miłość wymaga poznania przedmiotu kochanego. Poznanie jawi się tu jako przyczyna miłości w takim stopniu w jakim i dobro,

⁵⁶ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 315.

⁵⁷ Por. Sth 1-2, q.26, a.2.

⁵⁸ Por. PEF, Lublin 2006, t.7, s 237

⁵⁹ Por. Sth 2-2, q.24, a.1.

pokochać można bowiem tylko poznane dobro⁶⁰. Pierwszorzędnej przyczyny należy się dopatrywać jednak przede wszystkim w stosunku miłującego do umiłowanego⁶¹. Miłość, jako taka jest, więc relacją, która może powstać pomiędzy dwoma osobowymi bytami.

Powołując się na słowa Jana Ewangelisty (15,15), który mówiąc o miłości posługuje się terminem przyjaźń, Akwinata stwierdza, że miłość w naturze swej jest przyjaźnią. Powtarza on za Arystotelesem, że miłość to przyjaźń oparta na życzliwości, czyli na życzeniu drugiej osobie dobrze ze względu na nią samą⁶². Taka miłość jest ustosunkowaniem się bytów względem siebie ze względu na swe natury, i do jej zaistnienia konieczna jest wzajemność. Osoby połączone taką relacją cechuje bezwzględna dobroć i dzielność etyczna⁶³. Jest to najbardziej trwały rodzaj miłości, któremu nie może dorównać relacja oparta na chęci pozyskania jakiegoś dobra dla siebie. Wówczas nie jest to prawdziwa przyjaźń, lecz tylko pożądanie.

U świętego Tomasza miłość jawi się, jako relacja osobowa pomiędzy bytami, które kierują się do siebie ze względu na to, że są dobre. Podmiotem miłości jak to zostało zaznaczone, jest wola, która z zasady kieruje się ku dobru⁶⁴. Byt zwraca się do drugiego bytu, ze względu na to, że popycha go ku temu wola, dla której ten jawi się jako dobro. Dobro, jak pisze święty Tomasz, jest właściwą przyczyną miłości, gdyż dla każdego bytu dobre jest to, co jest dla niego współnaturalne, co odpowiada mu ze względu na swoją naturę. Tylko takie dobro może powodować w bycie upodobanie, które owocuje miłością. Właściwym przedmiotem i zarazem powodem miłości jest dobro⁶⁵. Wola sama w sobie jest dobra, dlatego, że chce dobra, a przede wszystkim największego dobra, którym jest cel ostateczny. Im bardziej wola chce tego dobra tym sama staje się lepsza⁶⁶. Nie mogąc bezpośrednio skierować się ku Bogu, kieruje się ku dobrom szczegółowym, poznawalnym wprost, najszlachetniejszym z takich dóbr jest byt osobowy, czyli człowiek. Każdy chce bardziej tego, czego chce przez miłość, niż przez cokolwiek innego, na przykład przez strach. Miłować Boga, czyli chcieć Go, jako Najwyższego Dobra, czyni przede wszystkim ludzi dobrymi, to uszlachetnia i prowadzi do szczęścia. Pośrednio jest to także możliwe, przez miłość do drugiego człowieka, formalną zasadą miłości, jest tu dobro tego, kogo kochamy ze względu

⁶⁰ Por. Sth 1-2, q.27, a.2.

⁶¹ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 317.

⁶² Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1982, 1156b.

⁶³ Zob. tamże, 1156b.

⁶⁴ Por. Sth 2-2, q.24, a.1.

⁶⁵ Por. Sth 1-2, q.27, a.1.

⁶⁶ Por. *ContrGen*, t3, a.116.

na niego samego⁶⁷. Ludzie, więc kochają się nawzajem popychani ku sobie przez dobro drugiego, jednocześnie dbając o drugą osobę i jej dobro, sami uszlachetniają się i siebie czynią bardziej dobrymi i godnymi osiągnięcia Dobra Najwyższego.

Również mówiąc o miłości aniołów, święty Tomasz zaznacza, że przedmiotem miłości jest dobro. Zgodnie z tym, co zostało już przedstawione, dobro jest powodem zwrócenia się ku sobie bytów w miłości. W konkretnym istniejącym bycie dobro może być elementem należącym do niego istotnie lub przypadłościowo. Gdy weźmiemy pod uwagę miłość ze względu na dobro przypadłościowe, należy wtedy stwierdzić, że dany byt miłowany jest nie ze względu na samego siebie, ale z powodu na coś drugiego, na przykład wiedza jest miłowana nie, dlatego aby jej było dobrze, lecz aby byt miłujący ją posiadał. Drugi przypadek miłowania bytu, ze względu na dobro przynależące w nim do jego istoty, jest miłością ze względu na sam ten byt i wyraża się w życzeniu, dbaniu o jego dobro⁶⁸. Miłość nie przypadłościowa, a istotowa jest, więc oparta na życzeniu drugiej osobie dobrze ze względu na nią samą⁶⁹. Miłość ze względu na samą osobę miłowaną, jest, więc rozumiana, jako skierowana do drugiego bytu z faktu, że sam ten byt jest dobry i realnie istniejący. Jest to miłość ze względu na samą naturę bytu, na to, że ta natura daje się poznać jako dobra.

Należy zaznaczyć jeszcze przy tej okazji że święty Tomasz jako przyczynę miłości podaje dobro, nie pomijając równocześnie piękna. Dobro i piękno są utożsamiane w tym ujęciu. Różnią się one myślnie, dobrem jest to, czego wszyscy pożądamy, wyraża ono zaspokojenie pożądania. Piękno natomiast wyraża zaspokojenie pożądania przez oglądanie, a względnie poznanie przedmiotu pięknego. Piękno dodaje do dobra pewien stosunek względem władzy poznawczej, mianowicie dobrem jest to, co wprost wywołuje upodobanie w pożądaniu, a pięknem to, co wskutek samego poznania budzi w nas upodobanie⁷⁰.

1.2.2. NADPRZYRODZONY WYMIAR MIŁOŚCI

Wola, a zatem także i celowość ludzkich działań powinna być pierwszorzędnie ukierunkowana na Boga, i to z Nim przede wszystkim należy budować relację miłości. Gdy tak się dzieje powstaje szczególny rodzaj miłości, którą jest przyjaźń między Bogiem a

⁶⁷ Por. De caritate, a.4.

⁶⁸ Por. Sth 1, q.60, a.3.

⁶⁹ Por. Sth 2-2, q.23, a.1.

⁷⁰ Por. Sth 1-2, q.27, a.1.

człowiekiem⁷¹. Obcowanie z Bogiem i aniołami nie jest w tym życiu pełne, ale dzięki życiu duchowemu i umysłowemu jest możliwe. Człowiek nie ma możliwości w życiu doczesnym poznać Boga wprost, nie może zwrócić się do Niego jak do drugiego człowieka. Nie znaczy to jednak, że na drodze zmierzania do Stwórcy i swego spełnienia pozostał sam. Do tej pory opisywana miłość była rozpatrywana na poziomie przyrodzonym, teraz by w pełni ukazać jej źródło należy przejść do poziomu nadprzyrodzonego. I choć mowa tu o tej samej miłości ważne jest to rozróżnienie pomiędzy jej aspektem przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Akt miłości w człowieku dokonuje się poprzez poruszenie ze strony Ducha Świętego, który jakby popycha wolę do miłowania, człowiek nie jest tu jak narzędzie, ale jako podmiot współdziałający z Duchem Świętym. Miłość jest sensowna tylko, jako czyn ludzkiej wolności poruszanej przez Trzecią Osobę Boską.

Miłość jak to zostało już powiedziane ukierunkowana jest na Boga, na przyjaźń z Nim, a przez to na wieczną szczęśliwość człowieka. Oparta jest, więc ona nie na tym, co doczesne i dane człowiekowi w sposób naturalny, ale na tym, co ponadnaturalne. Dlatego właśnie miłość przekracza zdolności przyrodzone, nie jest ona wrodzona człowiekowi, lecz musi pochodzić z przyczyny zewnętrznej. Miłość jest włana ludziom przez Ducha Świętego, będącego miłością Ojca i Syna. Miłość ludzka jest uczestniczeniem w tej miłości Bożej⁷².

Wszystko, co jest stworzone zależne jest od swego Stwórcy, tak też i miłość włana, zależna jest od Ducha Świętego a nie od człowieka, który jest obdarowany. Wielkość tego daru Bożego, ilość miłości, zależy, więc od woli i łaski Ducha Świętego, nie zaś od warunków natury ją przyjmujących⁷³. Człowiek nie jest jednak przez taką miłość uprzedmiotowiony, może on się zamknąć na dar Boży, może ją odrzucić, lub przeciwnie, prosić jej dawcę o większą łaskę i powiększenie daru miłości.

Akt miłości człowieka nie jest samym Duchem Świętym. Wszelkie działania wolitywne muszą, bowiem pochodzić od zasady wewnętrznej wypływającej z natury danego bytu. I tak też miłość jest aktem woli i nie pochodzi wyłącznie od zewnętrznej przyczyny. Bóg obdarzył człowieka wolną wolą i nie może sprawić żeby jakkolwiek jego ruch pochodzący od zewnętrznej zasady był aktem jego woli. Akt przekraczający zdolności ludzkiej natury może zostać spełniony przez człowieka wyłącznie, jeśli dodana mu zostanie doskonałość go sprawność tak, by tego rodzaju czyn mógł pochodzić od wewnętrznej zasady. W przypadku, każdego działania człowiek jest podmiotem swoich czynów i nigdy nie może

⁷¹ Por. Sth 2-2, q.23, a.1.

⁷² Por. Sth 2-2, q.24, a.2.

⁷³ Por. Sth 2-2, q.24, a.3.

być ich przedmiotem, nigdy nie jest narzędziem, wykorzystywanym przez Boga⁷⁴. Ostatecznie należy stwierdzić, że akt miłości nadprzyrodzonej jest aktem ludzkiej woli.

Miłość, której przyczyną byłby tylko Duch Święty nie byłaby miłością człowieka. Musi zatem istnieć w człowieku stworzona sprawność miłości nadprzyrodzonej, która jest formalną przyczyną aktów miłości.

Bóg wszystkim rzeczom nadaje formy i zdolności skłaniające do tego, do czego sam je porusza, żeby dążyły do tego nie pod przymusem, lecz jakby samorzutnie. Bóg nie nakazuje kochać, ale daje ku temu możliwość i skłania bez naruszania ludzkiej wolności⁷⁵. W każdym człowieku jest naturalna tęsknota za szczęściem, za spełnieniem w Bogu, lecz dzięki wolnej woli realizację tego człowiek może zaniechać.

Jako źródłem miłości jawi się, więc wola poruszana z zewnątrz przez Ducha Świętego. Miłość to swego rodzaju uczestnictwo duszy w Duchu Świętym⁷⁶. Bez wolności miłość pozbawiona byłaby zgodności z naturą miłującego bytu, a Bóg przecież nie przymusza ku określonym celom, jednak dopomaga w ich osiągnięciu, jeśli wola ku nim się zwróci. Nie byłoby miłości bez wolnego aktu, ale gdy ten zostaje dodatkowo ubogacony darem miłości wlanej przez Boga, nabiera wyższej godności i staje się doskonalszy. Do zaistnienia aktu miłości nadprzyrodzonej konieczna jest treść stała, jest nią wrodzona władza woli, dzięki temu jej działanie jest ochocze i przyjemne. Miłość od Boga pochodzi i ku niemu się kieruje, to ona jednoczy duszę z Bogiem, jej skutek jest, więc nieskończony i dowodzi nieskończoności jej twórcy⁷⁷.

Relacja przyjaźni z Bogiem to proces upodabniania się do Niego. Podczas tego zbliżania się do Boga, przy pomocy intelektu, wzrastamy w miłości do Niego. Miłość może wzrastać przez ilość mocy, jak pisze święty Tomasz, chodzi tu o natężenie aktu, o to, że można miłować bardziej lub mniej⁷⁸. Miłość wzrasta przez coraz większe stawanie się, to znaczy przez zakorzenianie swojego istnienia przypadłościowego w istocie podmiotu, w którym się znajduje podmiot miłości, podczas jej wzrostu coraz bardziej wchłania ją w siebie i staje się podatnym do czynienia według niej i coraz bardziej jej ulega. Jest to wzrost istoty, nie polega on na dodaniu, lecz wzmaganii się miłości w podmiocie. Wzrost miłości, jako cnoty przejawia się w gorliwszym dokonywaniu uczynków miłości⁷⁹. Coraz gorliwsze

⁷⁴ Por. De caritate, a.1.

⁷⁵ Por. De caritate, a.1.

⁷⁶ Por. Sth 2-2, q.23, a.3.

⁷⁷ Por. Sth 2-2, q.23, a.2.

⁷⁸ Por. Sth 2-2, q.24, a.4,

⁷⁹ Por. Sth 2-2, q.24, a.5.

spełnianie uczynków miłości przysposabia do czynienia kolejnych i kolejnych, a konsekwentnie i do wzrostu miłości⁸⁰. Bóg wzmagając naszą miłość wnika w naszą duszę, tak, że ta coraz doskonalej uczestniczy w podobieństwie do Ducha Świętego.

Miłość zapodmiatawia się w człowieku, ubogaca go, sama zaś pochodzi z Ducha Świętego. Możliwość jej wzrostu w podmiocie jest, więc zależna nie od formy bytu, w którym się zdomawia, gdyż ten wraz z jej wzrostem przysposabia się do dalszego jej przyjmowania. Zależna jest, więc tylko od źródła, z którego pochodzi, a jak to zostało już powiedziane jest nim Bóg, a więc od mocy, której nie da się wyczerpać. Kres wzrostu miłości nie da się wyznaczyć, tak jak i jej cel, którym jest przyszłe życie i szczęście bez granic, może ona, zatem wzrastać bez końca⁸¹.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane wyżej, można stwierdzić, że, akt miłości skierowany do Boga przez człowieka, już tu na ziemi może być doskonały o ile jest wkładana praca w jego rozwój. Jest to możliwe po pierwsze, gdy człowiek całkowicie oddaje się Bogu i sprawom Bożym, opuszczając wszystko inne z wyjątkiem tego, co do zachowania życia jest konieczne. Po drugie stać się tak może, gdy występuje stałe nastawienie, by serce swe położyć wyłącznie w Bogu, tak, iż nie chciałoby ono myśleć o niczym innym i niczego innego pragnąć jak tylko Boga. Jest również możliwe doskonałe miłowanie, gdy całe serce człowieka stało się zwrócone do Boga aktualnie, ten jednak model możliwy jest do zaistnienia w niebie. W doczesności, bowiem nie jest to możliwe z powodu słabości sił, których nie starcza by wyłącznie ku Bogu być zwróconym⁸². W stanie doczesnym, miłość jest w stanie przeciwstawić się każdemu kuszeniu, które odciąga od zwracania się ku Bogu, samo odpieranie tych pokus i nie popadanie w grzech śmiertelny jest znamiem doskonałości możliwej do osiągnięcia w doczesności⁸³.

Zwrócenie miłości ku Bogu nie wyklucza możliwości odnoszenia się do innych bytów z miłością tu na ziemi. Człowiek może i z innymi ludźmi być w relacji miłości. Powodem miłowania bliźniego jest Bóg, ponieważ bliźniego powinniśmy miłować ze względu na jego bycie w Bogu⁸⁴. Miłowanie Boga i bliźniego wynikają z jednej sprawności i są to czyny tego samego gatunku. Kochanie z natury swej władzy jest aktem i posiada tę właściwość, że może

⁸⁰ Por. Sth 2-2, q.24, a.6.

⁸¹ Por. Sth 2-2, q.24, a.7.

⁸² Por. Sth 2-2, q.24, a.8.

⁸³ Por. De caritate, a.10.

⁸⁴ Por. Sth 2-2, q.25, a.1.

się zwrócić ku sobie. Ono zwraca się ku dobru, a że dobrem jest już samo miłowanie, więc gdy ktoś kocha coś, kocha jednocześnie już swoje miłowanie⁸⁵.

Miłość jest przyjaźnią, być w relacji miłości można tylko z bytami rozumnymi i wolnymi. Przyjaźń zawiera w sobie życzenie komuś dobra, a to jest możliwe tylko względem kogoś, kto jest zdolny do posiadania dobra, a to jest możliwe tylko u bytów posługujących się rozumem, które dzięki wolności woli jest władne posługiwać się tym dobrem.

Brak możliwości trwania w miłości względem bytów bezrozumnych jest spowodowany nie tylko tym, co zostało wyłożone, powyżej, ale także wynika z braku możliwości wspólnego przeżywania rzeczywistości i zachodzących wydarzeń, a to jest również element istotny do zaistnienia przyjaźni.

Przedmiot miłości wyznaczany jest przez udział w szczęściu wiecznym. Szczęście to wypływa z Boga, który jest jego początkiem. Dalej uczestniczą w nim aniołowie i człowiek, a przez to i ludzkie ciało. Podmiotem miłości jest dusza rozumna usposobiona do posiadania szczęścia wiecznego, ciało, mimo że nie jest do tego zdolne może w nim uczestniczyć dzięki duszy, która je wypełnia.

Bóg powinien być miłowany, jako przyczyna naszego przyszłego szczęścia, dalej to, co uczestniczy w tym szczęściu ze względu, że jest z nami jednym lub, że nam w tym szczęściu towarzyszy, czyli my, bliźni i aniołowie. Z tego wynika, że przedmiotem miłości jest na pierwszym miejscu Bóg, dalej aniołowie, my sami i nasze ciało, oraz inni ludzie, z którymi do wiecznego szczęścia wędrujemy⁸⁶.

Stworzenie nierozumne może być miłowane, jako dobro ze względu na kogoś innego, na przykład dla pożytku bliźniego i dla chwalenia Boga⁸⁷. Miłość opiera się na możliwości udziału w szczęśliwości wiecznej. W relacji miłości mogą, więc trwać tylko byty, które mają możliwość osiągnąć zbawienie. Z tego powodu wszyscy ludzie ze względu na swą naturę zasługują na miłość, a zwierzęta tylko ze względu na kogoś innego.

Tak jak przedstawiony tu został problem relacji do stworzeń niższych od ludzi, tak też poruszyć należy możliwość zaistnienia miłości pomiędzy człowiekiem a stworzeniem wyższym, czyli aniołem. Są to byty czysto duchowe, rozumne i wolne, mające swój udział w szczęśliwości wiecznej, a zatem przyjaźń i miłość ludzka łączyć nas z aniołami⁸⁸.

⁸⁵ Por. Sth 2-2, q.25, a.2.

⁸⁶ Por. Sth 2-2, q.25, a.12

⁸⁷ Por. Sth 2-2, q.25, a.3.

⁸⁸ Por. Sth 2-2, q.25, a.10.

Odwrotnie sytuacja wygląda z demonami, mimo że są to byty wyższe, duchowe, nie chcą one dla nas dobra, co przekreśla możliwość miłości między nimi a ludźmi. Jedynym aspektem miłości, który może tu istnieć, jest miłowanie ich ze względu na ich naturę, w czym wyraża się pragnienie by duchy te pozostały w swych naturalnych wartościach dla Bożej chwały⁸⁹.

Miłość jest zjednoczeniem, konsekwentnie, więc łączy ona byty między sobą. Przykładem tego jest przyjaźń, która odnosi się do drugiej osoby a nie do nas samych. Każda rzecz w stosunku do siebie jest jednością, jest to coś więcej niż zjednoczenie z drugim bytem, jest to podstawa miłości. Miłość siebie jawi się, więc jako fundament przyjaźni. Miłość samego siebie nie jest absurdem, mimo że nie zwraca się ona ku innemu bytowi. Człowiek powinien miłować wszystko, co od boga pochodzi, a więc i siebie samego⁹⁰. W tym też zawiera się miłość do własnego ciała, które służyć winno Bogu.

Człowiek zasługuje na miłość ze względu na swoją naturę, ale nie wszystko co ludzkie jest miłości godne. Przeszkodę w osiągnięciu szczęśliwości wiecznej stanowi grzech, dlatego nie można go miłować w ludziach podczas trwania w relacji miłości względem drugiej osoby. Grzech zasługuje w ludziach na nienawiść, ze względu na ich dobro⁹¹.

Miłość jawi się, więc jako zjawisko rozbudowane i o odmiennych obliczach, co powoduje potrzebę dopatrzenia się w niej porządku i ładu.

1.3. WZROST I ZMNIEJSZANIE SIĘ MIŁOŚCI

W miłości można wyróżnić wiele okresów rozwojowych, spośród nich są jednak pewne elementy charakterystyczne, uzewnętrzniające się w czynnościach i zainteresowaniach umysłowych, dążeniach, do których człowiek dochodzi podczas jej rozwoju.

Pierwszym głównym wysiłkiem człowieka jest nawyknienie do unikania grzechu i do uniezależnienia się od żądz. Obie te rzeczy wyznaczają odmienny cel ludzkim działaniom niż miłość. Tym się charakteryzuje początek miłości, który musi zaistnieć i być utrwalany by ta nie zaniknęła. Chodzi tu o walkę z grzechem, stawianie oporu grzechowi tak by ten nie blokował postępu relacji człowieka z Bogiem. Drugim istotnym elementem rozwoju miłości w człowieku jest wysiłek włożony w postępie w dobro. Jest to etap umacniający akt miłości w podmiocie. Trzecim stopniem jest wysiłek zmierzający do zjednoczenia z Bogiem i

⁸⁹ Por. Sth, 2-2, q.25, a.11.

⁹⁰ Por. Sth, 2-2, q.25, a.4.

⁹¹ Por. Sth, 2-2, q.25, a.6.

zażywania radości w Nim samym. Ostatni okres należy już do doskonałych, którzy trwają, spoczywają w osiągniętym celu, do którego miłość była skierowana⁹².

Niebiańska miłość jest nieutralna, bo wypełnia wszystkie możliwości duszy rozumnej, to znaczy wszystkie jej poruszenia ukierunkowane są na Boga⁹³. Jest to tam możliwe, ponieważ jako coś odpowiadającego miłości będzie dostępny Bóg poznawalny bezpośrednio. Miłość która zwraca się ku dobru, tam pozna je w swej istocie, to sprawi, że czyny z niej wynikające w wolny sposób nie odwrócą się od niej, i będzie ona nieutralna. Miłość utracona może zostać tylko na ziemi, ponieważ nie wypełnia możliwości swego podmiotu całkowicie. Człowiek na ziemi nie jest w stanie nieustannie być zwróconym ku Stwórcy. Przez to, gdy zwraca się ku czemuś innemu może zdarzyć się coś, co spowoduje jej utratę. Brak bezpośredniego oglądu Boga, a więc i dobra samego w sobie sprawia, że człowieka może skusić coś, co pozoruje tylko dobro, lub co gorsza istnieje możliwość w wolny sposób zwrócenia się ku złu.

Zmniejszanie miłości podobnie jak jej wzrost nie zależy od formy podmiotu jej przyjmującej, lecz zależy od woli Boga, który jest jej dawcą. Miłość nie zanika wraz z zanikiem czynów miłości, pozostaje ona nawet wtedy, pod warunkiem, że na miejsce czynów miłości nie wkroczył grzech. Owocem grzechu jest, bowiem wycofanie Bożej łaski, za czym może iść umniejszenie miłości. Jest to kara będąca następstwem grzechu. Grzech może, więc zasługiwać na umniejszenie miłości, jest to wtedy jego następstwo, kara za popełnienie go, lub też może sprawiać usunięcie miłości poprzez jednoznaczne skierowanie się ku złu.

Przykładem zasługującego i sprawczego usunięcia miłości jest grzech śmiertelny, który nie zmniejsza, lecz niszczy zupełnie miłość w podmiocie, jest on, bowiem czynem całkowicie sprzecznym z miłością, odwraca się on od celu ostatecznego. Każdy pojedynczy grzech śmiertelny stanowi przeszkodę w przyjmowaniu przez duszę łaski od Boga, sam człowiek dobrowolnie wówczas pierwszeństwo daje grzechowi. Zaniedbanie przyjaźni z Bogiem pociąga za sobą utratę sprawności miłości⁹⁴.

Odmienne od śmiertelnego natomiast grzech powszedni, wprowadza nieporządek w środkach do celu ostatecznego, lecz nie powoduje odwrócenia się od niego zupełnie. Nie stanowi więc on powodu usunięcia miłości gdyż kara taka byłaby tu nieodpowiednia względem winy⁹⁵.

⁹² Por. Sth 2-2, q.24, a.9.

⁹³ Por. Sth 2-2, q.24, a.11.

⁹⁴ Por. Sth 2-2, q.24, a.12.

⁹⁵ Por. Sth 2-2, q.24, a.10.

Miłość nie może, więc ulec zmniejszeniu, pośrednim jej zmniejszeniem można tylko nazwać zastój w czynach miłości, polega to jednak wyłącznie na braku jej wzrostu, nie zaś na jej utracie. Miłość nie może ulec zmniejszeniu, może być jedynie usunięta całkowicie ze względu na odwrócenie się od celu ostatecznego, czyli od Boga.

1.4. ODMIANY MIŁOŚCI

Mówiąc o porządku w miłości, należy też przytoczyć jej podział ze względu na sposób odnoszenia się podmiotu do przedmiotu, czyli osoby kochającej do odpowiadającego jej dobra, Akwinata dokonał pod tym względem szczegółowego podziału ich form. Należy tu zaznaczyć, że rozpoczynając wyróżnianie rodzajów miłości, zajmujemy się jednocześnie ich porządkiem, należy tu przypomnieć, że miłość jest pewną przemianą zachodzącą w ludzkim pożądaniu, wywołaną przez przedmiot pożądanego. Jest to miłość zwana przez świętego Tomasz *complacentia* stanowiąca miłość, jako uczucie. Polega ona na upodobaniu sobie pożądanego w danym przedmiocie, jest to bezpośrednio doświadczana zgodność natur, jak gdyby wzajemnego dopełniania się żywego jestestwa i napotkanego przez nie przedmiotu. Uczucie to zmierza do rzeczywistego posiadania przedmiotu pożądanego przez podmiot. Jest to pragnienie zrodzone z miłości, którego kresem jest spoczynek w umiłowanym przedmiocie, radość, zaspokojenie pożądanego⁹⁶. Miłość jest tu zdolnością pożądczą, która polega na zmierzaniu do rzeczy, jako takich i w porządku miłowania, jej miejsce jest wyznaczane przez stosunek do pierwszego początku miłowania, którym jest Bóg⁹⁷. Miłość pożądcza rozpoczyna porządek miłości, tak by przechodząc przez kolejne stopnie zwięźzony on został miłością odnoszącą się wyłącznie do Boga.

Miłość zdąża do celu ostatecznego, pojedyncze czyny zależne są, więc od celu, ku któremu się kierują. W przypadku miłości cel i przyczyna są ze sobą tożsame. Miłość do konkretnych przedmiotów jest, uporządkowana według stosunku do pierwszego początku miłowania, którym jest Bóg. Wszelki porządek zawsze jest, bowiem zależny od swojej przyczyny, od której pochodzi⁹⁸.

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane powyżej, wynika, że w porządku miłości, najbardziej miłowania godnym jest Bóg. Miłość oparta na współudziale w dobru, pierwszorzędnie powinna się odnosić do źródła tego dobra, którym jest właśnie nasz Stwórca.

⁹⁶ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 313.

⁹⁷ Por. Sth 2-2, q.26, a.1.

⁹⁸ Por. Sth 2-2, q.26, a.1.

Nie jest tu przeszkodą w tworzeniu takiej relacji brak widzialnego, to jest zmysłowego kontaktu z Bogiem. Widzialność bytów ułatwia zaistnienie przyjaźni, przez to, że widziany byt łatwiej jest przedstawiany sobie, jako wart miłości, nie znaczy to jednak, że w porządku miłości jest bardziej godnym tego niż byt niewidzialny. Bóg jest najwyższym dobrem i mimo że nie możemy poznać go zmysłowo to On jest bytem najbardziej miłości godnym⁹⁹.

Człowiek o niezspsutej naturze powinien nade wszystko miłować Boga. Żyje on jednak w społeczeństwie, które całe powinno kierować się ku źródłu dobra, tak naturalnego jak i łaski. Z tego powodu, że jest on częścią, bardziej niż dobro własne powinien cenić dobro wspólne. Najbardziej wspólnym dobrem, do wszystkich należącym jest Bóg, to On przecież jest wspólnym i źródłowym początkiem ludzkiej szczęśliwości, w której wszyscy mogą mieć swój udział. Wobec tego jest On miłości godnym bardziej niż sam człowiek dla siebie samego¹⁰⁰.

Jak to zostało już powiedziane, najpierw powinno się miłować Boga, jako podstawę wszelkiego dobra. Dalej miłości godnym jest człowiek ze względu na swą naturę duchową, oraz na trzecim miejscu bliźni z powodu współtowarzyszenia w udziale w Bożej miłości. Człowiek sam siebie powinien bardziej miłować niż bliźniego z tego powodu, że osobisty udział w dobru Bożym, jest większą pobudką do miłości niż współuczestnictwo w nim¹⁰¹.

Porządek miłowania ze względu na rodzaj dobra, ku któremu się kierujemy ma również swoje odwzorowanie w relacjach międzyludzkich. Jedni ludzie powinni być bardziej miłowani niż drudzy, stosownie do tego jak zbliżają się oni do źródła miłości, którym jest Bóg¹⁰².

Każdy czyn miłości powinien być dostosowany do przedmiotu i do spełniającego go podmiotu. Od przedmiotu pochodzi jego gatunek, od podmiotu zaś stopień jego natężenia. Jeśli chodzi o natężenie aktu miłości człowiek miłuje bardziej tych, którzy są mu bliźsi niż tych, którzy są doskonalsi. Jest to stosowne i właściwe by tym, z którymi bardziej jesteśmy związani życzyć bardziej stosownego dobra służącemu ku ich rozwojowi¹⁰³.

Podobnie jak woła ukierunkowana jest na dobro, tak i rodzi się z podążania ku dobru. Podobnie do zróżnicowania pożądań zależnie od dobra, ku któremu się zwraca, i miłość podzielić można tak jak i dobra, do których zmierza. Zróżnicowanie pożądań stanowi

⁹⁹ Por.: Sth 2-2, q.26, a.2.

¹⁰⁰ Por.: Sth 2-2, q.26, a.3.

¹⁰¹ Por.: Sth 2-2, q.26, a.4.

¹⁰² Por.: Sth 2-2, q.26, a.6.

¹⁰³ Por.: Sth 2-2, q.26, a.7.

podstawę do zróżnicowania miłości¹⁰⁴. Miłość jest zawsze podstawą dążenia do celu, stąd zależność podziału miłości od celów wyznaczonych przez pożądanie. Wszędzie gdzie występuje pożądanie jakiegoś dobra, przejawia się miłość, lecz jej natura zmienia się stosownie do natury samego pożądania

Po pierwsze możemy, więc mówić o pożądaniu naturalnym, które Stwórca zapisał w naturze wszystkich bytów, nawet tych, które nieświadomie zmierzają do tego, co dla nich najlepsze, a przez to spełniają swoją ważną rolę w harmonii wszechświata nadaną im wprost przez Boga. Miłość powstała na tym pożądaniu określić należy *amor naturalis*, która skłania każdą rzecz ku temu, co jest dla niej najbardziej właściwe¹⁰⁵. Chodzi tu o byty pozbawione możliwości poznania, a które mimo to mają w sobie zapisany kierunek swych działań¹⁰⁶.

Po drugie wyróżnić należy pożądanie zmysłowe, które jest wpisane w naturę bytu, jednak zależne od poznania. Ten rodzaj pożądania pozostaje podobnie jak pierwsze zdeterminowane i dokonuje się w poznającym bycie z konieczności¹⁰⁷. Kolejnym rodzajem miłości, jest więc *amor sensitivus*, miłość zmysłowa. Jest ona z konieczności zdeterminowana przez przedmiot, a właściwie przez wrażenie zmysłowe. Jest to już rzeczywiste uczucie, nie jest ono jednak jeszcze związane z możliwością wyboru. W postaci zdeterminowanej przez obiekt pożądania, ten rodzaj miłości występuje u zwierząt, u człowieka natomiast jest ona już związana z wolą¹⁰⁸.

Trzecim pożądaniem jest pożądanie zmysłowe poddane rozumowi, władzy namysłu, jest to wola. Nie dokonuje się ona w bycie z konieczności i pozwala na zachowanie autonomii działań. Takim jest pożądanie umysłowe, czyli rozumne, zwane wolą. Na tej podstawie stwierdzamy że kolejnym rodzajem miłości, właściwym już bytom osobowym jest *amor intellectivus*, miłość intelektualna. Jest to upodobanie duszy w jakimś dobru uznanym za takie przez wolny sąd rozumu. Podobnie jak zwierzęta człowiek odczuwa pożądanie zmysłowe, przewyższa je jednak możliwością namysłu nad nimi, wolnym i rozumnym skierowaniem się ku takim lub innym przedmiotom swego upodobania¹⁰⁹. Rozum w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli rozum powszechny spełnia rolę kierowniczą wobec rozumu szczegółowego,

¹⁰⁴ Por. Sth 1-2, q.26, a.1.

¹⁰⁵ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 314.

¹⁰⁶ Por. M. Mróz, *Człowiek otwarty na dobro w Być i miłować*, Toruń 1999, 29.

¹⁰⁷ Por. Sth 1-2, q.26, a.1.

¹⁰⁸ Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 314.

¹⁰⁹ Por. tamże, 314.

czyli władzy osądu myślowego, która bezpośrednio kieruje uczuciowością. U człowieka uczucia i miłość poddane są władzom intelektualnym¹¹⁰.

Połączenie miłości ludzkiej z rozumem i wolą pozwala na kolejne rozróżnienia pomiędzy poszczególnymi jej aspektami. Pierwszym z nich jest miłość *dilectio* w której to zaznaczone zostaje, że byt rozumny może wybrać przedmiot swego pożądanego. Jeśli powodem dla którego skierujemy się ku danemu przedmiotowi będzie jego wielka wartość, swego rodzaju doskonałość, miłość taką zwie się *caritas*¹¹¹. Miłość może być także w końcu stałym usposobieniem duszy, swego rodzaju przyzwyczajeniem wynikającym z długiego jej trwania, taki rodzaj miłości nazywa się przyjaźnią¹¹². Wszystkie te odmiennie nazywane poruszenia duszy są jednak zawsze aspektami jednej miłości.

Ostatnia odmiana miłości, jaka została przedstawiona to przyjaźń. Przyjaźń w nauce świętego Tomasza to nie uczucie, ale cnota. Miłość taka jest miłością skierowaną wprost ku danej osobie i miłująca ją wyłącznie dla niej samej, bowiem miłujący postrzega ją jako miłowania godną. Jest to miłość przyjaźni *amor amicitiae*. Jest to podstawowe z ludzkich rozumień miłości, jest to upodobanie w jakimś dobru tylko dlatego, że jest ono właśnie dobrem. Miłość kieruje się tu ku dobru prawdziwemu, a przez to sama staje się prawdziwą przyjaźnią¹¹³. Przyczyną tej miłości jest podobieństwo bytów pod względem określonych cech. Dwie rzeczy posiadają jakby jedną formę i przez to stanowią jedno, niczym w jednej formie. Uczucie jednego bytu zwraca się ku drugiemu, jako do kogoś, z kim łączy go jedność i dlatego życzy mu dobrze tak jak i sobie¹¹⁴. Istnieje również możliwość miłowania czegoś nie z faktu że jest ono dobrem samo w sobie ale jest dobrem dla mnie, wtedy mówimy o *amor concupiscentiae*. W tej miłości podmiot pożądanego pragnie dobra tylko ze względu na siebie. Przyczyną tej miłości jest podobieństwo bytów. Jedna rzecz ma w możliwości i w pewnej skłonności to, co druga ma w akcie. Możliwość jest tu podobna do aktu, bo sama ma predyspozycje by nim być. Każdy byt pożąda urzeczywistnienia, a gdy to osiągnie cieszy się, o ile jest zdolny do poznania i czucia podobieństwo jest tu przyczyną osiągnięcia dobra na własny użytek¹¹⁵. Jest to miłość mniej doskonała niż przyjaźń. Bliźniego i jego zbawienie człowiek powinien miłować bardziej niż siebie i własne ciało¹¹⁶. Człowiek powinien bardziej

¹¹⁰ Por. M. Mróz, *Człowiek...* dz. cyt., 51.

¹¹¹ Por. Sth 1-2, q.26, a.3.

¹¹² Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 315.

¹¹³ Por. A. Gudaniec, *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza*, w *Ethos*, nr 43, Lublin 1998, 165.

¹¹⁴ Por. Sth 1-2, q.27, a.3.

¹¹⁵ Por. Sth 1-2, q.27, a.3.

¹¹⁶ Por. Sth 2-2, q.26, a.5.

niz siebie miłować przyjaciela, a nade wszystko winien miłować Boga i rozwój przyjaźni z Bogiem powinien być nadrzędny¹¹⁷.

Po omówieniu podziałów w miłości, należy omówić miłość, jako cnotę, która to pojawia się w ostatniej z wyróżnionych w niej form, czyli w przyjaźni. Miłość prowadząca do Boga, upodabnia się do Niego, stara się być jak najbliżej Go i w pewnym sensie może to osiągnąć i wtedy staje się cnotą. Miłość do Boga powinna być przyjaźnią, opartą na wzajemnej łączności człowieka ze Stwórcą. Miłość, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem jest, cnotą, którą święty Tomasz rozumie, jako zasadę działania i postępowania¹¹⁸. Dodatkowo stwierdzić to można na podstawie zgodności czynów miłości z rozumem, oraz na podstawie tego, że czyny wynikające z tej prawdziwej miłości łączącej człowieka z Bogiem są bezwzględnie dobre¹¹⁹.

Jest ona cnotą moralną, dotyczącą działań w stosunku do kogoś innego pod postacią dobrodziejstwa darmo danego. Cnota ta zależna jest od przedmiotu, do którego się odnosi. Przyjaźń cnotliwa wynika z cnoty, a nie jest nią samą. Przyjaźń może być, bowiem niecnotliwa, oparta nie na bezinteresownym dobru drugiej osoby, lecz na przyjemności i pożyteczności własnej. Taką miłość Akwinata określa mianem miłości pożądawczej i przeciwstawia ją miłości przyjacielskiej we właściwym jej znaczeniu. Miłość, którą kochamy coś ze względu na nie samo jest miłością zasadniczą. To zaś, co kochamy ze względu na coś innego jest miłością względną¹²⁰. Miłość natomiast oparta na dobroci Bożej jest cnotą samą w sobie¹²¹.

Cnota miłości za swój przedmiot ma dobro. Jest jedną z trzech osobnych cnót wiary, nadziei i miłości. Ukierunkowana jest ona na dobro boskie, które prowadzi ku wiecznej szczęśliwości.

Mimo swej odrębności od pozostałych cnót, miłość wchodzi w skład definicji każdej z cnót i pozostałe od niej są zależne. Żadna cnota bez miłości istnieć nie może, gdyż ona odnosi się do celu ostatecznego i ukierunkowuje czyny pozostałych cnót¹²². Przedmiotem miłości jest ostateczny cel życia ludzkiego, szczęśliwość wieczna, stąd niejako ma wpływ na cele pośrednie, do których odnoszą się inne cnoty¹²³.

¹¹⁷ Por. Sth 2-2, q.26, a.4.

¹¹⁸ Por. Sth 2-2, q.26, a.2.

¹¹⁹ Por. Sth 2-2, q.23, a.3.

¹²⁰ Por. Sth 2-2, q.26, a.4.

¹²¹ Por. Sth 2-2, q.23, a.3.

¹²² Por. Sth 2-2, q.23, a.7.

¹²³ Por. Sth 2-2, q.23, a.4.

Cnoty dzielimy na teologiczne, których prawidłem jest Bóg, oraz cnoty moralne, które prawo swe czerpią z rozumu. Te, które za swój przedmiot mają Boga, przysposabiają władze człowieka do uczestniczenia w naturze Boga i są one godniejsze od tych opartych na ludzkim intelekcie¹²⁴. Spośród cnót teologicznych pierwszeństwo ma ta, która bardziej ku Bogu prowadzi, czyli właśnie miłość, która za cel ma spocząć w Bogu. Stąd miłość to najgodniejsza z cnót. Godność cnoty jest tu mierzona krańcowością pragnień, jakie wyznacza ona woli i władzom pożądawczym¹²⁵.

Miłość skierowuje wszystkie czyny innych cnót do celu ostatecznego, w ten sposób nadaje formę czynnościom pozostałych cnót. Jest ona przyczyną sprawczą pozostałych cnót¹²⁶.

Na końcu omawiania zagadnienia miłości należy wspomnieć jeszcze o owocach jakie ona może przynieść. Święty Tomasz wyróżnia sześć skutków miłości, mianowicie jedność, zażyłość, zachwyt, gorliwość, doskonałość kochającego lub osłabienie jego oraz wszelkie działanie¹²⁷.

Pierwszy owoc miłości, którym jest jedność wynika z pragnienia przebywania w obecności ukochanego przedmiotu, jako czegoś własnego i analogicznego względem samego podmiotu¹²⁸. Wyrazem tej jedności jest pragnienie bliskości i intymności bycia razem osób wzajem się kochających¹²⁹. Jej efektem jest, więc rzeczywista obecność przedmiotu. Jedność może też przybrać inną postać, zwaną istotnościową, która polega na traktowaniu przedmiotu kochanego, jako drugiego ja, odnosi się to do realnego dbania i do jedności uczuciowej, bez której nie ma miłości. Jedność taka jest skutkiem więzi powstałej między bytami będącymi w relacji miłości¹³⁰.

Drugim skutkiem miłości jest wzajemne przenikanie się, czyli zażyłość. Po pierwsze dotyczyć ono może sfery poznawczej, i następuje wraz z coraz lepszym poznaniem ukochanego, gdy myśli podmiotu coraz bardziej oddane są przedmiotowi kochanemu. Po drugie zażyłość dotyczyć może sfery pożądawczej, gdy podmiot raduje się obecnością osoby kochanej, bądź w przypadku nieobecności dąży ku ukochanemu. Kochający jest w ukochanym inaczej przez miłość pożądawczą, a inaczej przez miłość przyjacielską. Miłość pożądawcza usiłuje osiąść osobę kochaną w sposób doskonały, przenikając niejako do jej

¹²⁴ Por. KKK, 1266.

¹²⁵ Por. Sth 2-2, q.23, a.6.

¹²⁶ Por. Sth 2-2, q.23, a.8.

¹²⁷ Por. M. Mróz, *Człowiek...* dz. cyt., 38.

¹²⁸ Por. Sth 1-2, q.28, a.1.

¹²⁹ Por. M. Mróz, *Człowiek...* dz. cyt., 40.

¹³⁰ Por. Sth 1-2, q.28, a.1.

wnętrza. Natomiast przez miłość przyjacielską kochający jest w ukochanym w tym znaczeniu, że dobro i zło swego przyjaciela uznaje za swoje, a jego wolę za swą własną, tak, że niemal sam w swoim przyjacielu zdaje się odczuwać dobro i cierpieć z nim zło¹³¹. Ukochany pozwala tu kochającemu wniknąć do jego wnętrza.

Kolejnym skutkiem miłości jest zachwyty, który w dziedzinie poznania jest wyjściem poza siebie, jest wyższym rodzajem poznania. W miłości zachwyty wyraża się tu w myśleniu nie o sobie lecz o przedmiocie ukochanym. To może przybierać takiego natężenia, że człowiek zapomina o sobie i wszystkie myśli poświęca komuś drugiemu.

W dziedzinie pożądania natomiast zachwyty widać, gdy pożądanie jego działa na rzecz drugiej osoby, wychodząc niejako z siebie. Kochający można powiedzieć wznosi się ponad siebie w tym, że nie zadawalając się radością z posiadanego dobra, usiłuje cieszyć się czymś, co jest po za nim samym. W miłości przyjacielskiej zaś uczucie zachwyty wychodzi poza siebie, gdyż chce dobra dla przyjaciela i dobro to sprawia starając się i troszcząc się o nie ze względu na ukochaną istotę¹³². Mamy tu do czynienia z wyjściem poza krąg własnego punktu widzenia i egoistycznych odniesień. Przystawienie się na punkt widzenia ukochanego i wczucie się w jego sytuację, wychodząc niejako poza siebie. To prowadzi do dbania o szczęście drugiej osoby¹³³.

Następnym skutkiem miłości jest gorliwość, jest to swego rodzaju skutek natężenia miłości, w wyniku, którego kochający zmierza do usunięcia wszystkiego, co przeciwstawia się tej relacji. Gorliwość inaczej wygląda w miłości pożądawczej i przyjacielskiej. W pierwszej z nich, ten, kto czegoś bardziej pożąda, zwraca się przeciw temu wszystkiemu, co stoi na przeszkodzie osiągnięcia rzeczy ukochanej. W drugim przypadku natomiast, miłość przyjacielska stara się o dobro przyjaciela, a dlatego że jest żarliwa sprawia, że człowiek chce pokonać wszystko, co jest przeciwne z dobrem przyjaciela¹³⁴. Jest to dążenie do usunięcia tego, co stoi na przeszkodzie osiągnąć dobro przez ukochaną osobę¹³⁵.

Piątym owocem miłości jest doskonałość bądź osłabienie kochającego. Miłość jest przystosowaniem władzy pożądawczej ku dobru, o ile jest to przystosowanie do dobra, które odpowiada danej istocie, to ją samą wzmacnia i doskonali. Jeśli jednak miłość jest skierowana do dobra nieodpowiadającemu istocie, to ją osłabia i psuje¹³⁶.

¹³¹ Por. Sth 1-2, q.28, a.2.

¹³² Por. Sth 1-2, q.28, a.3.

¹³³ Por. M. Mróz, *Człowiek...* dz. cyt., 43.

¹³⁴ Por. Sth 1-2, q.28, a.4.

¹³⁵ Por. M. Mróz, *Człowiek...* dz. cyt., 45.

¹³⁶ Por. Sth 1-2, q.28, a.5.

Ostatnim wyróżnionym przez świętego Tomasza skutkiem jest wszelkie działanie. Wynika to z faktu celowości wszystkich działań. Swój cel każdy upatruje w jakimś dobru, do którego poruszany jest przez miłość. Wszelkie ludzkie działanie jest, więc owocem miłości¹³⁷.

Koncepcja miłości świętego Tomasza jest spójną i zwartą myślą, będącą konsekwencją rozumienia ontycznej człowieka. Zależna jest od sposobu pojmowania duszy i jej władz, jako wyniku stwórczego dzieła Boga, które do Niego zmierza. Miłość jawi się tu, jako relacja między bytami osobowymi, jako przejaw dążenia bytu do dobra, podstawowy akt woli nakierowany na dobro, jako cel i motyw ludzkich działań. Jej przyczyną według Doktora anielskiego jest dobro, oparta natomiast jest na samej naturze bytów, możliwa dzięki Duchowi Świętemu i jego woli. Jest zróżnicowana zależnie od dobra, do którego zmierza, dobrze ukierunkowana, można powiedzieć wychowana ku właściwemu dobru prowadzi do szczęścia i spełnienia w Bogu. Jest podstawą wszelkiej ludzkiej działalności i źródłem jego zaspokojenia.

¹³⁷ Por. Sth 1-2, q.28, a.6.

ROZDZIAŁ 2

O MIŁOŚCI U MIECZYŚŁAWA GOGACZA

2.1. METAFIZYKA CZŁOWIEKA

Podobnie jak święty Tomasz z Akwinu, profesor Mieczysław Gogacz patrzy na osobę ludzką w sposób całościowy, wychodząc od badań, kim jest człowiek, jako byt, buduje antropologię, w której swoje miejsce ma również miłość. Z tej przyczyny, charakterystyka samej miłości, podobnie jak w poprzednim rozdziale poprzedzona zostanie refleksją na temat samego człowieka.

2.1.1 O WEWNĘTRZNYCH I ZEWNĘTRZNYCH PRZYCZYNACH BYTU LUDZKIEGO

Rozważanie bytu ludzkiego profesor Gogacz rozpoczyna od stwierdzenia, że aby właściwie zidentyfikować człowieka, jako realnie istniejący, jednostkowy byt duchowo-cielesny, należy posłużyć się metodami wyznaczonymi przez istniejący byt jednostkowy, pozwalającymi go ująć w aspekcie tego, że jest, że istnieje, i tego, czym jest, co stanowi jego istotę. Chodzi tu o ujęcie bytu w jego realności i tożsamości¹³⁸. Jak sam przyznaje najlepsza metoda badania bytu, jako bytu, a więc i człowieka zawiera się w metafizyce tomistycznej. Właśnie, dlatego, że ona identyfikuje byty, jako posiadające w sobie, niezależnie od naszego poznania, wewnętrzne przyczyny właśnie realności i tożsamości. Odwołuje się, więc do myśli Doktora Anielskiego, uważa ją za najlepsze narzędzie badania rzeczywistości i za nią podąża. Drogą do takiej identyfikacji bytu jest realistyczne interpretowanie poznania i ujmowanie bytów, jako nietożsamyh z konstruowaną przez nas wiedzą.

Idąc za świętym Tomaszem, Mieczysław Gogacz podkreśla, że decydującym argumentem w opowiedzeniu się po stronie tomizmu, jest fakt, że w identyfikowaniu bytu najpierw wyodrębnia istnienie, które stanowi wewnątrzbytowy powód jego realności, a później dopiero zwraca się ku istocie, stanowiącej wewnątrzbytowy powód tożsamości¹³⁹. Myślenie to swe źródło posiada w filozofii Arystotelesa, ten jednak pomijał istnienie, dla niego istota była już sama zdolna do konstytuowania się realnego bytu. Tradycja tomistyczna, do której odwołuje się omawiany tutaj myśliciel, jest jakby krok dalej, odróżniając istotę od istnienia daje możliwość spójniejszego spojrzenia na człowieka, wyklucza monizm i pozwala

¹³⁸Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, 6.

¹³⁹ Por. tamże, 6.

na określenie jedności między elementem cielesnym i duchowym w jednym bycie, na wewnętrznej ich spójności, współzależności i niepowtarzalności, nie zaś na ich dowolności.

Warto tutaj zwrócić uwagę na to, że Akwinata podążał za myślą Arystotelesa, rozwijał ją, niewątpliwie wykazując w tym geniusz i ukierunkowanie do odkrycia i opisu w najlepszy możliwy sposób otaczającej nas rzeczywistości. Za świętym Tomaszem podąża Mieczysław Gogacz, chcący dokładnie tego samego, czyli zmierzać ku prawdzie. Punktem wyjścia jego filozofii są jednak nie tylko prace samego Tomasza, ale także te, które powstały w trakcie rozwijania się całej tradycji tomistycznej. Na tej podstawie rozwija ową myśl i związaną z nią metafizykę. Jest to, więc jakby linia, po której rozwój ludzkiej refleksji zmierza w jednym kierunku.

Rozwijając to stanowisko, wyakcentowuje to, co w jego spojrzeniu najbardziej istotne, podkreśla, że ta wewnętrzna spójność bytu jednostkowego jedność istnienia i istoty, która jest możliwa w ujęciu tomistycznym pozwala wyrozumować wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny bytu jednostkowego oraz ujrzeć wyjątkową rolę relacji zachodzących pomiędzy bytami¹⁴⁰.

Przyczyną realności każdego człowieka jest istnienie. Niezależnie od naszego poznania i naszej wiedzy w każdym pojedynczym człowieku jest urealnijające go istnienie, dzięki któremu jest on obecny w zespole bytów rzeczywistych. Dzięki temu otaczający nas ludzie nie są złudzeniami, ani fikcją.

Działania człowieka i jego zachowania są realne tylko wtedy, gdy znajdują się w obrębie zawartego w człowieku istnienia. Jednocześnie jednak są one różne od tego istnienia i od wyznaczającego je podmiotu. Oprócz istnienia, człowieka musi, więc stanowić istota stanowiąca podmiot jego działań¹⁴¹. Człowiek składa się, wobec tego z istnienia, oraz z podmiotu jego działań, którym jest jego istota, różna od istnienia, ale razem z nim współstanowiąca byt ludzki. Istnienie jest w człowieku aktem, istota zaś, jako podmiot działań jest możliwością.

Do istoty człowieka należy możność duchowa, podmiotująca jego myślenie i decyzyjność. Ta możność niematerialna jest podstawą duchowych władz człowieka, takich jak intelekt możliwościowy i wola. Obok możliwości duchowej występuje również możność materialna, będąca podstawą własności fizycznych, tego, że byt widzimy i poznajemy zmysłowo. Ona podmiotuje zmysłowe władze poznawcze¹⁴². Obie te możliwości są aktualizowane przez formę, czyli przez akt, który scalając te możliwości razem z nim stanowi

¹⁴⁰ Por. tamże, 7.

¹⁴¹ Por. tamże, 30.

¹⁴² Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 95.

istotę, urealnioną przez akt istnienia¹⁴³. Możliwości znajdują się w formie i wywołują w niej jej jednostkowość i bytową niepowtarzalność. Forma jest, więc aktem, a przez to przyczyną wewnętrzną człowieka, jako bytu, dzięki któremu możliwość materialna i duchowa są realne w konkretnym istniejącym bycie. Akt istnienia zapoczątkowuje cały obszar bytowy człowieka¹⁴⁴. Istnienie, jako akt urealniający i istota, jako jednostkująca, wyznaczają, tożsamość każdego bytu ludzkiego.

Forma, jako zasada samoorganizacji istoty razem z zaktualizowaną możliwością duchową, jako podstawą jej myślenia i decyzji, oraz z istnieniem urealniającym stanowi duszę¹⁴⁵. W ujęciu genetycznym pierwszy jest akt istnienia, który aktualizuje formę o charakterze możliwości istotowej. Taka forma aktualizuje możliwość duchową i materialną¹⁴⁶. Inaczej mówiąc dusza jest formą która identyfikuje człowieka i jest zarazem towarzyszącą formie możliwością intelektualną będącą podstawą władz duchowych i czynności niematerialnych, takich jak poznanie intelektualne i decyzje¹⁴⁷. Możliwość jest czynnikiem ograniczającym akt. Forma i możliwość są wewnętrznymi przyczynami istoty. Istota i istnienie są zaś wewnętrznymi przyczynami człowieka, jako bytu¹⁴⁸. Istnienie, więc powoduje realność istoty, natomiast istota powoduje w istnieniu jego odrębność, jako wyłącznie istnienia tego oto konkretnego człowieka. Istnienie i istota w bycie ludzkim wzajemnie się warunkują, są one zależne od siebie, jako od przyczyn.

Możliwość materialna wraz z własnościami fizycznymi, będąc ich podmiotem stanowi ciało. Ciało człowieka jest wewnątrz naszej istoty materią i zarazem nie należącym do tej istoty zespołem przypadłości fizycznych, podmiotowanych przez materię. Materia zaś to możliwość, która jako podłoże przypadłości czyni całe ciało strukturą niesamodzielną. Samo w sobie, bez formy ciało jest więc niesamodzielne¹⁴⁹. Realne jest ono tylko wtedy, gdy razem z duszą i poprzez nią zaktualizuje je istnienie. Ciała nie można, więc nazwać substancją. Należy tu jeszcze zaznaczyć, że zarówno fizyczne jak i duchowe własności człowieka są zewnętrzne w stosunku do istoty i mają one charakter przypadłościowy. Wypełniona ilością lub rozciągłością możliwość staje się materią o cechach przestrzenności i gotowości do podmiotowania przypadłości fizycznych. Człowiek jest, więc człowiekiem dzięki temu, że

¹⁴³ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 9.

¹⁴⁴ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 96.

¹⁴⁵ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 32.

¹⁴⁶ Por. tamże, 9.

¹⁴⁷ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 97.

¹⁴⁸ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 31.

¹⁴⁹ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 98.

stanowi go istnienie i istota, w której forma będąca duszą czyni jedność z możności duchowej i materialnej, będących podstawą do podmiotowania przypadłości¹⁵⁰.

Istnienie i istota stanowią razem bytową jedność. Istnienie urealnia istotę, a istota ujednostkawia istnienie. Ta zależność czyni istnienie związanym z istotą i gwarantuje wyjątkowość każdego bytu; to złączenie jest istotne, nie ma w nim dowolności i przypadkowości. Nie wynika ono jednak samo z siebie, musi być wynikiem istnienia przyczyny zewnętrznej, musi ono posiadać, bowiem również przyczynę swej realności¹⁵¹. Każdy byt musi mieć albo przyczynę w innym bycie, albo musi być samoistny. Istnienie, które jest niesamoistne, to znaczy, posiadające przyczynę poza sobą samym, wskazuje na przyczynę Istnienie, które jest samoistne, czyli takie, które w swym istnieniu nie jest zależne od żadnych innych bytów. Istnienie człowieka jest, więc czymś przyczynowanym. Niesamoistne istnienie człowieka, uprzączynowane przez byt pierwszy, zawiera w sobie realną zależność od istnienia samoistnego. Jest istnieniem mającym swą przyczynę, co stanowi zależność od bytu pierwszego w stworzonym przezeń istnieniu. Człowiek jest więc w transcendentalnej relacji zależności od swej przyczyny sprawczej¹⁵². Przyczyną zewnętrzną bytu, jako bytu jawi się tu Istnienie samoistne, ono też jest powodem unikalnego zjednoczenia w bycie istoty i istnienia.

Mieczysław Gogacz wskazując na przyczynę istnienia człowieka poza nim samym, odwołuje się także do świętego Tomasza. Twierdzi za nim, że przyczyną wewnątrzbytowego istnienia musi być coś zewnętrznego, gdyby było inaczej, forma musiałaby być przyczyną zarazem realności i jednocześnie swojej zawartości substancjalnej. Musiałaby być zarazem przyczyną i skutkiem. Zależny od istoty akt istnienia wskazuje na swą przyczynę sprawczą byt zewnętrzny względem niego¹⁵³. Tomasz przyjmuje formę, jako rację tożsamości bytu, odrzuca jednak ją, jako rację tożsamości istoty, gdyż, współstanowiąc istotę, byłaby racją tożsamości siebie¹⁵⁴. Forma stanowi rację tego, że byt jest w tym sensie, że jest aktem, ona powoduje, że byt jest taki a nie inny z faktu konkretnej istoty. Sama jednak też musi mieć przyczynę sprawczą, którą jest Istnienie samoistne. Inaczej sama byłaby przyczyną siebie i jej istnienie byłoby zależne tylko od niej.

Zdaniem Gogacza byt musi mieć jeszcze poza przyczyną sprawczą także przyczyny celowe, które są przyczyną ukomponowania się istoty, jako tożsamościującą byt

¹⁵⁰ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 10.

¹⁵¹ Por. M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991, 38.

¹⁵² Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 34.

¹⁵³ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 78.

¹⁵⁴ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 11.

jednostkowy. Jego zdaniem, bowiem przyczyna sprawcza, która daje początek istnieniu, przez to istnienie sprawia urealnienie i aktualizację bytu i tylko to. Ta przyczyna nie jest w stanie zgodnie z tym, czym jest zróżnicować tej istoty i uczynić ją formą, w której pojawia się rozumność i materialność. Czynią przyczyny celowe, którymi Są byty przygodne, współpracujące z samoistną przyczyną sprawczą przy powstaniu bytu. Istnienie samoistne zapoczątkowuje istnienie, stwarza je, to zaś istnienie aktualizuje istotową możliwość, której ukomponowanie się w istotę człowieka wyznaczają przyczyny celowe¹⁵⁵. Identyfikując zewnętrzne przyczyny człowieka, należy odróżnić przyczyny celowe istoty duszy i istoty ciała. Profesor twierdzi tu, istota otrzymuje od związanego z nią istnienia tylko realność, a jest przecież zróżnicowana, skomponowana. Muszą wobec tego poza samoistnym istnieniem wpływać na człowieka zewnętrzne wobec istoty oraz jej istnienia, osobne przyczyny, powodujące skutek bytowego zróżnicowania istoty. Przyczyny te nie mogą być samoistne, bo taki byt może istnieć tylko jeden. Muszą jednak one być realnie istniejące, zewnętrzne wobec bytu ludzkiego. Przyczyny te powodują istotne, niepowtarzalne ukonstytuowanie się w określonego człowieka, gdy zapoczątkowuje go akt istnienia, stworzony przez byt pierwszy. Przyczyny celowe działają, więc łącznie z przyczyną sprawczą¹⁵⁶. Działanie Boga, jako pierwszej przyczyny sprawczej pod względem przekazywania istnienia nie podważa realności działania przyczyn sprawczych. Absolutnie pierwsza przyczyna sprawcza i przyczyny wtórne harmonizują ze sobą na tej podstawie, że ich funkcja odnosi się do różnych aspektów tego samego skutku. Każdy, bowiem skutek w aspekcie egzystencjalnym jest zależny od Boga, natomiast w aspekcie esencjalnym od przyczyn bezpośrednich¹⁵⁷.

Ciało ludzkie jest zespołem przypadłości fizycznych zapodmiotowanych w materii będącej możliwością. Stanowi, więc ono jedną całość składającą się z materii i przypadłości. Materia jest zależna od formy, która ją aktualizuje dzięki aktowi istnienia. Ciało ludzkie jest współtworzyłem człowieka i staje się realne, choć niesamodzielne, tylko gdy zaktualizuje je istniejąca dusza jako forma. Sama kompozycja przypadłości fizycznych jest jednak powodowana przez przyczyny celowe¹⁵⁸. Są nimi rodzice. W powstaniu człowieka swój udział mają także takie byty przygodne jak tlen, powietrze, ciepło, słońce i woda. Samo poczęcie człowieka, a następnie jego urodzenie jest sprawieniem człowieka przez rodziców. Stworzone istnienie aktualizuje duszę, a ta z kolei materię, panuje ona nad przekazanymi

¹⁵⁵ Por. tamże, 11.

¹⁵⁶ Por. tamże, 35.

¹⁵⁷ Por. H. Nowik, *Tomaszowa argumentacja za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej wobec obserwacyjnych zdań przyczynowych*, w *Studia Philosophiae Christianae* 17(1981)2, 205.

¹⁵⁸ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 98.

przez rodziców tworzywami fizycznymi i umożliwia komponowanie z nich własności fizycznych w taki sposób, że wywołana przez formę obecna w niej materia, podmiotuje w sobie własności typowo ludzkie i przyczynuje powiązania między nimi¹⁵⁹. Możliwość materialna ożywiana przez duszę wytwarza organy, które pozwalają funkcjonować człowiekowi. Ciało ludzkie powstaje, więc w organizmie matki, który jest dla niego źródłem materii, środowiskiem umożliwiającym właściwe ukształtowanie cielesności. Matka jest ludzkim środowiskiem rozwoju duszy i ciała dziecka. Ojciec natomiast dostarcza duszy dziecka niezbędnego tworzywa dla pełnego jego ukształtowania, oraz zapewnia właściwe warunki psychiczne konieczne do rozwoju dziecka w pełnego człowieka. Aby powstający byt był człowiekiem potrzebna jest poza rodzicami jak to już zostało zauważone forma, czyli dusza powstającego człowieka. W swym początku, jak i pierwszych latach życia każdy zależny jest od rodziców, co widoczne jest naocznie w przypadku wszystkich ludzi. Życie psychiczne i to, kim człowiek jest rozwija się w środowisku rodziców i zależne jest od relacji zachodzącej z nimi. Nie ulega, więc wątpliwości, że samo istnienie, jak i zawartość wewnętrzna ludzkiej psychiki potrzebuje rodziców, jako przyczyn celowych¹⁶⁰.

Przy okazji mówienia o ciele ludzkim, należy jeszcze zauważyć, że jest ono podobnie jak dusza urealnione istnieniem, w którym to zaprzyczynowane są przypadłości fizyczne. Jest, więc ono niepowtarzalne i nie stanowi części przyrody. Dodatkowo funkcje i procesy spełniane przez ciała ludzi i zwierząt wydają się podobne, a nawet takie same. Tak jednak jest tylko w porządku poznania, w porządku bytowania są to, bowiem ciała, funkcje i procesy właściwe tylko temu konkretnemu człowiekowi, zwierzęciu czy roślinie. Decyduje o tym istnienie, usamodzielniające człowieka, wyodrębniające go i oddzielające od innych bytów¹⁶¹. Należy tu zaznaczyć, że w tym punkcie Gogacz zgodnie z refleksją św. Tomasza zauważa wyjątkową pozycję bytu ludzkiego w świecie otaczających go stworzeń.

Istota człowieka jest urealniana przez jej własne, obecne w człowieku istnienie, a w swej tożsamości jest wyznaczana przez przyczyny celowe. Wśród przyczyn celowych człowieka, którego istota jest duchowa i rozumna, muszą być samodzielne byty duchowe, jako proporcjonalne do duchowej struktury duszy¹⁶². Dusza jak to już zostało powiedziane jest zaakualizowaną przez akt istnienia formą. W porządku istnienia jest ona samodzielnym bytem rozumnym. Posiada ona możliwość duchową, która jest podstawą działania

¹⁵⁹ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 38.

¹⁶⁰ Por. tamże, 29.

¹⁶¹ Por. tamże, 37.

¹⁶² Por. tamże, 23.

poznawczego i wolitywnego, myślenia i decydowania. Do pełnego istnienia potrzebuje ona ciała, bez niego nie mogłaby pełnić wszystkich swoich funkcji, na przykład bez pośrednictwa zmysłowych władz poznawczych jej intelekt nie jest w stanie poznać otaczających go bytów. Poznanie intelektualne jest poznaniem ludzkim, dokonującym się w człowieku, jako kompozycji duszy i ciała. Substancjalna jedność duszy i ciała konstituuje w pełni byt ludzki. Dusza i ciało są jednym bytem w takim sensie, że ciało zależy w swej realności od duszy, podczas gdy dusza w swym istnieniu nie zależy od ciała, lecz od urealnianego ją istnienia¹⁶³. Dusza w porządku istnienia jest niezależna od ciała, zatem i przyczyny dające mu początek nie mogą dotyczyć duszy.

Przyczyną celową powstania takiej właśnie duszy według Mieczysława Gogacza są przygodne substancje duchowe. Jego zdaniem, bowiem ani ciało ani rodzice nie mogą być przyczyną istotowej kompozycji duszy. Niezależność duszy w jej istnieniu od ciała wymaga, aby jej przyczyna celowa była wyłącznie duchowa. Taka przyczyna celowa musi oddziaływać wyłącznie swą duchową strukturą. W tomistycznie ujętej hierarchii bytów stworzonych tak określonej przyczynie celowej odpowiadają aniołowie. Są to realnie istniejące byty, w swej istocie duchowe, których forma zawiera w sobie możliwość intelektualną, dzięki czemu są rozumne, a z racji powiązania ich istnienia z istotą są to byty przygodne¹⁶⁴. Istotowe ukonstytuowanie się duszy ludzkiej jest powodowane wobec tego przez aniołów. Powodują one proporcjonalną względem tego, czym są budowę dusz ludzkich. Dodatkowo istotę tej duszy muszą one podtrzymywać w jej bytowej kompozycji, gdyż brak tego spowodowałby izolację istoty duszy od ciała. Brak stałego wyznaczenia kierunku konstytuowania się istoty duszy w rozumny byt samodzielny przez przyczyny celowe mógłby spowodować zmianę tego kierunku, co zaowocowałoby zmianą istotową, a więc stanowiłoby zniszczenie duszy¹⁶⁵. Rozwój człowieka przyczynowany przez anioły mógłby być o wiele skuteczniejszy według profesora, gdyby ludzie zechcieli wejść z tymi bytami w relacje osobowe, przyjaźni i miłości.

Zdaniem Mieczysława Gogacza struktura bytowa człowieka wymaga istnienia aniołów, co też profesor traktuje jak dowód ich realnego istnienia, gdyby, bowiem nie istnieli człowiek nie mógłby mieć elementu duchowego w swym bycie¹⁶⁶.

Byty mogą oddziaływać nie siebie wyłącznie tym, czym same są. Podsumowując pierwszą przyczyną sprawczą i zewnętrzną istnienia człowieka jest Bóg, który jest

¹⁶³ Por. tamże, 41.

¹⁶⁴ Por. tamże, 43.

¹⁶⁵ Por. tamże, 44.

¹⁶⁶ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 97.

samoistnym Istnieniem. Zewnętrzną przyczyną celową duszy w istocie człowieka jest anioł. Rozumność i wolność konkretnego bytu ludzkiego ukształtowana zostaje przez takie byty, do których istoty to właśnie należy, czyli przez byty anielskie. Zewnętrznymi przyczynami celowymi ciała są byty zawierające w swej istocie materię czyli rodzice. Oni czynią, więc to swoim człowieczeństwem przez kod genetyczny na ciało, przez organizm matki na ludzki charakter ciała oraz przez swoje osoby na psychikę dziecka. Wewnętrznymi zaś przyczynami są stworzony akt istnienia i istota, którą stanowi dusza i materia¹⁶⁷.

Przedstawiona tu struktura człowieka implikuje rozumność bytu ludzkiego. Możnaść wraz z formą pod wpływem duchowej przyczyny celowej aktualizuje akt istnienia. Jest to wyjątkowy akt istnienia, który w istocie człowieka aktualizuje intelektualność. Czyni on człowieka bytem rozumnym, a także świadomym siebie, gdy intelekt uczyni przedmiotem swego poznania także siebie. Każdy taki byt jest osobą¹⁶⁸. Człowiek w rzeczywistości w której żyje został wyróżniony bytowo, co wyraża się na przykład w zdolności poznania intelektualnego. Człowiek może, więc ujmować prawdę w jej powiązaniu z dobrem, jest, więc w stanie zdobywać mądrość, oraz radować się poznaną prawdą i dobrem, czyli może je kontemplować. Godność ludzka wynika, więc z wewnętrznych pryncypiów oraz mądrości intelektu i kontemplacji¹⁶⁹. Bycie osobą wyróżnia się na tle innych bytów także możliwością wchodzenia z innymi bytami osobowymi w istnieniowe relacje osobowe¹⁷⁰.

2.1.2. MIECZYŚŁAWA GOGACZA ROZUMIENIE RELACJI

Opisana powyżej struktura bytu ludzkiego i wyznaczających ją wewnątrzbytowych i zewnątrzbytowych przyczyn pozwala na dokładne określenie teorii relacji, dzięki którym możliwe jest w koncepcji Mieczysława Gogacza zjawisko miłości u ludzi.

Omawiane relacji należy rozpocząć od tego, co stanowi podstawę mówienia o nich w bycie ludzkim. Same relacje to swego rodzaju działania w grupie przypadłości. Relacje można określić, jako niesamodzielny byt, występujący pomiędzy dwoma niesamodzielnymi pryncypiami lub dwoma samodzielnymi bytami. Jako byt niesamodzielny wspiera się na tych bytach, które łączy¹⁷¹. Są one własnościami bytów, czymś wtórnym, co bytuje, gdy istnieje

¹⁶⁷ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 12.

¹⁶⁸ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 101.

¹⁶⁹ Zob. M. Gogacz, *Ku etyce...* dz. cyt., 175.

¹⁷⁰ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 103.

¹⁷¹ Por. tamże, 58.

już natura bytu. Wewnątrzbytowe przyczyny bytu, mianowicie istota i istnienie są podstawą posiadania przez byt własności. W bycie wyróżniamy, więc własności istnieniowe i istotowe. Pierwsze to realność, jedność, odrębność, prawda i dobro, oraz jak zaznacza profesor niektórzy zaliczają tu także piękno. Własności istotowe natomiast, to w zakresie formy niematerialność, a mówiąc na poziomie duszy jest to wolność i rozumność. Na poziomie materii jest to rozciągłość, wymiary i jakości. Wszystkie te różnorodne własności są podstawą relacji¹⁷². Choć w relację wchodzi cały byt, to jej bezpośrednim podmiotem zawsze jest konkretna własność. Na poziomie istnienia na przykład wzrok stanowi podstawę widzenia, zaś na poziomie istoty realność podmiotuje miłość, prawda wiarę, a dobro nadzieję. W omawianym tu systemie podstawą do mówienia o wszystkich relacjach zawsze jest identyfikacja struktury bytu.

Relacja zawsze wskazuje na podmiot, jako na przyczynę działania, oraz na kres, jako przyczynę odbioru działania. Wyróżnia się jeszcze powód relacji, czyli rację dostateczną przyporządkowania podmiotu do kresu. Sama natura relacji zawsze jest jednak wyznaczana przez własność bytu stanowiącą bezpośredni podmiot działania, oraz jego kres¹⁷³.

Na pokazanej powyżej podstawie wyróżniamy relacje transcendentalne oraz kategoriałne. Pierwsze są wewnątrzbytowe, łączące istnienie i istotę, formę i materię. Relacje transcendentalne są wewnątrzbytowe, zawsze realne, łączące wewnętrzne tworzywa bytu, które stanowią jego pryncypia. Podmiotem tych relacji jest zawsze akt a kresem możność. One powodują strukturalną jedność wewnętrznych przyczyn bytu. Są swego rodzaju skutkiem wywołanym przez akt w możności i przez możność w akcie. Ze strony aktu jest to urealnienie i aktualizowanie możności, a ze strony możności jest to ograniczenie, indywidualizowanie aktu, czyli przypisanie aktu jednej tylko możności razem, z którą współstanowi on byt jednostkowy¹⁷⁴.

Drugi rodzaj tych relacji, kategoriałne, czyli międzybytowe, realne i myślne. Relacja jest myślna, gdy podmiot i kres relacji są myślne, gdy jeden z kresów jest myślny, gdy kresem relacji jest niebyt, lub gdy relacja jest ujęciem realnego podmiotu i kresu jako rodzaju i gatunku. Relacje kategoriałne dzielimy na istnieniowe i istotowe.

Relacje istnieniowe są oparte na własnościach transcendentalnych i nie przysługują wszystkim bytom, na przykład relacja sprawcza przysługuje tylko samoistnemu istnieniu. Te relacje kategoriałne istnieniowe są sprawcze i osobowe.

¹⁷² Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 57.

¹⁷³ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 59.

¹⁷⁴ Por. tamże, 60.

Sprawcze są właśnie stwarzaniem, czyli spowodowaniem istnienia urealnającego istotę. Są one wyjątkowym związkiem samoistnego istnienia z bytem stworzonym. Są one nieobopólne, to znaczy jednokierunkowe. Właściwie jest to jedna relacja zachodząca między istnieniem zapoczątkowanego bytu jednostkowego a istnieniem samoistnym. Ta relacja jest cechą lub skutkiem spowodowanym przez Stwórcę w istnieniu stworzonym.

Natomiast istnieniowe relacje osobowe są obopólne, czyli obukierunkowe. Jedna osoba jest podmiotem tych relacji a druga ich kresem. Przyczynowują je również własności transcendentalne. Polegają te relacje na oddziaływaniu bytów na siebie swą realnością, jednością, odrębnością, prawdą, dobrem i pięknem¹⁷⁵. Osoba swoją własnością transcendentalną oddziałuje na podobną własność drugiej osoby, jest to nadawanie relacji przez jej podmiot. Dzięki temu byty przystosowują się do siebie, upodabniają, wzajemnie się uobecniają. Obecność bytów nie jest tu wyłącznie istnieniem, ale sumą relacji opartych na własnościach transcendentalnych¹⁷⁶. Zdaniem Mieczysława Gogacza oddziaływanie na siebie bytów swoimi transcendentaliami dzieje się niezależnie od poznania i decyzji. Relacje istnieniowe i osobowe wyprzedzają inne relacje, są one pierwsze i podstawowe. Wola jakby zastaje te relacje na granicy bytowego obszaru osoby i skłania do kontaktowania się z spotkanym bytem¹⁷⁷.

Relacje istotowe są oparte na własnościach takich jak na przykład u człowieka intelekt i wola na poziomie duszy, a zmysły wewnętrzne, zewnętrzne, rozciągłość na poziomie ciała. Są to relacje nieobopólne, jednokierunkowe. Gdy ich podmiotem jest intelekt, są poznawcze, czyli zmysłowo umysłowe oraz mistyczne, gdy zaś ich podmiotem jest wola, stanowią decyzje. Gdy za podmiot mają własności fizyczne są na przykład wzrastaniem lub zdrowiem czy mową¹⁷⁸. Można powiedzieć, że są one wpływem bytów stworzonych na byt, który jest w stanie odebrać ten wpływ swoją własnością kategorialną. Wywołują one skutki różne od samych siebie¹⁷⁹. One służą wspieraniu relacji osobowych, same jednak nimi nie są.

¹⁷⁵ Por. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, 42.

¹⁷⁶ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 60.

¹⁷⁷ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 63.

¹⁷⁸ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 61.

¹⁷⁹ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 64.

2.2. O RELACJI MIŁOŚCI

Po omówienia podstaw antropologii Mieczysława Gogacza stosownym jest przejść do głównego zagadnienia dotyczącego miłości. Najpierw omówiona zostanie relacja miłości osobowej, czyli miłość sama w sobie, czym ona jest w rozumieniu profesora. Następnie jej podział i skutki.

2.2.1. O MIŁOŚCI W NIEJ SAMEJ

Na podstawie tego, co zostało zaprezentowane wcześniej, człowiek jawi się, jako osoba, byt cielesno duchowy, jednostkowy, swe człowieczeństwo przejawiający w rozumności i wolności. Jak każdy istniejący byt wyposażony jest we własności transcendentalne i kategoriałne. Pierwsze posiada ze względu na swe istnienie, drugie ze względu na swą istotę.

Ponadto to, co typowo ludzkie, co wynika z godności człowieka to zdolność do tworzenia relacji osobowych. Godność pozwala odkryć w naszym postępowaniu rolę mądrości, kontemplacji i sumienia, jako pryncypiów chroniących i wiążących osoby relacje¹⁸⁰. Jak to już zostało powiedziane dwie osoby powodują powstanie relacji osobowej, kontaktując się swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi. Kontaktowanie się przez istotową możność duchową jest początkiem relacji poznawania i decyzji. Jest ona związana z przypadłościami wyznaczonymi przez możność materialną¹⁸¹. Relacje osobowe powstają, więc gdy dwie osoby kontaktują się swoim istnieniem i własnościami transcendentnymi. Jeśli natomiast relacja polega na kontakcie z intelektem i wolą innych osób, wówczas mówimy o relacji poznawania i decyzji.

Relacje osobowe w swym bytowaniu i powodowanych skutkach są zawsze realne, natomiast relacje poznania i decyzji swym bytowaniem są realne, zaś w swych skutkach są myślnie, czego przykładem może być wiedza, nauka, czy różnego rodzaju teorie, bądź też mogą być one utrwalone w znakach fizycznych, jak to zauważamy w sztuce czy technice¹⁸². Należy jednak tutaj dodać, że w relacjach osobowych istotną rolę odgrywają relacje kategoriałne, czyli poznawania oraz decyzji, wyznaczone przez rozumność i wolność.

¹⁸⁰ Por. M. Gogacz, *Ku etyce...* dz. cyt., 7.

¹⁸¹ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 13.

¹⁸² Por. tamże, 13.

Poznanie i decydowanie wpływają na trwanie skutków relacji osobowych. Z tego też powodu przyczyniają się one do właściwego kształtowania i trwania relacji osobowych, konsekwentnie wpływają na szczęście lub cierpienie danego człowieka¹⁸³. Relacje osobowe i spotkania osób w myśli profesora są potrzebą człowieka równie silną jak potrzeba myślenia, decyzji, wytwarzania teorii i rzeczy¹⁸⁴. Metafizyka człowieka i teoria relacji wskazuje, że typowo ludzkim zadaniem i celem życia, tym, co nadaje mu sensowność jest chronienie trwania relacji osobowych i osób¹⁸⁵.

W koncepcji Mieczysława Gogacza miłość nie jest, emocją ani fizyczną radością, choć mogą one jej towarzyszyć. Nie jest to także psychiczna lub fizyczna radość, mimo że mogą one miłości towarzyszyć. Nie jest ona również zafascynowaniem pięknem, prawdą, dobrem, choć piękno, prawda i dobro mogą ją wspomagać. Na końcu należy też dodać, że nie jest to czysto biologiczny związek, mimo że taki może być jej znakiem. Miłość natomiast wbrew tym pierwszym rozumieniom jest spotkaniem osób w samym ich istnieniu. Oparcie miłości na istnieniu prowadzi do stwierdzenia, że miłość nie może ulec zniszczeniu, to, bowiem pociągałoby za sobą zniszczenie człowieka¹⁸⁶. Zniszczenie miłości jest bowiem zniszczeniem człowieka w jego istnieniu psychicznym a nawet fizycznym. Pozostaje wówczas tylko dusza, całkowicie izolowana, samotna, a ostatecznie nawet potępiona o ile nie uratuje jej miłość Boga¹⁸⁷.

Podmiotem miłości jest wyrażająca istnienie własność realności. Jest można powiedzieć początek miłości, jej kresem jest natomiast realność innej osoby, człowieka lub Boga. Miłość do ludzi sytuuje człowieka w humanizmie, miłość do Boga natomiast w religii. O tych dwu elementach wynikających z miłości powiedziane więcej będzie w paragrafie o skutkach miłości. Poznanie i decyzje podtrzymują w trwaniu relacje wsparte na własnościach przysługujących bytom z faktu ich istnienia, podtrzymują więc w trwaniu także humanizm i religię. Religię w jej trwaniu wspomaga ponadto Bóg, gdyż natura relacji zależy od przyczynujących ją osób. Relacje oparte na własnościach bytów są odniesieniami uobecniającymi. Obecność ma postać tych relacji, jak to zostało już zaznaczone jest ono

¹⁸³ Por. tamże, 16.

¹⁸⁴ Por. M. Gogacz, *Człowiek i wspólnota w „Defensor pacis” Marsyliusza z Padwy*, w *Studia Philosophiae Christianae* 17(1981)2, 65.

¹⁸⁵ Por. M. Gogacz, *Ku etyce...* dz. cyt., 8.

¹⁸⁶ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 16.

¹⁸⁷ Por. M. Gogacz, *Ku etyce...* dz. cyt., 43.

czymś odmiennym od istnienia. Obecność dzięki istnieniu jest spotkaniem osób w relacji miłości, wiary i nadziei, wspartych na rzeczywistości bytu, jego prawdzie i dobru¹⁸⁸.

2.2.2. O PODZIALE RELACJI MIŁOŚCI

Przed omówieniem samego podziału, jaki zachodzi wśród rodzajów osobowej relacji miłości należy zauważyć, że do tych osobowych relacji profesor zalicza również nadzieję i wiarę. Tak więc przed głównym zagadnieniem miłości jeszcze dwa słowa o podstawie mówienia o nadziei i wierze jako relacjach osobowych.

Mieczysław Gogacz relacje osobowe wyróżnia na podstawie tego, czym osoba daną relację wywołuje, czy to swą rzeczywistością, prawdą, czy dobrem. Rozpoczynając od ostatniej, należy powiedzieć, że na podstawie dobra budowana jest relacja nadziei. Dwie osoby wywołujące własnością dobra relację nadziei, są otwarte na siebie, udostępniają to, czym same są wyłącznie dla tej właśnie konkretnej osoby i trwają w nadziei, że to nigdy już się nie zmieni¹⁸⁹. Kolejno na własności prawdy dwie osoby budują relację wiary, czyli wzajemnego otwarcia się na siebie, uwierzenia sobie wprost. Jest to przystosowanie intelektu i woli do drugiej osoby, tak by obie osoby mogły poznawać i trwać w zachwycie prawdy i dobra, którą się obdarowują¹⁹⁰.

Dalej przejść należy do tego, co najbardziej nas interesuje, to jest do miłości. Dwie osoby oddziałując na siebie swą rzeczywistością, wywołują relację życzliwości, akceptacji, czyli inaczej mówiąc miłości. Takie spotkanie wynika z samego istnienia, przez to jest ono całkowicie bezinteresowne¹⁹¹. Taka miłość jest życzliwością dwóch kierujących się ku sobie bytów, nazywa się ją *complacentia*, i polega na wzajemnej akceptacji, współodpowiedniości i współpodobaniu. Gogacz w tej relacji dostrzega kilka odmian powstającej miłości.

Po pierwsze może być to miłość *connaturalitas*, powstającej z powodu zgodności natur. Jest ona realizowana przez wszystkie byty w ich wzajemnej bezkonfliktowej egzystencji.

Po drugie możemy mówić o *concupiscibilitas* czyli spotkaniu wywołanym pięknem, jego percepcją zmysłową i emocjonalną, wywołuje go właściwie wrażliwość na kompozycję i jedność osoby. Jest to rodzaj dążenia do dobra dla mnie, a nie dobra, jako dobra. Jest to

¹⁸⁸ Por. M. Gogacz, *Prawdziwy świat człowieka*, w *Studia Philosophiae Christianae* 19(1983)1, 49.

¹⁸⁹ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 15.

¹⁹⁰ Por. tamże, 14.

¹⁹¹ Por. M. Gogacz, *Ku etyce...* dz. cyt., 41.

pragnienie dobra niezidentyfikowanego intelektualnie. Ten rodzaj miłości chroniony jest przez działania emocjonalne i pożądawcze. Powszechne używanie słowa miłość rozumiejąc je właśnie w ten sposób, co jest wynikiem skupienia się na zmysłowym jej aspekcie¹⁹².

Po trzecie miłość może być *dilectio*, czyli spotkaniem wywołanym poznaniem intelektualnym, identyfikującym dobro jako dobro. Dwie osoby wywołując ten rodzaj miłości w sobie mogą ją przeżywać na sposób samowystarczalności *actus et Artus*, lub na sposób dopełnienia, czyli *actus et potentia*. Pierwszy sposób przeżywania tej miłości to inaczej *amicitia* czyli przyjaźń. Objawiania się ona w radości spotkania i jednocześnie braku smutku przy rozstaniu. Drugi sposób przeżywania tej miłości, czyli dopełnienie przejawia się w okazywanej dobroci trosce względem drugiej osoby. Może ona przybrać postać służenia komuś, wtedy określamy ją *caritas*, lub może być związana z cierpieniem, wówczas przysługuje jej miano *amor*. Znakiem miłości przeżywanej, jako dopełnienie jest radość przy spotkaniu, a smutek przy rozstaniu.

Po czwarte należy jeszcze wyróżnić miłość *dilectio*, ale wywołaną bezpośrednio przez Boga, wtedy to staje się ona miłością *agape*. Ze strony Boga jest ona przyjaźnią, a zarazem pełną dobroci troską o nas, natomiast ze strony człowieka jest ona bolesną tęsknotą, głodem duszy, oczekiwaniem bezpośredniego spotkania w doświadczeniu mistycznym i zbawieniu. Ze strony Boga jest to wobec tego miłość będąca połączeniem *amicitia* i *caritas*, natomiast ze strony człowieka jest to pragnienie spełnienia w swym Stwórcy¹⁹³.

Analiza odmian miłości wskazuje na to, że wymagają one ochrony ze strony ludzkich działań. Same odmiany miłości nie są skutkiem różnych odmian działania, są one skutkiem podmiotu którego dotyczą. Należy to rozumieć w sposób następujący: gdy obejmujemy miłością osobę w ogóle, nasza miłość nie zawsze dotyczy tej oto osoby. Grozi jej wówczas postać swego rodzaju filantropii, czyli troski o ludzi w ogóle, z pominięciem potrzeb konkretnego człowieka. Gdy w tej trosce o człowieka ogarniemy również jego ciało, możemy wtedy mówić o jej postaci *concupiscibilitas*. Gdy obejmujemy miłością również duszę człowieka wówczas przybiera ona już odmianę *dilectio*. Świadczy to o tym, że coraz bardziej szczegółowe odniesienie miłości do człowieka zmienia i poszerza kres relacji. *Dilectio* jest, dlatego typowo ludzką miłością, że ogarnia człowieka, jako duszę i ciało, a zarazem, jako osobę, która konstytuuje istnienie i relacje osobowe chronione właściwą osobie rozumnością i wolnością. Chronienie odmian miłości przez różne odpowiednie ku temu działania jest słuszne, gdyż działania, jako relacje kategoriałne, są właśnie na to by chronić relacje

¹⁹² Por. J. Wszyński *Relacja miłości do siebie*, w *Studia Philosophiae Christianae* 20(1984)2, 240.

¹⁹³ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, w *Studia Philosophiae Christianae* 17(1981)2, 192.

osobowe. Stosownym jest również przypomnieć w tym miejscu, że nie ma osoby bez istnienia, bez intelektu i woli oraz bez powiązań w relacjach osobowych¹⁹⁴. Miłość oraz jej chronienie jawi się tu, jako coś typowego dla człowieka, bez czego nie mógłby on nawet istnieć i funkcjonować.

W tym miejscu właściwe jest również poruszyć problem miłości człowieka do siebie samego. Jak to już zostało powiedziane miłość jest realną osobową relacją, zawsze opartą na dwu realnych podmiotach. Rozważana, jako relacja między dwoma bytami jest ona zapodmiotowana w transcendentalnych własnościach obu tych bytów osobowych. Mówiąc o relacji miłości względem siebie, również należy oprzeć ją na dwu podmiotach. Jeden z tych podmiotów należy sprowadzić do przypadłości. Kresem tej relacji opartej na transcendentalnej własności osoby, jako bytu musi być jego istota.

Takie spojrzenie na miłość wobec siebie samego jest możliwe, gdy zauważymy, że realność istoty, powiązanej z istnieniem, nie jest tym samym, co realność całego bytu, jako istniejącego. Realność jest, bowiem osobnym i zewnętrznym principium istoty. To znaczy, że inne skutki wywołuje realność istoty i realność całej osoby.

Miłość do siebie jest, więc zgodna z definicją miłości, jako relacji opartej na transcendentalnej własności realności dwu osób. Jest ona więc relacją zachodzącą pomiędzy transcendentalną własnością realności osoby, jako bytu a realnością istoty, realnością jako skutkiem związku istoty z istnieniem¹⁹⁵. Miłość do siebie każe spojrzeć na swoją istotę, jako na subzystencję. Ona ujawnia w istocie jej otwarcie na istnienie osoby. To pozwala odkryć miłość do siebie, jako traktowanie siebie, jako człowieka i osobę, którą tak samo jak innych ludzi należy otaczać szacunkiem. Wyraża się to w umożliwieniu samemu sobie korzystania z relacji osobowych wiążących nas z innymi osobami, oraz dbanie o rozwój swojego intelektu i woli w kierunku mądrości i wolności, jako najlepszych warunków sprzyjających trwaniu miłości *dilectio* typowej właśnie dla ludzi¹⁹⁶.

2.2.3. O SKUTKACH RELACJI MIŁOŚCI

Miłość, choć powstaje w wyniku spotkania dwóch bytów osobowych ze względu na samo ich istnienie, w swym trwaniu nie jest bezwarunkowa. Miłość wymaga tego by o nią dbać, o nią samą i o warunki sprzyjające jej rozwojowi. Ona wymaga bezwzględnie istnienia,

¹⁹⁴ Por. J. Wszyński *Relacja...* dz. cyt., 241.

¹⁹⁵ Por. tamże, 240.

¹⁹⁶ Por. tamże, 241.

a więc konsekwentnie dbania o istnienie i życie ludzkie. Wiara, nadzieja i miłość to typowo ludzkie odniesienia do innych bytów, te relacje potrzebują, więc typowo ludzkiego środowiska. To zaś, co jest typowo ludzkie to intelekt i wola, ludzkie relacje potrzebują wychowania ich ku służbie człowiekowi, to jest ku gotowości do kierowania się tym, co dobre, a dla każdego pojedynczego bytu słuszne w jego życiu i każdej poszczególnej jego sytuacji. Taka postawa jest postawą humanizmu, czyli zwrócenia się ku człowiekowi, kształceniu tego, co należy do jego istoty i swego rodzaju nawrócenia, czyli metanoi ku prawdzie swego istnienia.

Bronienie ludzkiego środowiska jest, więc zarazem przyczynianiem się do spotkania ludzi w miłości, wierze i nadziei. Wymaga to zapewnienia każdemu człowiekowi możliwości kształcenia swojej rozumności przez wiedzę, aż do etapu mądrości. Podobnego kształcenia wymaga wola, tak, aby była przysposobiona do wybierania tego, co najlepsze¹⁹⁷. Warto tutaj zwrócić uwagę na to, że same teorie i podręczniki nie kształcą ku temu, co typowo ludzkie, oczywiście są one potrzebne i zbliżają do tego celu, lecz nigdy nie zastąpią prawdziwych nauczycieli. Kształcenie typowo ludzkich relacji, a w tym przede wszystkim miłości, wymaga by nauczyciele byli ludźmi mądrymi we właściwym tego słowa znaczeniu, i aby sami służyli przykładem miłości w odniesieniu do innych ludzi i Boga. Godne uwagi jest stwierdzenie profesora, że świat intelektualistów oraz uczelni będącej społecznością profesorów i studentów nie ma być tylko zgrupowaniem niezależnych od siebie jednostek będących erudytami w jakiejś dziedzinie. Ta społeczność ma się wzajem kształtować nie tylko przekazywaną wiedzą, ale także tworzeniem relacji osobowych i dbaniem o to co w życiu jest typowo ludzkie. Wzajemne poszukiwanie prawdy powinno mieć swój bodziec w relacjach osobowych¹⁹⁸. Taka postawa byłaby niemożliwa bez uprzedniej postawy miłości wobec osób, z którymi dane nam jest prowadzić życie naukowe. Obecność osób dobrych i kochających, żyjących w miłości, tworzy środowisko właściwe rozwojowi postawy humanizmu i usposabia ludzi do wchodzenia w relacje miłości i w nich trwania.

Mówiąc o humanizmie należy zwrócić uwagę, że z postawy chroniącej relacje osobowe wynika jeszcze konieczna troska o drugiego człowieka, tak by być gotowym odwzajemniać relacje innych i wychodzić naprzeciw potrzebom tych, co sami nie są w stanie zapewnić sobie warunków godziwego rozwoju swej osoby. Człowiek potrzebuje i pragnie odwzajemnienia swoich fascynacji, przyjaźni i oddania. Pragnie doznawania wdzięczności, dobroci i miłości. Miłość przejawiająca się w humanizmie jest pełnym czci służeniem

¹⁹⁷ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 18.

¹⁹⁸ Por. tamże, 179.

ludziom. To słuzenie polega na dzieleniu się prawdą, dobrem, przyjaźnią, wdzięcznością, oddaniem. Polega też na dzieleniu się naszymi rzeczami, czasem, wiedzą, tak aby inni ludzie nie byli głodni, bezdomni, chorzy, uwięzieni, zagubieni w podróży, aby nie trwali w niepewności, w swych pytaniach o los, o sens życia. Humanizm wymaga służby ludziom z ciepłością, wyrozumiałością, bez gniewu i uprzedzeń, bez spodziewania się rewanżu, bezinteresownie, aby być z nimi, gdyż są potrzebnym nam domem, miejscem, w którym ujawnia się nasze człowieczeństwo, nasza pozycja i godność osoby ludzkiej¹⁹⁹. Taka postawa wprost wynika z miłości, która jak to już powiedziano jest również służbą drugim osobom, jest ona również wiązaniem się ze wszystkimi osobami, z ludźmi, z aniołami, z Bogiem, więzią, która upodabnia do siebie osoby i powoduje ich współprzeżywanie.

Humanizm jest, więc swego rodzaju działaniem będącym skutkiem miłości mającym na celu obronę miłości, zapewnienie jej odpowiednich warunków do trwania. Samo to działanie Mieczysław Gogacz wiąże z kontemplacją. Jego zdaniem działanie odnoszące nas do innych osób, jest wyznaczone głównie przez kontemplację, ponieważ jest ono determinowane przez nasze poznanie osób w ich istnieniu, prawdzie i dobru oraz w wiążących osoby relacjach miłości, a także wiary i nadziei, które uobecniają ludziom osoby ludzkie, oraz osobę Boga. Aby zaufać osobom, uznać je za dobro dla mnie, trzeba poddać się ich wpływowi, uwalniającemu nas od lęków, niepewności i mylącym informacjom kultury. Żeby to uzyskać, trzeba zdystansować kulturę, zmienić więc myślenie, skierowane głównie do wytworów i oderwane od bytów²⁰⁰. Działanie w tym ujęciu polega na kierowaniu się osiągniętymi przez ludzi cnotami moralnymi, oraz przede wszystkim na swego rodzaju metanoi, czyli zmianie myślenia, uszlachetniającej wolę cnotami, a także na tworzeniu omawianego tu humanizmu. Metanoja wywołana jest miłością, wiarą i nadzieją osób, przez ich istnienie, prawdę, dobro. To powoduje że intelekt i wola swymi działaniami podtrzymują w trwaniu relacje osobowe, a słuzenie tym relacjom jest humanizmem²⁰¹.

To działanie w myśli profesora silnie powiązane z kontemplacją, stanowi pełnię życia intelektualnego i aktywnego człowieka. Jest to swego rodzaju służba ludziom, która potrzebuje do swej realizacji heroizmu, czyli wierności prawdzie i dobru. Konieczna jest przy chęci takiego typowo ludzkiego działania wytrwała praca nad sobą, która polega na pominięciu siebie i na trwałym staniu po stronie ludzi i Boga, po stronie prawdy i dobra, w

¹⁹⁹ Por. M. Gogacz, *Niepełnosprawność*, Warszawa 1991, 93.

²⁰⁰ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 127.

²⁰¹ Por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, 91.

konsekwentnym humanizmie i w stałej metanoi, doskonalącej poznanie i decyzje²⁰². Taka postawa nie byłaby by możliwa bez uprzedniej relacji miłości do samego siebie oraz innych bytów osobowych.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że humanizm i metanoja wzajemnie się dopełniają i potrzebują. Obrona właściwego ludziom środowiska, obrona istnienia, prawdy, dobra, miłości, wiary i nadziei wymaga powodowania metanoi, a metanoja wymaga humanizmu, jako dominowania w kulturze prawdy i dobra. Zarazem humanizm, jako dominująca w kulturze postawa służby człowiekowi, wychowuje intelekt i wolę powodując ich metanoję, która z kolei jest gotowością do kierowania się ku temu, co słuszne i dobre w życiu każdego człowieka ale i społeczeństwa²⁰³. Humanizm i metanoja są więc od siebie zależne i komplementarne wobec siebie

Drugim po humanizmie skutkiem miłości jest religia, mówimy o niej wówczas, gdy relacje osobowe wiążą człowieka z bogiem i zarazem Boga z człowiekiem. Rozważając religię z punktu widzenia człowieka ma ona wymiar humanizmu, gdyż jest niejako chronieniem wszystkich osób włącznie z Bogiem. Wyraża się to w podejmowaniu wobec Boga odniesień przez miłość, wiarę i nadzieję. Religia ujęta natomiast od strony Boga ma wymiar nadprzyrodzony, co należy rozumieć, jako wnoszenie w relacje osobowe treści, będących wewnętrznym życiem samego Boga, przez Niego samego udostępnianych człowiekowi. Religię można więc określić, jako udział człowieka w wewnętrznym życiu Stwórcy²⁰⁴. Religia będąca skutkiem miłości, tak jak miłość charakteryzuje się dwustronnością. Osoba jest podmiotem miłości, gdy kieruje się do drugiej osoby, odbierając tę miłość, jako kres relacji, a ta druga osoba odwzajemniając miłość również staje się jej podmiotem, a kresem staje się osoba, która już odniosła się do nas z miłością. Tak jak miłość budowana jest na tym, co wnoszą w niej dwie osoby, tak też i religia jest wzajemną relacją dwu osób, Boskiej i ludzkiej. To wymaga przystosowania się do siebie tych osób, a z faktu istotnej różnicy pomiędzy człowiekiem a Bogiem, może nastąpić kryzys w przeżywaniu religii przez człowieka²⁰⁵.

Religia jest, więc więzią miłości pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Wiąż ta jest chroniona przez człowieka działaniami mającymi na celu doskonalenie swego życia duchowego. Człowiek podejmuje ze swej strony drogę oczyszczenia czynnego, Bóg pomaga

²⁰² Por. M. Gogacz, *Filozoficzne...* dz. cyt., 93.

²⁰³ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 18.

²⁰⁴ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 108.

²⁰⁵ Zob. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków/Warszawa 1987, 115-120.

mu ze swej strony poprzez oczyszczenie bierne, przez cnoty wlane i dary Ducha Świętego. W więzi religijnej człowiek wnosi to czym jest, co myśli i co wybiera. Jednocześnie też Bóg wnosi to, kim jest, wnosi wewnętrzne życie Trójcy Świętej²⁰⁶.

Działanie, które jest owocem miłości do Boga, a zarazem tym, co tą relację chroni i zachowuje jest modlitwa. Modlitwa jest więzią, sama w sobie jest nawet pewną relacją łączącą człowieka z Bogiem. Modlitwa przejawia naszą aktywność w życiu religijnym, co stanowi przytoczone wcześniej oczyszczenie czynne i przejawia wywołane w nas przez Boga pogłębianie miłości. Znaczy to, że pogłębianie miłości i życia religijnego w człowieku jest zależne od ludzkiej aktywności, ale jest też skutkiem działania w nas Boga. Nasza aktywność, jako jest udostępnianiem Bogu naszej osoby, by on kształtował naszą miłość na miarę swej woli.

Życie religijne, jako relacja miłości, tak jak to było powiedziane przy omawianiu samej tej relacji, oparta jest na samej realności. Z jednej strony wspiera się na samym istnieniu człowieka, z drugiej zaś na samym istnieniu Boga. Człowiek wnosi to czym sam jest, wnosi w tą relację swoje życie, i tak samo Bóg, z tą różnicą, że On wnosi życie nadprzyrodzone, przez co podnosi godność człowieka mogącego w nim uczestniczyć. Jednocześnie jednak przyrodzona treść życia ludzkiego, tak dowartościowana uczestnictwem w życiu swego Stwórcy, musi wzrastać, upodabniać się i dostosowywać do poziomu wyznaczonego przez Boga. Ten etap jest przejmowaniem punktu widzenia Boga, koniecznie musi być w nim obecna miłość względem Niego. Ten etap zwany jest oświeceniem człowieka przez Boga²⁰⁷.

Opisane tu życie religijne przepełnione jest zawsze modlitwą, ona służy upodobnieniu się do Boga, ale też stanowi prośbę o trwanie wiążącej nas z Bogiem miłości. Samej modlitwy uczy nas Bóg, obecny w duszy człowieka. Bóg sprawia, że dostrzegamy jego miłość i tą miłością zaczynamy Go kochać²⁰⁸. Modlitwa, więc ujawnia i uprasza nasze więzi z Bogiem, wynika z relacji miłości i stanowi prośbę o jej pogłębianie. Jest zawarta w niej prośba o trwanie realnych więzów, swego rodzaju zażyłości z Bogiem. Zarazem jest ona znakiem rzeczywistego trwania powiązań człowieka z Bogiem²⁰⁹. Bóg wspomaga naszą miłość i modlitwę, obdarzając nas skupieniem, radością i pokojem. Wspomaga nas także skutkami modlitwy myśnej oraz treścią Ewangelii, która ukazuje nam sensowność i piękno kontaktów z

²⁰⁶ Por. M. Gogacz, *Ku etyce...* dz. cyt., 49.

²⁰⁷ Por. M. Gogacz, *Niepełnosprawność...* dz. cyt., 75.

²⁰⁸ Por. M. Gogacz, *On ma wzrastać*, Warszawa 1975, 49.

²⁰⁹ Por. M. Gogacz, *Modlitwa...* dz. cyt., 6.

Trójcą Świętą. W Chrystusie ukazuje nam wzór życia i szansę utrwalenia w Bogu na zawsze swej miłości. Miłość Boga do nas jest miłością poszukującą dla nas dobra, jest jednak zarazem czymś więcej niż tylko odpowiedniością osób²¹⁰.

Życie religijne, które jest miłością, wiarą i nadzieją jest zdominowane przez miłość. Troska o pogłębianie życia religijnego jest zarazem troską o utrwalenie i pogłębianie miłości. Nie jest to jednak praca, która spoczywa tylko na człowieku, choć człowiek nie może jej oczywiście zaniedbać, ma w niej swój udział także Bóg, który wnosi w naszą miłość stworzoną, swoją nadprzyrodzoną miłość wlaną. Chroni ją ponadto i rozwija darami Ducha Świętego, a głównie darem mądrości²¹¹. Bóg kształtuje nasze życie religijne i naszą modlitwę zgodnie z naszą naturą. W nasze relacje oparte na istnieniowej własności realności, prawdy oraz dobra, a także w relacje oparte na istotowej własności intelektu i woli, wnosi swoją wiarę i nadzieję, dar rozumu i dar rady, oraz wszystkie dary Ducha Świętego, byśmy przez te dary umieli i chcieli odbierać to, co Bóg chce nam dać, co w nas wnosi, a tym przede wszystkim jest utrwalanie i pogłębianie osobowej relacji miłości z Nim. Bóg prowadzi nas do trwałego zjednoczenia ze sobą²¹².

Warto jeszcze zaznaczyć, że miłość Boga do nas ma postać agape, czyli miłości absolutnie bezinteresownej. Bóg nie oczekuje od nas żadnego zadośćuczynienia, a nawet nie może takiego przyjąć, gdyż sam w sobie jest pełnią bytu. My jednak powinniśmy odwzajemniać miłość Bogu, który nam jest wciąż potrzebny, jako uzasadnienie i kres naszej miłości.

Do skutków miłości Mieczysław Gogacz zalicza, więc humanizm i religię. Z jednej strony oba te skutki za swą przyczynę mają miłość, z drugiej jednak służą także jej ochronie. Zwłaszcza w przypadku miłości widać dwuwymiarowość skutku, choć jest ona działaniem człowieka, to bierze w niej swój udział i kształtuje ją także Bóg. Zarówno humanizm jak i religia mają chronić relacje osobowe, mają sprzyjać ich rozwojowi, obie są, bowiem najlepszym środowiskiem do życia osoby i zapewniają możliwość trwania miłości.

Podsumowując rozważania dotyczące koncepcji miłości w refleksji profesora Gogacza, należy stwierdzić, że oparta jest ona na wcześniej podjętym przez niego zagadnieniu antropologii człowieka. Te dwa tematy ściśle się ze sobą łączą i teoria miłości wynika ze sposobu rozumienia człowieka. O miłości można mówić tylko w przypadku osób, bytów rozumnych i wolnych, które są w stanie tworzyć z innymi bytami relacje osobowe

²¹⁰ Por. tamże, 174.

²¹¹ Por. tamże, 171.

²¹² Zob. tamże, 175.

oparte na ich własnościach transcendentalnych. Profesor dużo uwagi poświęca właśnie problemowi relacji i można nawet powiedzieć, że zagadnienie miłości opracowuje na marginesie tego właśnie problemu. Stąd też skutki miłości, na które w swych pracach zwrócił uwagę służą nie tylko miłości, ale ogólnie relacjom osobowym, jako temu, co powinno być typowo ludzkie, służące rozwojowi osoby.

ROZDZIAŁ 3

PORÓWNANIE KONCEPCJI MIŁOŚCI ŚW. TOMASZA Z AKWINU I MIECZYŚŁAWA GOGACZA

3.1. PUNKT WYJŚCIA ROZWAŻAŃ O MIŁOŚCI

W poprzednich dwóch rozdziałach przedstawione zostały dwie koncepcje miłości, pierwsza wypracowana przez świętego Tomasza z Akwinu, oraz druga, zależna od pierwszej autorstwa profesora Mieczysława Gogacza. W poniższym rozdziale zestawienie tych dwóch ujęć służyć ma ukazaniu ich wzajemnej zgodności, bądź też odrębności. Posłużyć ma ono stwierdzeniu, czy myśl Mieczysława Gogacza podążała konsekwentnie za Doktorem Anielskim, czy też scholastyk był tylko podstawą do wypracowania indywidualnego spojrzenia na kwestię miłości.

Przed przejściem do omawiania kolejno podobieństw i różnic w zagadnieniu miłości, warto powiedzieć, że porównanie zostanie sformułowane zgodnie ze schematem pracy w poprzednich rozdziałach. Znaczący to, że najpierw zestawione zostaną punkty wyjścia w tych rozważaniach obu autorów, począwszy od struktury bytu ludzkiego, następnie oparta na tej strukturze koncepcja miłości w swej istocie, i w końcu to co omawiani filozofowie opisali jako jej skutki.

3.1.1. PODSTAWA ANTROPOLOGICZNA TEORII MIŁOŚCI – CZY ANIOŁ JEST PRZYCZYNĄ CELOWĄ CZŁOWIEKA?

Obaj autorzy, koncepcję miłości, jej istotę oraz konsekwencje dla człowieka i środowiska, w którym żyje uzależniają od struktury bytu ludzkiego. Sensowność mówienia o człowieku i podjęcie refleksji filozoficznej nad nim uzależnione jest od rzeczywistości tego bytu. Święty Tomasz taką właśnie podstawę odnajduje w istnieniu, które różne od istoty człowieka podmiotuje jego rzeczywistość²¹³. Jego zdaniem to właśnie dzięki istnieniu możemy zastanawiać się nad każdym bytem, jako nad realnym zespołem treści. Byt, to jest istniejący konkretny i właśnie dlatego że istnieje, budzi naszą miłość lub nienawiść, wchodzi z nami w relacje i wywołuje powstające z nich działania. Mieczysław Gogacz jest tu wiernym uczniem Akwinaty, w swych podstawach refleksji nad człowiekiem również widzi istnienie.

²¹³ Por. M. Krapiec, *Byt i istota*, Lublin 2001, 58.

Dodatkowo jeszcze zaznacza, że szkoła tomistyczna, oparta właśnie na Doktorze Anielskim posługuje się najlepiej sformułowaną metodą ujęcia bytu w jego realności i tożsamości. Jest to możliwe właśnie na poczynionym przez św. Tomasza rozróżnieniu istoty i istnienia, oraz na stwierdzeniu realności bytu właśnie dzięki istnieniu²¹⁴.

Według obydwu myślicieli w człowieku występuje istnienie, które jest aktem, oraz istota, która jest możliwością. Zasadą samoorganizacji bytu ludzkiego, realnego dzięki istnieniu jest forma, rozumiana jako dusza. Dusza aktualizuje byt ludzki, stanowi podstawę władz duchowych i czynności niematerialnych, poznania intelektualnego i decyzji²¹⁵. Św. Tomasz w tym miejscu zaznacza, że dusza jest intelektem²¹⁶. W każdym człowieku tkwi wyłącznie jedna forma substancjalna, jej zawdzięcza to, że jest człowiekiem, bytem żyjącym, ciałem, substancją, to, że ma zmysły i rozumność. Aktualizuje ona zarówno możliwość duchową jak i materialną. Drugim elementem człowieka po duszy jest ciało, które stanowi możliwość materialna wraz z własnościami fizycznymi. Ciało funkcjonuje samodzielnie tylko z formą, czyli właśnie z duszą. Zgodnie obaj autorzy stwierdzają jedność duszy i ciała w człowieku.

Nie ma wątpliwości że w obu koncepcjach człowiek postrzegany jest jako jedność duszy i ciała. Zjednoczenie duszy i ciała nie jest przypadkowe, tylko w tym zjednoczeniu byt taki jest w pełni bytem ludzkim. Dusza aktualizuje ciało, ciało potrzebuje duszy do spełniania ludzkich działań. Dusza spełnia w ciele czynności naturalne, wegetatywne, przy pomocy ciała spełnia naturalne czynności z porządku zmysłowego, a bez pomocy ciała to co właściwe jest dla intelektu²¹⁷. Człowiek jest w pełni człowiekiem dzięki stanowiących go istnieniu i istocie, w której forma będąca duszą czyni jedność z możliwością duchowej i materialnej, będących podstawą podmiotowania przypadłości²¹⁸.

Jedność duszy i ciała jest zarazem sprzężeniem ze sobą władz intelektualnych i zmysłowych, co owocuje tym, że typowo ludzkie działanie do którego zaliczy należy poznanie człowiek spełnia dzięki współpracy tych dwu elementów w sobie. Dzięki zdolności abstrakcji, czyli poznania intelektualnego nabudowanego nad zmysłowym wyróżnia człowieka ponad świat zwierząt.

Typowo ludzkie działanie, które już powiedzieliśmy może by intelektualne i zmysłowe, co stanowi w bycie ludzkim podstawę do wyznaczenia rodzajów pożądania. Niższą władzą pożądawczą jest uczuciowość, wyższą zaś wola. Najszersze rozumienie

²¹⁴ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 6.

²¹⁵ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 97.

²¹⁶ Por. *Contr Gen*, t. II, 59.

²¹⁷ Por. E. Gilson, *Tomizm...* dz. cyt., 236.

²¹⁸ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 10.

pożądania dotyczy nie tylko ludzi, ale i zwierząt, człowiek tym się spośród nich wyróżnia, że sam jest w stanie determinować siebie. Zawdzięcza to woli, która w procesie podejmowania decyzji współpracuje z intelektem. Obecny w myśli Akwinaty prymat intelektu nad wolą, stanowi podstawę spójności tego metafizycznego systemu i broni go przed antropologicznymi wypaczeniami²¹⁹. Dzięki temu człowiek w swoich działaniach może kierować się ku takim lub innym przedmiotom, oraz wybrać środki prowadzące do obranych celów. Pożądanie ściśle powiązane jest u człowieka z rozumem, to tworzy wolę, której zdolność do samo decydowania o sobie odróżnia człowieka od zwierząt niższych²²⁰. Wola jest niczym niezdeterminowana, wolna od jakiegokolwiek konieczności. W naturalny sposób zmierza ona do Dobra i wybiera środki doń prowadzące. Kierując się do dobra ujętego ogólnie wola napotyka i musi wybiera pomiędzy dobrami szczegółowymi, mogącymi zapewnić szczęście doczesne, a pośrednio zmierzające do Dobra ostatecznego²²¹.

Te podstawy antropologiczne, w których omawiani dwaj filozofowie, tak czasowo od siebie odlegli się zgadzają, prowadzą ich do stwierdzenia wyjątkowości człowieka pośród świata zwierząt, ale również w całej hierarchii bytów stworzonych. Święty Tomasz postrzega człowieka na granicy świata zmysłowego i duchowego, w świecie stworzeń umiejscowionego pomiędzy czystymi inteligencjami, to jest aniołami, bytami zmysłowymi nie posługującymi się intelektem. To miejsce zawdzięcza on duszy, która wraz z ciałem stanowi jednolity byt ludzki, który jak to już było zaznaczone tylko przy wykorzystaniu obu władz, i duchowych i cielesnych jest w stanie spełniać właściwe mu działania²²².

Mieczysław Gogacz w pełni potwierdza miejsce człowieka wyznaczone mu przez Akwinatę, jednocześnie jednak wprowadza na tym etapie rozważań własne elementy do rozumienia antropologii. W Bogu, jako stwórcy człowieka postrzega on przyczynę sprawczą, dzięki której byt zaczyna w ogóle istnieć, natomiast w bytach przygodnych, aniołach i ludziach dostrzega przyczyny celowe, które oddziałując tym, czym same są, kształtują byt ludzki i jego istotę²²³. Rodzice stanowią tu przyczynę takiego, a nie innego uformowania ciała i jego przypadłości fizycznych, natomiast aniołowie element duchowy w bycie ludzkim.

Tak jak miejsce człowieka w hierarchii bytów stworzonych jest jednakowo określone u obu omawianych autorów, tak myśl by aniołowie byli przyczynami celowymi człowieka jest już autorskim dodatkiem profesora Gogacza. Wewnątrz systemu wypracowanego przez

²¹⁹ Por. S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, 55.

²²⁰ Por. E. Gilson, *Tomizm...* dz. cyt., 278.

²²¹ Por. Sth I-II, q 12, a 3.

²²² Por. E. Gilson, *Tomizm...* dz. cyt., 222.

²²³ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 11.

tego autora, pomysł ten jest spójny i nie burzy koncepcji rozważań opartych na myśli świętego Tomasza. W ramach założeń przyjętych przez Gogacza myśl o aniołach, jako przyczynach celowych stanowi zarazem filozoficzny dowód na realne istnienie bytów jakimi są inteligencje czyste²²⁴. Tego elementu rozważań nad człowiekiem i podstaw jego zdolności do wchodzenia w relacje osobowe u Doktora Anielskiego odnaleźć nie można i tym przywołania autorzy się różnią.

Wyjawszy ten ostatni element przyczyn bytu ludzkiego omawiani dwaj filozofowie są zgodni, co do jego zależności istnienia od Boga, jego usytuowania w hierarchii poniżej bytów anielskich, oraz co do wewnętrznych pryncypiów bytu. Podstawę, która daje możliwość człowiekowi wchodzić w relację miłości jest osobowość jego bytu, zdolność do myślenia, korzystania z intelektu oraz podejmowania wolnych decyzji, nie tak jak u zwierząt, które wszelkie działania uzależniają od popędów i uczuciowości. Podstawa antropologiczna bytu ludzkiego co kwestii zasadniczych jest więc zgodna w ujęciu świętego Tomasza z Akwinu i Mieczysława Gogacza.

3.1.2. O RELACJACH BYTÓW OSOBOWYCH

Przy każdym punkcie omawiania różnic podobieństw pomiędzy omawianymi filozofami pierwszy przytoczony jest Tomasz, a to ze względu na jego chronologiczne pierwszeństwo, przez które stanowi on podstawę rozważań profesora Gogacza.

Akwinata miłość rozumie, jako przyjaźń opartą na życzliwości, czyli na życzeniu drugiej osobie dobrze ze względu na nią samą. Oznacza to, że miłość wymaga od bytów ustosunkowania się względem samej natury bytu, który miłujemy. Ma, więc ona sens tylko, jeśli dwa byty odnoszą się do swych natur, innymi słowy wymaga ona wzajemności. Miłość jest, więc tu relacją, która zachodzić może pomiędzy bytami osobowymi, kierującymi się ku sobie przez to, że jawią się, jako dobre. Tylko, bowiem byty wyposażone w wolę i rozum mogą kierować się do drugiego bytu ze względu na jego dobro, a nie ze względu na własne dobro. Jeden byt zwraca się do drugiego dzięki woli, która ze swej natury zmierza do dobra²²⁵. Dobro jawi się, więc jako powód zwrócenia się do siebie bytów w miłości, to jest w relacji odniesienia bytów osobowych ze względu na swe natury. Ze względu na to, że najwyższym dobrem jest Bóg podstawową relacją miłości jest miłość właśnie do Niego²²⁶, ale

²²⁴ Por. tamże, 44.

²²⁵ Por. Sth 2-2, q.24, a.1.

²²⁶ Por. Sth 2-2, q.23, a.1.

z faktu, że nie jest on poznawany wprost ludzie zwracają się do innych bytów osobowych, innych ludzi i przez miłość do nich wyrażają, ale i kształtują swoją miłość względem stwórcy.

Mieczysław Gogacz dużo uwagi w swych pracach naukowych poświęcił zagadnieniu relacji osobowych. Jego teoria na ich temat potwierdza to, co sformułował już święty Tomasz, zawiera jednak też elementy, których u niego nie ma. Rozwija on ten temat i wprowadza własne rozwiązania, mające rozwinąć myśl znakomitego scholastyka.

Relację definiuje on, jako byt niesamodzielny, łączący dwa byty i w swym istnieniu wspierający się na istnieniu bytów, które łączy²²⁷. Jego zdaniem podstawą wyróżnienia relacji w bycie są własności istotowe i istnieniowe. Choć w relacje wchodzi zawsze całe byty, a nie ich części, podstawą relacji każdego krotnie są konkretne ich własności²²⁸. Inaczej mówiąc osoba ludzka kontaktując się z innymi ludźmi swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi powoduje istnieniowe relacje osobowe. One zawsze w bytowaniu i powodowanych skutkach są realne. W tak opracowanym przez profesora Gogacza zagadnieniu relacji, miłość jest rozumiana, jako relacja, istnieniowa oparta na własnościach transcendentalnych bytu, jest to relacja osobowa i nie przysługuje ona wszystkim bytom. Jest to relacja dwukierunkowa, to znaczy jedna osoba musi być podmiotem tej relacji a druga jej kresem. Relacja taka powstaje w wyniku oddziaływania własnością transcendentalną jednego bytu na podobną własność drugiego bytu. W przypadku miłości jej podstawą jest wyrażająca istnienie własność realności. Byty oddziałują na siebie swym istnieniem, swą realnością i przez to wywołują w sobie relację życzliwości, akceptacji, czyli właśnie miłości. Jest to wynik w pełni bezinteresownego spotkania wywołanego istnieniem²²⁹. Poznanie i decyzje, które towarzyszą tworzeniu relacji miłości służyć mają jej pogłębianiu i trosce o jej trwanie.

Nie da się zaprzeczyć, że obaj autorzy rozumieją miłość, jako relację osobową, do której zaistnienia konieczne są dwa realnie istniejące byty rozumne i wolne. U świętego Tomasza nie ma jednak nic powiedziane jakoby te relacje miały być oparte na własnościach transcendentalnych, a miłość konkretnie na istnieniu. Takie rozumienie jest zupełnie nowe i nie mógł go Mieczysław Gogacz wyczytać w scholastycznych tekstach. Jest to własny pomysł tego współczesnego filozofa, niewątpliwie oparty na myśli Akwinaty, niezaprzeczający jego rozumieniu, ale wprowadzający nowe rozwiązania. W swoich tekstach profesor zdaje się jednak sugerować, że jego rozwinięcia zawierają się w tekstach Doktora Anielskiego,

²²⁷ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 58.

²²⁸ Por. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 57.

²²⁹ Por. M. Gogacz, *Ku etyce...* dz. cyt., 41.

wskazuje na to powoływanie się na jego autorytet we fragmentach, gdy mówi na przykład właśnie o miłości opartej na istnieniu²³⁰.

3.2. O ROZUMIENIU MIŁOŚCI SAMEJ W SOBIE

Jednoznacznie już zostało stwierdzone, że obaj omawiani filozofowie, miłość rozumieją, jako relacje. Mimo różnic w ujęciu relacji, co do samej relacyjności aktu miłości wątpliwości nie ma. Po wyprowadzeniu tego rozumienia miłości z podstaw antropologicznych, teraz należy porównać to, co obaj autorzy rozumieli jako miłość w sensie właściwym, starając się ująć jej istotę.

3.2.1. DWA CZY JEDNO ROZUMIENIE MIŁOŚCI?

Miłość rozumiana, jako relacja, zachodzi jak to już powiedziane było tylko pomiędzy bytami osobowymi, musi jednak być jakiś czynnik, powód zaistnienia jej pomiędzy konkretnymi bytami. Święty Tomasz twierdzi, że dwa byty kierują się do siebie w postawie życzliwości, a więc miłości dzięki temu, że postrzegają siebie wzajemnie, jako dobre. Dobro jawi się tu, jako właściwa przyczyna miłości, gdyż każdy byt kieruje się ku temu, co dobre, ku temu, co współnaturalne jemu samemu. Dobro powoduje upodobanie i miłość²³¹. Z dóbr szczegółowych, poznawalnych wprost w tym życiu, najszlachetniejsze i odpowiadające naturze człowieka są tylko byty osobowe, tylko inni ludzie. Dlatego właśnie miłość możliwa jest właśnie pomiędzy ludźmi. Oczywiście możliwa jest ona także pomiędzy człowiekiem a aniołami, oraz człowiekiem a Bogiem, tych jednak nie da się poznać wprost²³². Podsumowując, według Doktora Anielskiego ludzie popychani są ku sobie, ku miłości dzięki temu, że jawią się, jako dobro.

Odmienne zagadnienie powodu zaistnienia relacji miłości postrzega Mieczysław Gogacz. Jego zdaniem poznając byty, wchodzimy z nimi w relację, w której one na nas oddziałują swym istnieniem i jego przejawami. I na podstawie tych przejawów istnienia budowane są relacje istnieniowe w, a w tym także i miłość²³³. Powodem miłości w tym ujęciu jawi się własność realności bytu osobowego, byty oddziałując na siebie bezpośrednio swym

²³⁰ Zob. tamże, 41.

²³¹ Por. Sth 1-2, q.27, a. 1.

²³² Zob. Sth 2-2, q.23, a.1.

²³³ Por. M. Gogacz, *Elementarz...* dz. cyt., 8.

istnieniem, swymi przejawami realności przyczynują relację miłości. Jest, więc ona tworzona na podstawie realności dwu bytów²³⁴. Tak jak u świętego Tomasza poznanie drugiego bytu, jako dobro powodowało miłość, tak u profesora Gogacza poznanie spełnia rolę wyłącznie wspomagającą miłość, pomaga ono trwać tej relacji. Ono wspomaga i chroni miłość. Przyczyna miłości u obu myślicieli rozumiana jest odmiennie.

Dodatkowo należy zauważyć, że święty Tomasz, istotną przyczynę miłości dostrzega również w czynniku nadprzyrodzonym, w trzeciej Osobie Boskiej, czyli w Duchu Świętym²³⁵. Opiera, więc ją nie na tym, co doczesne, lecz ponadnaturalne, człowiek jest z urodzenia zdolny do miłowania, ale miłość musi pochodzić od przyczyny zewnętrznej. Święty Tomasz doprecyzowuje, że miłość nie jest samym Duchem Świętym, że człowiek nie jest przez miłość uprzedmiotowiony, wszelkie jego strukturalne własności nie są zaburzone, zdolność do namysłu i wolna wola są nadal autonomiczne, a mimo to źródłem miłości jest sam Bóg. Człowiek zawsze pozostaje podmiotem swoich działań i akt miłości musi być aktem ludzkiej woli²³⁶. Stwórca do miłości nie przymusza, stwarza jednak ku temu dogodne warunki. Każdy akt ludzkiej miłości wynika z nieprzymuszonej woli poruszonej z zewnątrz przez Ducha Świętego. Miłość w ujęciu świętego Tomasza jawi się, więc jako podstawowa relacja z którą odnosić należy się do Boga, miłość od Niego pochodzi i do Niego powinna nas kierować.

Zagadnienie pochodzenia miłości od Trzeciej Osoby Boskiej, zajmujące sporo miejsca w pismach poświęconych tej relacji u Doktora Anielskiego, w refleksji Mieczysława Gogacza jest nieobecne. Nie znaczy to, że dwudziestowieczny profesor nie dostrzegał potrzeby odniesienia miłości do Stwórcy, wprost odwrotnie, postrzegał ten element rozważań, jako istotny, poświęcił mu wiele uwagi, lecz nadał mu w swym systemie inne miejsce²³⁷. Opisał on, bowiem ten problem mówiąc o humanizmie i religii, które wynikają z relacji osobowych, można, więc powiedzieć, że zajął się tym zagadnieniem jako skutkiem istniejących relacji osobowych. Zastanawiając się nad przyczyną relacji osobowych, swe badania prowadził na płaszczyźnie czysto antropologicznej, brak w tym miejscu ujęcia tematu pochodzenia miłości od Boga jest wynikiem obranej metody, nie zaś merytorycznym pominięciem tematu. Nie można, więc tego elementu postrzegać jako różnicy w oddalającej myśl Gogacza od swego średniowiecznego mistrza, lecz jedynie jako różnicę w ujęciu tematu, która nie jest

²³⁴ Por. tamże, 103.

²³⁵ Por. Sth 2-2, q.24, a.2.

²³⁶ Por. De caritate, a.1.

²³⁷ Zob. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 18.

równoważna z nie uznawaniem tego rozwiązania. Świadczyć o tym mogą dodatkowo teksty nie filozoficzne tego autora, gdzie ewidentnie rozumie on miłość, jako od Boga pochodzącą i ku Niemu się kierującą²³⁸.

Można, więc dostrzec różnice w akcentach, w rozumieniu miłości jako relacji oraz jej źródła jako człowieka rozumnego i wolnego. Co do samej istoty zagadnienia obaj autorzy pozostają zgodni i nie przeczą sobie wzajemnie.

3.2.2. O PODZIALE MIŁOŚCI

Zajmując się podziałem, jaki zachodzi wewnątrz relacji miłości, święty Tomasz wyróżnia najpierw możliwość wzrostu i zmniejszania się miłości. Wzrasta ona, gdy człowiek walczy z grzechem, eliminuje go ze swego życia, a w jego miejsce wprowadza postępowanie w dobro. Spełnieniem tego wzrostu miłości jest trwanie w Bogu, ostatecznym celu wszystkich aktów miłości²³⁹. Zmniejszanie miłości to według Akwinaty wynik naszego grzechu, który owocuje cofnięciem Bożej łaski, a konsekwentnie także i miłości. Zmniejszanie miłości jest, więc albo zastój w jej rozwoju z powodu zaniedbań podmiotu, lub krańcowe rozwiązanie, czyli jej utrata, odebranie jej przez Stwórcę z powodu grzechu. Wzrost i zmniejszanie miłości są konsekwencją ludzkich działań, w odpowiedzi, na które bezpośrednio Bóg przynajmniej nam lub odbiera dar miłości.

Mieczysław Gogacz omawiając rodzaje miłości czyni to wychodząc od tematu relacji osobowych i nie ujmując w tym problemu wzrostu i zmniejszania miłości w życiu człowieka.

Podstawą mówienia o rodzajach miłości jest sposób odnoszenia się podmiotu do przedmiotu, czyli osoby kochającej do osoby kochanej. Rodzaje miłości to w systemie Doktora Anielskiego nie tylko podział dokonany na potrzeby wykładu by lepiej zrozumieć istotę miłości, ale podział odzwierciedlający rzeczywisty porządek miłości, wyznaczający kierunek działań, który od Boga pochodzi i ostatecznie do Niego tylko prowadzi²⁴⁰.

W porządku miłości najbardziej miłości godzien jest Bóg, to Jego winniśmy przede wszystkim pożądać, do Niego zmierzać i o udział w Jego dobru zabiegać. W dalszej kolejności dopiero miłości godne są inne byty duchowe jak aniołowie, następnie dopiero ludzie, zależnie od tego jak zbliżają się do Stwórcy²⁴¹. Cały porządek i podział miłości

²³⁸ Zob. M. Gogacz, *On...* dz. cyt., 42.

²³⁹ Por. Sth 2-2, q.24, a.9.

²⁴⁰ Por. Sth 2-2, q.26, a.1.

²⁴¹ Por. Sth 2-2, q.26, a.6.

zależny jest, więc od Boga, to On jest wyznacznikiem wszystkiego, co da się o miłości powiedzieć.

Święty Tomasz zauważa w tym porządku, że człowiek ponad dobro własne powinien cenić dobro wspólne, gdyż najbardziej wspólnym dobrem jest Bóg, co stanowi podłoże do tego by cała wspólnota zmierzała do Boga. W tym systemie człowiek godzien jest miłości z powodu swej duchowej natury, której jest posiadaczem i z tego powodu najpierw sam człowiek siebie winien miłować niż bliźniego, choć i jemu miłość się należy w następnej kolejności. Wynika to z faktu, że wyższym dobrem jest osobiste uczestnictwo w dobru Bożym, niż współuczestnictwo z innymi²⁴².

Ten sam problem, miłości człowieka do siebie samego profesor Gogacz ujął od czysto antropologicznej strony. Miłość człowieka do siebie jest u niego relacją pomiędzy transcendentálną własnością realności osoby, jako bytu, a realnością istoty. Miłość do siebie jest jak najślusznieszym odniesieniem do siebie wynikającym realności każdego człowieka, będącej skutkiem związku istoty z istnieniem²⁴³. Obaj autorzy mają takie samo spojrzenie na problem miłości do siebie, inaczej go jednak argumentują, od innych przesłanek wychodzą, przy czym nie popadają w sprzeczność. Dalej stosownym jest dokładniej przyjrzeć się jak obaj ujęli oni podział zachodzący wewnątrz relacji miłości.

Szczegółowo omówiony podział w ujęciu świętego Tomasza przedstawiony został w pierwszym rozdziale, a według profesora Gogacza w drugim. W tym miejscu wobec tego ukazane zostaną tylko schematy tych ujęć, tak by widoczne stały się podobieństwa i różnice między nimi.

Zgodnie z tym, co już omówione zostało wcześniej, miłość u ludzi jest sensowna tylko gdy jest powiązana z wolą i rozumem, zgodnie z tym ludzka miłość jest osobowa i Tomasz określa ją jako *amor intellectivus*, jako miłość intelektualną. Podział rozpoczyna się od wyróżnienia *complacentia*, czyli miłości rozumianej, jako uczucie, jako przemiany zachodzącej w ludzkim pożądaniu wywołanej przez przedmiot pożądanego²⁴⁴. Miłość *connaturalitas* to miłość wynikająca z dążenia do dobra w sposób naturalny odpowiadający podmiotowi. Dzięki intelektualności ludzkiej miłości dalej możemy rozróżnić *dilectio*, czyli rozumne skierowanie się do jakiegoś dobra. Dalej *caritas*, czyli miłość spowodowaną doskonałością przedmiotu, do którego się zwraca podmiot. Następnie przyjaźń *amicitiae*,

²⁴² Por. Sth 2-2, q.26, a.4.

²⁴³ Por. J. Wyszyński *Relacja...* dz. cyt., 240.

²⁴⁴ Por. E. Gilson, *Tomizm...* dz. cyt., 313.

czyli skierowanie się do osoby kochanej tylko dla niej samej. Odwrotnością tej ostatniej, a więc miłością ze względu na samego siebie jest *concupiscentiae*.

Przedstawiony powyżej podział dokonany przez świętego Tomasza z Akwinu został wcielony również do rozważań o miłości u Mieczysława Gogacza. To, co zmienia on we wcześniejszym ujęciu to miłość *caritas* i *amor* czyli miłość oblubieńczą, umieszcza w przyjaźni²⁴⁵, co nie jest zaznaczone w tekstach św. Tomasza, który *caritas* w podziale miłości wymienia przed omówieniem przyjaźni²⁴⁶.

Mówiąc o przyjaźni święty Tomasz twierdzi, że jest ona cnotą i że to powinna być podstawą naszej relacji z Bogiem. Miłość do Boga powinna być przyjaźnią, łącznością z Nim prowadzącą do zjednoczenia i wyznacznikiem ludzkich działań²⁴⁷. Przyjaźń jest cnotliwa, gdy jest oparta na bezinteresownym dobru drugiej osoby, miłość do Boga ma, więc być kochaniem Go ze względu na Niego samego.

Podjmując ten temat profesor Gogacz twierdzi zaś, że miłość *dilectio* wywołana wprost przez Boga jest *agape*, która to ze strony Boga jest przyjaźnią i zarazem troską, zaś ze strony człowieka jest ona oczekiwaniem i tęsknotą. Ze strony Boga jest, więc to *amicitiae* i *caritas*, a ze strony człowieka jest to przyjaźń będąca pragnieniem spełnienia w swym Stwórcy. Gogacz wprowadza, więc w wy tłumaczeniu miłości Boga połączenie dwóch wcześniej opisanych rodzajów miłości, nie ma tego zapisanego w rozważaniach wybitnego scholastyka, jednak nie pozostaje to z nim sprzeczne. Po raz kolejny należy stwierdzić, że polski filozof w swej refleksji rozwija to, co zostawił Akwinata, nie przeczy mu a jedynie w pewnych elementach delikatnie zmienia, jak w przypadku rozumienia przyjaźni. Mimo to pozostaje on wiernym uczniem swego średniowiecznego mistrza.

3.3. O SKUTKACH MIŁOŚCI

W dokonanym do tej pory porównaniu, da się zauważyć, że święty Tomasz wiele zagadnień związanych z miłością opisuje szerzej niż Mieczysław Gogacz, który wychodząc od antropologicznej podstawy, rozwiązuje problemy wyłącznie filozoficznie, bez teologicznych odniesień, a metoda, którą się posługuje służy krótkim i syntetycznym sformułowaniom. Ta sytuacja wygląda odmiennie przy omawianiu skutków miłości, której

²⁴⁵ Zob. M. Gogacz, *Ku etyce...* dz. cyt., 41.

²⁴⁶ Zob. E. Gilson, *Tomizm...* dz. cyt., 315.

²⁴⁷ Por. Sth 1-2, q.26, a.4.

współczesny filozof poświęca więcej miejsca niż Akwinata i skłania się ku refleksjom wybiegającym poza ściśle filozoficzne ujęcie.

Święty Tomasz wyróżnia sześć skutków miłości²⁴⁸. Po pierwsze mówi o jedności, czyli pragnieniu przebywania w jedności z ukochanym przez podmiot przedmiotem, dalej mówi o wzajemnym przenikaniu, to znaczy dogłębnym poznaniu osób się kochających i towarzyszącej im radości z wspólnego współprzeżywania. Następnie wymienia zachwyt, czyli na tyle dogłębne poznanie, że podmiot jest w stanie zapomnieć o sobie na rzecz kochanego. Kolejnym skutkiem jest gorliwość, czyli działanie najpierw na korzyść ukochanego, a dopiero potem dla siebie samego. Następnie mówi o doskonałości lub osłabieniu miłości, zależnie od tego czy ukochane dobro odpowiada naturze kochającego. Ostatnim owocem miłości jest wszelkie działanie, gdyż każde upodobanie w jakimś dobru implikuje działania których celem jest to właśnie dobro. W tych sześciu punktach Tomasz z Akwinu zamyka skutki wpływające z relacji miłości.

Skutki miłości o których mówi Mieczysław Gogacz, wynikają z tej samej podstawy antropologicznej i z prawie takiego samego ujęcia istoty miłości, to co różni to rozumienie tylko relacji osobowych, którym to przytoczony profesor przypisywał znacznie donioślejszą rolę niż Doktor Anielski. Stąd też owoce miłości akcentują bardziej rolę ochrony relacji osobowych. Miłość, aby mogła trwać i się doskonalić wymaga dbania o istnienie i o życie ludzkie. Relacje osobowe w ogóle, a w tym także i miłość to typowo ludzkie odniesienia się do siebie osób, dlatego wymagają one ochrony osób i typowego dla człowieka środowiska. Taką postawą i zarazem pierwszy skutek miłości profesor określa mianem humanizmu²⁴⁹.

Postawa humanizmu sprowadza się do kształcenia i kierowania rozwojem intelektu oraz woli ludzi tak, by byli przystosowani do wybierania tego, co najlepsze, do kierowania się ku prawdzie i doceniania wartości osoby, jako takiej. Taka postawa wynika z miłości i potrzebuje miłości do rozwoju ludzi i tworzenia między nimi wspólnot, które są przecież typowo ludzkim środowiskiem, najlepszym przykładem jest tu rodzina.

Można w tym miejscu powiedzieć, że koncepcja humanizmu, jako skutku miłości zakłada miłość u swych podstaw, ale też i w punkcie dojścia owocuje dbaniem i pomnożeniem miłości, stanowi pewne koło, które nieustannie powinno się powiększać.

Na podstawie wcześniejszego omówienia miłości u Gogacza, wiemy jednak, że jest to typowa relacja nie tylko do ludzi, ale również i Boga, stąd kolejnym skutkiem, a zarazem sposobem ochrony tej relacji jest religia. Jest ona podobnie jak humanizm ochroną osób, tym

²⁴⁸ Zob. M. Mróz, *Człowiek...* dz. cyt., 38.

²⁴⁹ Zob. M. Gogacz, *Człowiek...* dz. cyt., 18.

się jednak od humanizmu różni, że zalicza do tych osób także Boga. Od strony Stwórcy polega ona natomiast na wnoszeniu w relacje osobowe treści nadprzyrodzonej pochodzącej z wewnętrznego życia Boga. Religia jako osobista relacja do Boga, za początek tej relacji ma człowieka, a swój kres w Bogu. Polega ona na przystosowaniu osoby ludzkiej do osoby boskiej, służy temu kształcenie w sobie cnót, takiego formowania swych działań i decyzji by nieustannie były nakierowane na dobro. Następnie wyraża się ona także w modlitwie, która utrwała te relacje, pomaga przejmować punkt widzenia Boga, ona ujawnia i uprasza powiększanie więzi z Bogiem. Podobnie jak w humanizmie religia zakłada miłość do Boga i służy jej rozrastaniu się i utwierdzaniu człowieka w tym, co właściwe i najlepsze dla relacji osobowych i miłości.

Humanizm, jako postawa służąca ochronie relacji osobowych, wynikająca z miłości zawiera w sobie odniesienie ludzi do siebie w jedność, zażyłość, zachwycie, gorliwość, implikuje ona działanie mające na celu dobro osób, i zakłada jej rozwój lub osłabienie zależnie od doboru odpowiedniości dobra. Podobnie z religią, te same skutki zawierają się w relacji łączącej ludzi z Bogiem. Różnice w ujęciu skutków miłości pomiędzy Tomaszem z Akwinu a Mieczysławem Gogaczem wynikają z różnicy położenia akcentu. Pierwszy koncentruje się na skutkach odnoszących się bezpośrednio do dwu kresów relacji, albo dwóch ludzi, albo człowieka i Boga, co nie wyklucza powszechności tych skutków. Drugi natomiast skupia się na tym, co ma służyć dobru relacji osobowych i ich rozwojowi, i podkreśla w tym to, co typowo ludzkie, powszechne i służyć ma tak konkretnym istniejącym relacjom, jak i ogólnie całemu ludzkiemu stanowi. Pierwszy akcentuje skutki wewnątrz poszczególnych relacji, drugi to, co powszechne i ogólne.

ZAKOŃCZENIE

Omawiane dwie koncepcje miłości, powstały w dwóch różnych epokach, dzieli je siedemset lat różnicy, jeśli chodzi o czas powstania. Ludzka refleksja jednak, zwłaszcza ta utrwalona w książkach i poświęconych jej komentarzach zawsze może podlegać badaniom i dalszemu zgłębianiu tematu. Taką właśnie możliwość wykorzystał w swej pracy naukowej profesor Mieczysław Gogacz. Jako badacz tekstów świętego Tomasza z Akwinu chciał on pozostać jego wiernym uczniem i uprawiać jak to już wcześniej zostało wyjaśnione tomizm konsekwentny. Pierwsze dwa rozdziały miały na celu przedstawić refleksję najpierw Doktora Anielskiego, a następnie Mieczysława Gogacza, w tym celu, by w trzecim rozdziale dokonać ich porównania, i ostatecznie odpowiedzieć czy polski filozof był konsekwentny wobec swego scholastycznego mistrza.

Podsumowując porównanie, któremu służyć ma niniejsza praca, należy stwierdzić, że omawiani autorzy wychodzą od takiego samego rozumienia bytu ludzkiego. Podstawy antropologiczne, z których wyprowadzają koncepcję miłości są takie same. Jedyne, czym w tym miejscu się różnią to rola aniołów. Mieczysław Gogacz wprowadza tu rozumienie aniołów, jako przyczyn celowych bytu ludzkiego, tego elementu antropologii nie ma u scholastycznego mistrza. Obaj autorzy miłość rozumieją, jako relację osobową, przy czym współczesny myśliciel rozumie miłość, jako relację opartą na transcendentnej własności bytu, jaką jest realność. Jest to kolejna myśl autorska profesora, której nie wyczytał u Doktora Anielskiego. Kolejną różnicę, jaką można zauważyć to dużo uwagi poświęcone nadprzyrodzonemu źródłu miłości, jakim jest Duch Święty w pismach Tomasza, i brak tego zagadnienia w tekstach profesora Gogacza. To jednak wynika z faktu, że profesor pisząc o miłości pisał podręcznik filozofii, stąd brak w tym opisie rozwinięć teologicznych. Jest więc to różnica wynikająca z przyjętej metody pracy. Dokonując podziału stopni i rodzajów miłości profesor Gogacz nie zajął się w przeciwieństwie do Tomasza z Akwinu zagadnieniem zwiększania się i zmniejszania miłości. Przy omawianiu poszczególnych jej rodzajów miłość *caritas* i *amor* umieścił w *amicitiae*, wprowadzając własny porządek, którego u Tomasza nie ma, zważywszy jednak, że rodzaje stanowią tę samą miłość, nie jest to różnica istotna, i nie burzy ona porządku zapisanego już w średniowieczu. Podobnie i z opisem skutków miłości, różnią się one ujęciem, nie przecząc sobie.

Spośród wymienionych powyżej różnic najistotniejszą jest różnica w rozumieniu relacji osobowych. Ten element rozważań Mieczysława Gogacza jest głównym odejściem od myśli Tomasza z Akwinu. Nie burzy to rozumienia, które ostatecznie w obu tych refleksjach

jest spójne, wprowadza jednak inne akcenty, zaznaczone w poprzednich częściach tego rozdziału przy opisie istoty i skutków miłości. Profesor Gogacz pozostał wiernym uczniem Tomasza, z tym zaznaczeniem, że tam gdzie dostrzegł swoim zdaniem lepsze rozwiązania, jak przy problemie relacji osobowych zapisał je i wprowadził w system oparty na myśli Doktora Anielskiego i niepozostający z nim w sprzeczności.

Mieczysław Gogacz zajmując się tematem miłości, pozostał wiernym i konsekwentnym uczniem Tomasza z Akwinu, mimo własnych rozważań które wprowadził do wcześniejszego ujęcia, nie zmienił go, nie negował rozumienia Doktora Anielskiego, a jedynie pogłębił je i tam gdzie uznał to za konieczne rozwinął myśl. Należy więc stwierdzić że Mieczysław Gogacz zgodnie ze swym zamierzeniem uprawiał tomizm konsekwentny, nie tylko starał się czytelnikom przybliżyć myśl średniowiecznego mistrza, ale rozwijał ją i pogłębiał w swych pracach filozoficznych.

BIBLIOGRAFIA

1. DOKUMENTY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

2. LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, Warszawa 1982.

Gogacz Mieczysław, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.

Gogacz Mieczysław, *Człowiek i jego relacje*, w *Studia Philosophiae Christianae* 17(1981)2, 186-198.

Gogacz Mieczysław, *Człowiek i wspólnota w „Defensor pacis” Marsyliusza z Padwy*, w *Studia Philosophiae Christianae* 17(1981)2, 57-68.

Gogacz Mieczysław, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.

Gogacz Mieczysław, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985.

Gogacz Mieczysław, *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991.

Gogacz Mieczysław, *Modlitwa i mistyka*, Kraków/Warszawa 1987.

Gogacz Mieczysław, *Niepełnosprawność*, Warszawa 1991.

Gogacz Mieczysław, *On ma wzrastać*, Warszawa 1975.

Gogacz Mieczysław, *Prawdziwy świat człowieka*, w *Studia Philosophiae Christianae* 19(1983)1, 43-51.

Św. Tomasz z Akwinu, *De Caritate, O miłości nadprzyrodzonej*, tłum. Jacek Ruszczyński, Warszawa 1994.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Bóg Stwórca, Aniołowie (1, q. 44-58)*, t.4, tłum. o. Pius Belch O.P., Londyn 1967.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Człowiek (1, q. 78-84)*, t.6, tłum. o. Pius Belch O.P., Londyn 1967.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Miłość (2-2, q. 23-46)*, t.16, tłum. ks. Andrzej Błazewski, Londyn 1967.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Traktat o człowieku (1, q. 75-89)*, red. i tłum. Stefan Swieżawski, Kęty 2000.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Uczucia (1-2, q. 22-48)*, t.10, tłum. dr Jan Bardan, Londyn 1967.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, t.1, tłum. Zofia Włodek, Włodzimierz Zega, Poznań 2003.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, t.2, tłum. Zofia Włodek, Włodzimierz Zega, Poznań 2007.

3. OPRACOWANIA

Andrzejuk Artur, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.

Banaszak Marian, *Historia Kościoła Katolickiego*, t.2, Warszawa 1987.

Copleston Frederick, *Historia Filozofii*, t.2, tłum. Sylwester Zalewski, Warszawa 2000.

Gilson Etienne, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. Sylwester Zalewski, Warszawa 1987.

Gilson Etienne, *Tomizm*, tłum. Jan Rybał, Warszawa 2003.

Gudaniec Arkadiusz, *O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza*, w *Ethos*, nr 43, Lublin 1998, 161-170.

Krapiec Mieczysław Albert, *Byt i istota*, Lublin 2001.

Mróz Mirosław, *Człowiek otwarty na dobro w Być i miłować*, Toruń 1999.

Nowik Henryk, *Tomaszowa argumentacja za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej wobec obserwacyjnych zdań przyczynowych*, w *Studia Philosophiae Christianae* 17(1981)2, 199-206.

Powszechna Encyklopedia Filozoficzna, t. 6, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006.

Swieżawski Stefan, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.

Swieżawski Stefan, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.

Swieżawski Stefan, *Wstęp do kwestii 80*, w: *Traktat o człowieku*, Kęty 2000.

Tatarkiewicz Władysław, *Historia Filozofii*, t.2, Warszawa 2004.

Wyszyński Jerzy, *Relacja miłości do siebie*, w *Studia Philosophiae Christianae* 20(1984)2, 238-241.