

MAGDALENA PŁOTKA

KONCEPCJA RADOŚCI W *SUMIE* TEOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

WSTĘP

W tekście *Pisma Świętego* odnaleźć można wiele fragmentów zachęcających i nawołujących człowieka do radości¹. Opisywana w Biblii radość jawi się jako ostateczny cel człowieka i nierozzerwalnie towarzyszy sytuacji zbawienia. Nic więc dziwnego, że św. Tomasz z Akwinu – Doktor Kościoła, wielki teolog i filozof – uważał radość za pełnię i kres uczuć², w której dokonuje się spełnienie wszystkich pragnień człowieka³.

Choć tematyce radości Tomasz nie poświęcił osobnego traktatu, a uprawiając filozofię w ramach arystotelesowskiego paradygmatu metodologicznego nie problematyzował radości jako takiej⁴,

¹ Ne 8,10; Ps 5, 12; Ps 16,11; Ps 35,9; J 15,11; Rz 14,17; Flp 4, 4; Jk 1, 2.

² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna. T. X. Uczucia*, tłum. J. Bardan, objaśnieniami opatrzył o. F. Bednarski, O.P., Veritas, Londyn, q. 25, art., 4, co., s. 29.

³ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1, ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisiis 1929: *Super Sent.*, lib. 1 d. 1 q. 1 a. 1 co.

⁴ Akwinata z pewnością buduje swoją teorię uczuciowości, wykorzystując podstawowe teleologiczne założenia arystotelesowskiej metafizyki i antropologii (zwłaszcza koncepcję pożądania oraz jego relację do działania, a także koncepcję

zagadnienie to pojawia się w każdej części jego *Sumy teologii*. Tomasz przedstawia ogólną koncepcję radości jako skutku miłości (dążenia) i jej zaspokojenia. Koncepcję tę najkrócej przedstawić można następująco: o ile radość jest zwieńczeniem dążeń i uczuciowych czynności człowieka, o tyle ich początkiem, swoistą siłą napędową jest miłość. Człowiek z natury dąży do umiłowanych dóbr, a gdy je osiągnie, doznaje radości. To ogólne rozumienie radości, pewna jej struktura uniwersalna realizuje się na poszczególnych poziomach życia człowieka: zmysłowym, intelektualnym, wreszcie duchowym.

Celem niniejszego artykułu jest więc przedstawienie rozwoju Tomaszowej koncepcji radości w kolejnych partiach *Sumy teologii*. Rozpoczynając od opisu radości jako prostych poruszeń duszy będącej odpowiedziami na dobre zmysłowe Tomasz dochodzi do przedstawienia koncepcji radości duchowej, mającej fundamentalne znaczenie dla ludzkiej *visio beatifica* – wizji uszczęśliwiającej. Niniejszy artykuł dzieli się na trzy części, które omawiają kolejno Tomaszowe ujęcia radości w postępujących po sobie częściach *Sumy teologicznej: Prima secundae, Secunda secundae* oraz *Tertia pars*⁵. Pierwsza część koncentruje się na ujęciu radości jako doznaniu i uczuciu. Radość tutaj rozumiana jest jako jedno z uczuć władzy pożądania zmysłowego i rozpatrywana jest w perspektywie ludzkiej uczuciowości (*vis concupiscibilis*)⁶. Radość wynikająca z zaspokojenia braku dóbr zmysłowych Tomasz nazywa przyjemnością (*delectatio*). Różni się ona od radości będącej afektem woli (*gaudium*) – intelektualnej i duchowej władzy dążeniowej, której poświęcona jest druga część artykułu. Duchowa radość nie zawiera w sobie komponentu zmysłowo-cieleśnego,

cnoty, z którą uczucie jest najsilniej powiązane). Sytuując jednak radość w szerszym planie metafizyczno-eschatologicznym, Tomasz znacznie poza arystotelizm wykracza. Zagadnienie na ile tomistyczna koncepcja radości zależna jest od wykładu Arystotelesa (zwłaszcza z VI i X księgi *Etyki nikomachejskiej*) na temat przyjemności (jako skutku cnoty) zasługuje na oddzielne studium.

⁵ Choć zasadniczy trzon i kompozycja niniejszego artykułu opiera się na strukturze i planie *Sumy teologicznej*, prezentacja Tomaszowej problematyki radości uzupełniona jest o rozważania Akwinaty zawarte w innych jego dziełach.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*. T. X. *Uczucia*, q. 23, art. 4, co., s. 18.

a także nie nadbudowuje się nad bytami-dobrami czysto intelligibilnymi. Tomasz wyraźnie podkreśla, że przyczyną duchowej radości może być jedynie dobro Boże. Ta perspektywa pozwala Akwinacie rozwinąć swoją koncepcję teologii radości w kolejnej części *Sumy* (III *pars*), której poświęcona jest ostatnia część niniejszego tekstu. Centralnym problemem, wokół którego Tomasz rozwija swoją myśl, jest uczuciowość Chrystusa. Rozważania te rzucają sporo światła nie tylko na nadprzyrodzone ujęcie radości, lecz również na sposoby, w jakiej radości – owocu Ducha Świętego może doświadczać człowiek in *hac via*.

I. *DELECTATIO*: RADOŚĆ JAKO DOZNANIE I UCZUCIE W *STH I-II*

Radość zasadniczo jest jednym z uczuć (*passiones*), dlatego rozważania na jej temat św. Tomasz z Akwinu umieścił w *Traktacie o uczuciach* (*pars I-II Sumy teologii*). Jednoznacznie uczucia przypisuje władzy pożądczej pisząc: „uczucie (*passio*) wyraża pewne przyciąganie ku czynnikowi oddziałującemu. [...] przez pożądanie dusza zwraca się ku rzeczom tak, jak są same w sobie”⁷. Doprecyzowując dalej Tomasz sięga do definicji zaproponowanej przez Jana z Damaszku, zgodnie z którą „uczucie jest poruszeniem zmysłowych władz pożądczych, skierowanym przez wyobraźnię ku dobru lub złu”⁸. Uczucia są zatem przejawami władzy pożądczej, towarzyszą jej działaniom, są najogólniej ujmując – doznaniem. W *De veritate* Tomasz dodaje: „w ogólnym znaczeniu doznaniem nazywamy przyjęcie czegoś w dowolny sposób. Wynika to z samego znaczenia słowa, bowiem *passio* bierze swą nazwę od greckiego *patein*, co oznacza przyjmowanie”⁹. Jak zwraca uwagę Nicholas E. Lombardo,

⁷ Tamże, q. 22, art. 2, co., s. 11.

⁸ Tamże, q. 22, art. 3, sed contra, s. 12.

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, przełożyli A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, q. 26, art. 1, co., s. 396.

sam łaciński termin *passio* wskazuje na związek uczuć z władzą pożądcawczą, ponieważ w samej *passio* występują dwa momenty: po pierwsze receptywność, czyli odbiór bodźców przez przedmiot zmysłowy i po drugie ruch zmierzający do celu, który jest już właściwy dla władzy pożądcawczej, czyli władzy dążeńowej¹⁰.

Władza pożądcawcza, zdaniem Akwinaty, stanowi zatem rdzeń całej uczuciowości człowieka. Co ciekawe, Tomasz określa ją „miłością” (*amor*). Najbardziej ogólne, zasadnicze znaczenie miłości jako władzy pożądcawczej zasadza się na tej funkcji miłości, która przyciąga do dobra. Związek miłości z pragnieniem dobra jako takim Tomasz wyjaśnia następująco: „w dziedzinie pożądania dobro występuje jako siła przyciągająca, a zło jako siła odpychająca. Dobro więc naprzód wywołuje we władzy pożądcawczej pewną skłonność czy zdolność dążenia ku sobie, względnie pewne powinowactwo natury; otóż to urzeczywistnia się w uczuciu miłości”¹¹. Charakterystyka ta jest na tyle uniwersalna, że dotyczy w równym stopniu pożądania naturalnego, działania zmysłowej władzy pożądcawczej oraz intelektualnej władzy pożądcawczej. Tomasz tak pisze na ten temat: „istnieje bowiem pewne pożądanie, które jest następstwem poznania nie w bycie, który pożąda, ale w innym, i takie pożądanie nazywa się przyrodzonym, czyli wynikającym z natury. Rzeczy naturalne pożądają tego, co jest zgodne z ich naturą, ale nie dzięki własnemu poznaniu, lecz przez poznanie Stwórcy natury, jak to już wykazaliśmy. Drugi rodzaj pożądania wynika z poznania dokonującego się w samym podmiocie pożądającym, lecz z konieczności, a nie z wolnego wyboru. Takie jest pożądanie zmysłowe u zwierząt, które jednak u ludzi uczestniczy poniekąd w dobrowolności, w miarę jak jest posłuszne rozumowi. Jest wreszcie pożądanie wynikające z poznania dokonującego się również w istocie pożądającej, ale w sposób

¹⁰ N. E. Lombardo, *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, s. 34. Zob. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, dz. cyt., q. 28, a. 3, co., s. 409.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna. T. X. Uczucia*, dz. cyt., q. 23, art. 4, co., s. 18.

dobrowolny. Takim jest pożądanie umysłowe, czyli rozumne, zwane wolą. W każdym z tych trzech rodzajów pożądania miłość jest podstawą dążenia do ukochanego celu¹².

Miłość jest tu zatem ujęta szeroko, jako dążenie ku dobru, jako chęć zaspokojenia braku. Ponieważ człowiek odczuwa pragnienie dobra (a pragnienie to wskazuje na pewien brak, niedoskonałość w nim samym), zaczyna dążyć do jego osiągnięcia. Miłość – rozumiana jako pragnienie dobra – uruchamia zatem mechanizm uczuciowości człowieka. Idea pierwszeństwa miłości w ludzkiej uczuciowości zainspirowana została w poglądach św. Augustyna: „Augustyn twierdzi – tłumaczy Tomasz z Akwinu – że miłość jest przyczyną wszystkich uczuć. Pragnąc bowiem osiąść ukochany przedmiot miłość staje się pożądaniem; używając go staje się radością. A więc miłość jest pierwszą pośród uczuć należących do popędu zasadniczego”¹³.

Tomasz twierdzi, że uczucia różnicują się w oparciu o ich przynależność do popędu zasadniczego lub zdobywczego. Popędy te są dwiema różnymi władzami psychicznymi¹⁴. I tak, miłość i nienawiść, pożądanie i wstręt, radość i smutek są przejawami „popędu zasadniczego” (*vis concupiscibilis* w tłumaczeniu o. S. Belcha). Władza ta odpowiada za dążenie i zdobywanie przedmiotu zmysłowego władzy pożądawczej. Uczucia, które stanowią jej przejawy, są odpowiedzią na to, czy przedmiot pożądania jest dobrem czy złem. Natomiast uczucia takie jak odwaga, lęk, nadzieja i rozpacz należą do *vis irascibilis* – „popędu zdobywczego” i pojawiają się wówczas, gdy przedmiot pożądania jest łatwy lub trudny do zdobycia i uniknięcia. Relacja między popędem zasadniczym a popędem zdobywczym jest następująca: popęd zdobywczy steruje uczuciami wynikającymi z działania popędu zasadniczego. Popęd zasadniczy to podstawowa władza, która steruje uczuciami przyjemnymi i przykrymi, z kolei władza zdobywcza to władza, która uruchamia się dopiero wtedy, gdy są trudności wynikające ze zdobyciem/unikaniem przedmiotów przykrych/przyjemnych.

¹² Tamże, q. 26, art. 1, co., s. 30.

¹³ Tamże, q. 25, art. 2 sed contra, s. 26

¹⁴ Tamże, q. 23, art.1, sed contra, s. 13.

Na przykład, mocno głodny człowiek pragnąc zaspokoić swój głód chce zjeść smaczny posiłek. Posiłek ujmuje zatem jako dobro (do osiągnięcia) dla siebie i jeśli jest w zasięgu jego ręki, może on żywić nadzieję (będącą uczuciem władzy *irascibilis*) na jego zdobycie. Jeśli jednak posiłek jest trudny albo niemożliwy do osiągnięcia, człowiek wpada w rozpacz (również uczucie władzy *irascibilis*) spowodowaną brakiem perspektyw na zaspokojenie głodu. Wyobraźmy sobie jednak, że człowiek ten zdobył posiłek i go zjadł. Stał się w pełni usatysfakcjonowany. Skoro chciał uzyskać posiłek (pożądanie), miał nadzieję na jego uzyskanie (władza *irascibilis*) i w końcu go uzyskał, to – dla Tomasza – człowiek taki odczuwa spełnienie, zaspokojenie, spokój itp. Dla Akwinaty, uczucie to jest dokładnie tym samym, co radość (uczucie władzy *concupisibilis*). Jako uczucie, radość towarzyszy więc spełnieniu, zrealizowaniu pragnienia.

Uczucie, które pojawia się po zdobyciu pożądanego dobra i zaspokaja pragnienie, zasadniczo nazywa się radością, lecz gdy występuje ono na poziomie zmysłowej władzy pożądawczej, Tomasz określa je przyjemnością (*delectatio*). Dlatego bardziej trafne jest nazywanie uczucia, które pojawia się po zaspokojeniu głodu jak w powyższym przykładzie, „przyjemnością”, niż „radością”. Relację między przyjemnością a radością Tomasz wyjaśnia następująco: „miano radości przyznajemy jedynie tym przyjemnościom, które idą w ślad za rozumem. [...] Istoty więc mające rozum mogą radować się tym wszystkim, co wzbudza przyjemność. Nie zawsze jednak z wszystkiego można się radować, np. ktoś może odczuwać jakąś przyjemność cielesną, którą jednak nie raduje się ze względu na rozum. Tak więc przyjemność ma szerszy zakres niż radość”¹⁵.

Usytuowanie radości-przyjemności w planie władzy dążeniowej nasuwa pytanie dotyczące warunków osiągnięcia przyjemności-radości. Tomasz podaje dwa takie warunki: po pierwsze, człowiek musi osiągnąć odpowiednie dla siebie dobro, a po drugie, musi sobie uświadomić to, iż je osiągnął. Tomasz dalej tłumaczy: „Jedno i drugie polega na pewnym działaniu, gdyż czynne poznanie jest działaniem,

¹⁵ Tamże, q. 31, a. 3, co., s. 61.

podobnie jak i osiągnięcie odpowiedniego dobra dokonuje się przez pewne działanie. Nadto samo działanie, właściwe dla danej istoty, stanowi dla niej dobro, które jej odpowiada. A więc każda przyjemność i radość pochodzi z jakiegoś działania¹⁶.

To właśnie z ruchem, działaniem i zmianą Tomasz wiąże radość-przyjemność. Wyjaśnienie związku ruchu i radości posiada swoje nie tylko antropologiczne uzasadnienie (dążenie do dobra jest już pewnym ruchem i zmianą), lecz również metafizycznie. Akwinata argumentuje, że sama natura jest zmienna. Zmienność ta powodowana jest pragnieniem utrzymania harmonii między przeciwstawnymi, skonfliktowanymi ze sobą czynnikami-jakościami. Tomasz podaje przykład: „Gdy ktoś zziębnięty ogrzewa się przy ogniu, to jest to przyjemne. Im dłużej się ogrzewa, tym bardziej jest mu ciepło, jednak gdy będzie mu za ciepło, zmiana (ruch) stanie się przyjemnością¹⁷”.

Jak pokazują przytoczone przez Tomasza przykłady, ujęcie radości zawarte w *Prima Secundae* jest tym najbardziej podstawowym, dotyczy najprostszych, codziennych i potocznych momentów przyjemności. Z nich właśnie człowiek czerpie prostą radość. O podstawowym wymiarze samej radości świadczą porady, jakie Doktor Anielski zaleca na stan przygnębienia. W kwestii 38 *Prima Secundae Sumy teologii* („O lekarstwach na ból i smutek”) Tomasz wymienia środki zaradcze, mające przywrócić człowiekowi radość. Do przyjemności¹⁸ tych Tomasz zalicza: 1) wyplakanie się czy – lub

¹⁶ Tamże, q. 32, a. 1, co., s. 68.

¹⁷ Tamże, q. 32, a. 2, co., s. 70-71.

¹⁸ O tym, że najskuteczniejszym remedium na smutek i ból jest przyjemność Tomasz z Akwinu pisze tak: „Jak wykazaliśmy powyżej, przyjemność jest pewnym ukojeniem pożądania w odpowiadającym dobru, a smutek – w przeciwstawnym złu. Dlatego przyjemność ma się tak do smutku w dziedzinie wzruszeń pożądawczych jak spokój do zmęczenia na skutek przemiany niezgodnej z naturą, gdyż sam smutek sprowadza pewne znużenie, czyli niedomaganie, władzy pożądawczej. Jak więc każdy odpoczynek ciała stanowi lekarstwo przeciw każdemu zmęczeniu, pochodzącemu z jakiegokolwiek niezgodnej z naturą przyczyny, a tak każda przyjemność przyczynia się do złagodzenia jakiegokolwiek smutku, skądkolwiek by nie pochodził”. Tamże, q. 38, art. 1, co., s. 112.

mówiąc kolokwialnie – „wygadanie się” przed przyjaciółmi¹⁹; 2) samo współczucie przyjaciół – przyjaciel pomaga nieść ciężar smutku, dodatkowo wielką ulgą jest świadomość, że się jest przez przyjaciół kochanym²⁰; 3) kontemplacja prawdy. Tomasz rozumie ją tutaj jako oddanie się modlitwie do Boga, która przynosi ukojenie²¹; wreszcie 4) sen i kąpiel, które przywracają ciału harmonię i żywotne siły²².

Niewątpliwie, płacz, rozmowa z przyjacielem, modlitwa, sen i kąpiel złagodzą smutek i ból, a w efekcie przyniosą przyjemność i radość – niewyszukaną i zmysłową. Radość ta jednak – jak podkreśla Akwinata – w swej naturze może się rozprzestrzeniać poza zmysłową sferę człowieka i promieniować na bardziej duchowe wymiary jego natury, aż w końcu rozszerzy się na całego ducha. Promieniowanie czy rozszerzanie są właściwościami tylko radości, żadnemu innemu uczuciu nie przysługują. Tomasz argumentuje, że dzięki radości (przyjemności) duch ludzki ulega poszerzeniu, staje się wielki. Dzieje się tak dlatego, że władza pożądanca dążąc ku dobru i znajdując w nim ukojenie, „wewnętrznie go ujmuje”. Innymi słowy, władza pożądanca „ciągnie” ducha człowieka za sobą, by się

¹⁹ „[...] każda przykrość, którą człowiek zamyka niejako w sobie, bardziej go martwi, gdyż wzmaga uwagę na jej przedmiot. Natomiast gdy wylewa się na zewnątrz, wówczas uwaga niejako rozprasza się ku rzeczom zewnętrznym i dzięki temu wewnętrzny ból zmniejsza się. Dlatego też ludzie pogrążeni w smutku okazują go na zewnątrz przez płacz czy jęki lub też przy pomocy słów, które również łagodzą smutek”. Tamże, q. 38, art. 2, co., s. 113.

²⁰ „Współczucie przyjaciela normalnie stanowi pociechę w smutku, a to z dwóch powodów, przytoczonych przez Filozofa. Pierwsze, skoro smutek wywołuje pewną ociężałość, można go uważać za pewien ciężar, który człowiek smutny stara się zrzucić z siebie. Gdy więc widzi, że inni się smucą z powodu jego smutku, niejako wyobraża sobie, że biorą na siebie jakby część ciężaru, aby mu ulżyć, i dlatego łatwiej znosi ciężar smutku, podobnie jak to bywa, gdy trzeba znosić ciężary cielesne. Drugą racją, i to o większej sile dowodowej, jest fakt, że ten komu przyjaciele współczują, ma świadomość, że jest kochany przez nich, a świadomość taka jest przyjemna. Skoro więc każda przyjemność łagodzi smutek, to jasne, że także współczucie przyjaciół łagodzi go”. Tamże, q. 38, art. 3, co., s. 114.

²¹ Tamże, q. 38, art. 4, co., s. 115.

²² Tamże, q. 38, art. 5, co., s. 116.

zespolic z tym, co jest źródłem przyjemności (dobrem)²³. W wyniku zespolenia radość przenika intelektualno-wolitywną sferę człowieka.

II. GAUDIUM: RADOŚĆ JAKO AFEKT WOLI W *STH II-II*

Dla św. Tomasza z Akwinu radość jest nie tylko zmysłową przyjemnością (*delectatio*), lecz również afektem woli²⁴. Afekt w przeciwieństwie do *passio* nie zawiera momentów cielesności czy bierności, nie jest więc uczuciem w sensie właściwym. Można go raczej określić analogicznie jako „duchowe uczucie”. Nicolas Lombardo określa afekt jako „ruch we władzy pożądawczej, który jest odpowiedzią na intelektualnie poznane dobro”. Z kolei, zadowolenie czy przyjemność z osiągnięcia dobra poznanego intelektualnie nazywa się radością (*gaudium*)²⁵. Radość jest tutaj również skutkiem pożądania, tyle że duchowego. W kwestii 24 Tomasz zestawiając oba rodzaje pożądania twierdzi, że przedmiotem obu jest dobro. Dla pożądania zmysłowego jest to dobro poznane i ujęte przez zmysły (takie jak kawa z ciastkiem lub ciepła kąpiel), dla pożądania umysłowego (czyli woli) – dobro poznane umysłowo, dobro w pojęciu ogólnym. Wydawałoby się zatem, że o ile z poznania zmysłowego pochodzi miłość zmysłowa („dążenie ku”), o tyle z poznania umysłowego pochodzi miłość umysłowa. Tak jednak nie jest, ponieważ nie można darzyć miłością dowolnego przedmiotu poznawanego umysłowo, lecz tylko „dobro Boże”, jak pisze Tomasz, które jest jednym z rodzajów przedmiotów intelligibilnych. W ten sposób, jak się wydaje, można interpretować fragment, w którym Tomasz przeciwstawia dobro zmysłowo nie dobru umysłowemu jako takiemu, tylko „dobru

²³ Tamże, q. 33, a. 1, co., s. 79. Tendencja do zespolenia całego ducha człowieka z przedmiotem dążenia jest powodem, dla którego Tomasz przestrzegał przed wyborem odpowiedniego dobra. Wybór bowiem dobra zmysłowego jest w konsekwencji degradowane dla intelektualnej sfery człowieka.

²⁴ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. T. XVI. Miłość*, tłum. A. Głazewski, Wydawnictwo „Veritas”, Londyn, q. 24, art. 1, co., s. 15.

²⁵ N. E. Lombardo, *Logic of Desire*, dz. cyt., s. 78-79.

Bożemu”²⁶. Nie można zatem miłować (w sensie właściwym) np. teorii naukowej, twierdzenia matematycznego, pojęcia koloru czy nawet sprawiedliwości jako takiej. Mimo że wszystkie wymienione należą do dóbr jedynie umysłowo poznawalnych, miłością można obdarzyć wyłącznie Boga.

Jak widzimy, pomimo wyjściowej filozoficznej definicji radości jako aktu woli, rozważania Tomasza w *Secunda Secundae* mają kontekst silnie teologiczny. Duchowa radość rozpatrywana jest tu głównie jako skutek wlanej cnoty miłości, silnie zależy od miłości człowieka do Boga. Miłość ta, analogicznie jak w przypadku pożądania zmysłowego jest źródłem duchowych uczuć, w tym również radości. Tomasz myśl tą wyraża wprost, pisze bowiem: „Miłość może być przyrównana do korzenia czy fundamentu o tyle, że z niej niejako utrzymują się i nią żyją wszystkie inne cnoty”²⁷. Miłość jest nie tylko warunkiem wykształcenia cnot, lecz również główną siłą napędową zjednoczenia człowieka z upragnionym dobrem. Myśl ta przybiera teologicznego znaczenia: „Miłość na drodze obecnego życia może wzrastać. Dlatego bowiem nazywamy się pielgrzymami, że zdążamy do Boga, który jest ostatecznym celem naszej szczęśliwości. Na tej zaś drodze tym większy robimy postęp, im bardziej do Boga się zbliżamy; a przybliżamy się doń nie krokami ciała, lecz chęciami umysłu. To zbliżenie sprawia miłość, gdyż przez nią umysł jednoczy się z Bogiem”²⁸. Miłość pcha człowieka ku rozmaitym dobrom, stoi u podstaw dążenia człowieka również ku dobru najwyższemu, tj. ku Bogu.

²⁶ „Pożądanie jest dwojakie: zmysłowe i umysłowe, które nazywa się wolą, jak wykazaliśmy wyżej. Przedmiotem w obu wypadkach jest dobro, ale w różny sposób. Mianowicie, przedmiotem pożądania zmysłowego jest dobro poznane przez zmysły; przedmiotem zaś pożądania umysłowego, czyli woli jest dobro w pojęciu ogólnym, takie, jakie może być poznane umysłem. Przedmiotem zaś miłości nie jest dobro zmysłowe, lecz dobro Boże, które poznać można jedynie umysłem. Przeto podmiotem miłości nie jest pożądanie zmysłowe, lecz umysłowe, to znaczy wola”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. T. XVI. Miłość*, q. 24, art., 1, co., s. 15.

²⁷ Tamże, q. 23, art. 8, ad. 2, s. 14.

²⁸ Tamże, q. 24, art. 4, co., s. 20.

Teologiczna treść poglądów Tomasza zyskuje uzasadnienie filozoficzne, daje się wyjaśnić w ramach koncepcji arystotelesowskiej. Otóż, za pomocą aparatu filozofii arystotelesowskiej Akwinata przedstawia rozstrzygnięcie wątpliwości dotyczącej charakteru miłości człowieka do Boga: czy miłować Boga oznacza porzucić świat? Czy oznacza także porzucenie miłości do człowieka? Nie – brzmi odpowiedź Tomasza. Tłumaczy następnie, że czyny tego samego gatunku (akt miłości do człowieka i akt miłości do Boga) są czynami tego samego gatunku i należą do sprawności jako takiej (miłości jako takiej). Innymi słowy, jeżeli człowiek ma miłość (sprawność), to miłością tą będzie miłować zarówno człowieka, jak i Boga (czynności tego samego gatunku). Dla lepszego zilustrowania tego problemu Tomasz sięga po przykłady: „tego samego gatunku jest widzenie, którym widzimy światło, co i widzenie barwy z powodu światła”. Aktami tej samej sprawności (widzenia) są zarówno widzenie światła, co i widzenie kolorów oświetlanych przez światło. Analogicznie, aktami tej samej sprawności jest miłowanie Boga, jak i miłowanie człowieka z powodu Boga. Przyczyną zatem, dla której miłość ku Bogu i miłość dla człowieka jest tym samym, jest sam Bóg. W tym miejscu Tomasz podkreśla wniosek: „Otóż powodem miłowania bliźniego jest Bóg, jako że w bliźnim powinniśmy miłować jego bycie w Bogu. Oczywiście więc jest, że tego samego gatunku jest czynność miłowania Boga, co i czynność miłowania bliźniego. A wobec tego sprawność miłości rozciąga się nie tylko na miłowanie Boga, ale także na miłowanie bliźniego”²⁹. Na pytanie więc o miłość do wszystkich ludzi, wszystkich bliźni, Tomasz odpowiada: „Tym samym kochaniem miłości miłujemy wszystkich bliźnich, o ile odnosimy ich do jednego ogólnego dobra, którym jest Bóg”³⁰. W ten sposób Tomasz wyjaśnia charakter miłości do grzeszników: można nienawidzić w grzesznikach ich grzechu, natomiast należy miłować to, „że są ludźmi uzdolnionymi do szczęśliwości wiecznej”. Należy ich kochać z powodu Boga i dla Boga – pisze w kolejnych artykułach kwestii

²⁹ Tamże, q. 25, art., 1, co., s. 33.

³⁰ Tamże, q. 25, art., 1, ad. 2, s. 34.

25 *Secunda Secundae*³¹. Miłość do ludzi i do świata możliwa jest ze względu na jednoczący przedmiot – Boga. Bóg stanowi tu wspólny horyzont, właściwą perspektywę, z której należy spoglądać na świat i drugiego człowieka. I znowu, ogólna zasada porządkująca (i hierarchizująca) dążenia i pożądania człowieka dotyczy w tym samym stopniu pożądań naturalnych, zmysłowych, jak i intelektualnych czy wreszcie duchowych. Na przykład, gdy ktoś pożąda słodczy jako takich, to pożądanie czekolady lub żelków owocowych będą dwoma aktami tej samej „sprawności” (jaką jest pożądanie słodczy). Dalej, gdy ktoś kocha teatr jako taki, to akty miłowania spektakli Wyspiańskiego czy Mrożka będą dwoma aktami tej samej czynności (choć podobnie jak w przypadku słodczy mogą zachodzić oczywiście osobiste preferencje). Gdy natomiast ktoś kocha Boga, to miłowanie Jego dzieła stworzenia oznacza równoczesne kochanie tego, czy innego człowieka³². Kochać człowieka należy nie tylko opierając się na wspólnocie rodzaju, ale przede wszystkim dlatego, że drugi człowiek posiada wspólny udział „w dobrodziejstwach wiecznej szczęśliwości”³³.

Bezpośrednim skutkiem takiej miłości jest radość. W przeciwieństwie do zmysłowej radości, duchowa radość jest stała, ponieważ Bóg „dobro nie ulega zmianom, bo sam On jest własnym dobrem”. W dodatku „przez to samo zaś, że jest miłowany, przebywa w miłowanym, co jest szlachetniejszym tego miłowania skutkiem”, ponieważ Bóg przebywając (jako przedmiot miłości) we wnętrzu człowieka przebywa z nim stale, permanentnie. Stąd radość w człowieku jest stała i permanentna³⁴. Nie jest to jednak radość pełna, ponieważ

³¹ Tamże, q. 25, art. 6, co., s. 39.

³² Wszystkich ludzi – pisze Tomasz – należy kochać tak samo, ponieważ wszyscy znajdują się w horyzoncie jednego, wspólnego dobra – Boga. Zob. Tamże, q. 25, art. 6, ad. 2, s. 39.

³³ Tamże, q. 25, art., 10, ad. 1, s. 44.

³⁴ Otóż miłość wlna jest miłowaniem Boga, którego dobro nie ulega zmianom, bo sam On jest własnym dobrem. Przez to samo zaś, że jest miłowany, przebywa w miłowanym, co jest szlachetniejszym tego miłowania skutkiem, zgodnie z tym, co pisze Jan Ewangelista w 1. liście (4,16): „kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg

miłość (której radość jest skutkiem) nie jest w pełni zaspokojona. O ile pragnienie czy dążenie jest ruchem, o tyle radość jest spoczynkiem, tj. ustaniem ruchu. Radość pojawia się dopiero wtedy, gdy pragnienie ustało lub zostało zaspokojone: „radość jest zupełna, gdy z pragnień nie pozostało już nic”, pisze Tomasz. Jednak w perspektywie doczesnej „ruch pragnień nigdy się w nas nie uspokoi”, ponieważ człowiek nie zjednoczy się z Bogiem (pożądanym dobrem) w sposób całkowity i zupełny. Akwinata pisze, że radość zupełna do uzyskania jest dopiero w życiu po śmierci, gdy zaspokojone będzie zarówno pragnienie Boga, a także wszystkich innych rzeczy³⁵. Jak możliwa jest zatem radość w wymiarze doczesnym? Tomasz odpowiada, że radość duchowa może być dwojaka: po pierwsze, radujemy się z dobra Bożego dla niego samego (dzieje się to przez łaskę³⁶), a po drugie, radujemy się z dobra Bożego, gdy bierzemy w nim udział³⁷.

Kreślonego przez Tomasza obrazu radości dopełnia jego nauka o roli Ducha Świętego w duchowym życiu człowieka. Związanie radości (zarówno jako uczucia, jak i „afektu”) z trzecią Osobą Trójcy Świętej wpływa z przekonania Tomasza o dążeniowo-pożądawczym podłożu samej radości. Mianowicie, o ile radość jako skutek zaspokojenia pragnienia zapodmiotowana jest w dążeniowych władzach człowieka, o tyle jej teologiczny związek z Duchem Świętym wpływa z zastosowanej przez Akwinaty procedury aropriacji. Jak wyjaśnia Jean-Pierre Torrell, „św. Tomasz z Akwinu dogłębnie i bez zastrzeżeń stosuje aropriację rzeczywistości ze sfery intelektu do Syna, a rzeczywistości ze sfery woli – do Ducha Świętego”³⁸. Skoro zatem sfera woli jest domeną Ducha, jasne jest przypisanie Mu zasadniczej

w nim”. Dlatego duchowa radość, której przedmiotem jest Bóg, jest spowodowana przez miłość wlaną”. Tamże, q. 28, art. 1, co., s. 75.

³⁵ Tamże, q. 27, art., 3, co., s. 77.

³⁶ „A jednak jest obecny (tj. Bóg – przyp. M. P.) nawet w tym życiu doczesnym dla tych, którzy go miłują, a to drogą przebywania w nich przez łaskę”. Tamże, q. 28, art. 1, ad. 1, s. 75.

³⁷ Tamże, q. 28, art. 1, ad. 3, s. 75.

³⁸ J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, przełożyła A. Kuryś, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003, s. 225.

roli w ludzkich wysiłkach zdobywania radości. I znowu, Tomasz z Akwinu wskazuje na niezbędne dla radości znaczenie miłości i przyjaźni. Podobnie jak człowiek w doczesnym wymiarze doznaje radości z powodu współprzebywania z przyjacielem, o tyle przyjaźń z Bogiem, której sprawcą jest właśnie Duch Święty, jest przyczyną radości duchowej i nadprzyrodzonej³⁹. Czerpiąc z listu św. Pawła do Galatów (Ga 5, 22-23) Tomasz uznaje radość za owoc Ducha Świętego⁴⁰. Radość wypływa tu z bliskości, zjednoczenia z najwyższym dobrem, przedmiotem największej miłości⁴¹.

Obok teologicznego i metafizycznego wyjaśnienia radości, Tomasz pisze również o jej aspekcie psychologicznym. W *Traktacie o szczęściu* (q. 1-21 *Prima Secundae*) zestawia radość ze szczęściem i nazywa ją „szczęśliwością”. W jaki zatem sposób radość zależy od szczęścia? Tomasz wskazuje, że samo szczęście można ujmować dwojako. Po pierwsze, jako osiągnięcie przedmiotu (upragnionego dobra) będącego celem działań i pożądań; a po drugie, jako „stan duszy”, czyli pewien psychologiczny skutek wynikający z osiągnięcia pożądanego celu. Tomasz wyjaśnia: „Należy więc stwierdzić, że szczęśliwość polega na czymś, co należy do duszy, ale to, na czym

³⁹ „Właściwością przyjaźni jest znajdować przyjemność w obecności przyjaciela, radować się jego słowami i gestami, znajdować u niego pociechę we wszystkich niepokojach [...]; Ponieważ zaś to Duch Święty czyni nas przyjaciółmi Boga i sprawia, że On zamieszkuje w nas, a my w Nim; wynika stąd, że to przez Ducha Świętego otrzymujemy Bożą radość i pocieszenie przeciw wszelkim przeciwnościami i atakom świata”. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, 22, nr 3586, cyt. za J.-P. Torrell, dz. cyt., s. 237.

⁴⁰ Obok radości do owoców Ducha Świętego również należą: miłość, pokój, cierpliwość, łaskawość, dobroć, długomyślność, łagodność, powściągliwość, umiarkowanie, czystość. Zob. tamże, s. 299.

⁴¹ „[...] wśród owoców Ducha pierwsze miejsce przypada miłości, przez nią bowiem Duch Święty zostaje dany w szczególnie sposób, jakby we własnym podobieństwie, gdyż On sam jest miłością [...] Za miłością nadprzyrodzoą nieuchronnie podąża radość. Każdy kochający cieszy się ze zjednoczenia z ukochanym. Miłość ta zawsze trwa w obecności Boga, którego miłuje [...] doskonałością radości natomiast jest pokój”. Tamże, s. 303.

polega szczęście, jest poza duszą⁴². Radość jest przypadłością tak ujmowanej szczęśliwości⁴³, jest jej warunkiem. Tomasz porównuje tu szczęśliwość do ognia, a radość do gorąca: jeden element jest stale związany z drugim, są ze sobą powiązane na zasadzie współtowarzyszenia i współobecności.

Radość może przejawiać się na różnorakie sposoby w sferze cielesno-zmysłowej odczuwającego ją podmiotu, nawet radość duchowa. Przejawami radości są, m.in., wesołość, uciecha, pogodność. Choć niekiedy są przejawami duchowego afektu, oddziałują na fizyczne uwarunkowania człowieka: wesołość „rozszerza serce”, pogodność zmienia wyraz twarzy, uprzejmość wynikająca z radości usposabia człowieka ku odpowiednim słowom i czynkom. Słowem, przejawy wyrażają się wówczas, gdy natężenie wewnętrznej radości jest na tyle duże, że znajduje ona wyraz na zewnątrz⁴⁴.

Radość jest również indywidualna, tzn. nie jest taka sama (przedmiotowo) dla każdego człowieka, różnicuje się tak samo, jak różnicują się cele powodujące radość. Koncepcję tą Tomasz znajduje u Arystotelesa, który w *Etyce nikomachejskiej* argumentował, dlaczego

⁴² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Tom IX. Cel ostateczny czyli szczęście oraz czyny ludzkie*, przełożył i objaśnieniami opatrzył o. F. W. Bednarski, OP, q. 2, art. 7, co., s. 28.

⁴³ Tamże, q. 3, art. 4, co., s. 36.

⁴⁴ „Radość różni się od wesołości i pozostałych swoich przejawów przypadłościowo ze względu na natężenie i słabnięcie. Różne jej przejawy określają bowiem pewne natężenie radości. Owo natężenie możemy rozważać albo zgodnie z wewnętrzną dyspozycją i wówczas mamy do czynienia z wesołością, która wyraża wewnętrzne poszerzenie serca, gdyż wesołość [*laetitia*] oznacza niejako szerokość [*latitia*], albo zgodnie z tym, że natężenie wewnętrznej radości znajduje ujście w pewnych zewnętrznych oznakach; i to będzie uciecha, gdyż o uciesze mówimy na tej zasadzie, iż wewnętrzna radość ucieka na zewnątrz. Ten wpływ można rozważać albo pod względem zmiany wyrazu twarzy, na której od razu pojawia się oznaka uczucia z powodu bliskości wobec władzy wyobrazeniowej, i to będzie pogodność, albo z tego względu, że natężenie wewnętrznej radości usposobią słowa i czyny, i wówczas będzie to uprzejmość”. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 26, art. 5, co., s. 420.

najwyższe szczęście polega na kontemplacji⁴⁵. Tomasz powtarza jego argument i osadza go w kontekście radości: „każdy jest przede wszystkim tym, co w nim jest najlepszego, dlatego działanie to jest najbardziej właściwe człowiekowi i największą mu sprawia radość”. Fragment ten zarówno potwierdza indywidualny charakter samej radości, jak i radość hierarchizuje. Wyżej należy bowiem cenić radość wynikającą z uzyskania dóbr duchowych, niż tą, która pojawia się na skutek dóbr zmysłowych. „Szczęśliwość człowieka to najlepsze jego działanie. Najlepsze zaś działanie człowieka to czynność najlepszej władzy w stosunku do najlepszego przedmiotu”⁴⁶. Innymi słowy, najwyższa radość jest przypadłością działania intelektu (najlepsza władza), kontemplującego Boga (najlepszy przedmiot). Dlatego pochodna od szczęścia i szczęśliwości – we właściwym znaczeniu nadanym przez Tomasza – radość może być jedynie duchowa.

W kolejnych fragmentach *Sumy teologicznej* Akwinata mierzy się z problemem wyrosłym – jak można przypuszczać – na gruncie zestawienia samego (psychologicznego) uczucia radości z jej intelektualno-duchowymi korzeniami. Wydawałoby się bowiem, że odczuwana przez człowieka radość jest zjawiskiem co najmniej nie przystającym (lub wręcz sprzeciwiającym się) swoim źródłom w czynnościach kontemplacyjnych intelektu. Tomasz jednak chce zniwelować różnicę, a podkreślić wzajemne wspomaganie się radości i intelektu: „Radość towarzysząca działaniu umysłu nie przeszkadza mu – Tomasz pisze – lecz raczej wzmacnia go, jak to czytamy w X ks. *Etyki*. To bowiem, co czynimy z radością, robimy z większą uwagą i wytrwałością”⁴⁷. Warunkiem jednak owocnej współpracy radości

⁴⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177a, przełożyła, opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 378.

⁴⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Tom IX. Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, q. 3, art.5, co., s. 37-38.

⁴⁷ Tamże, q. 4, art. 1, ad. 3, s. 44.

i intelektu jest intelektualny charakter samej radości. W przeciwnym razie, radość przeszkadza, gdyż odwraca uwagę i wprowadza roztargnienie⁴⁸.

Przeciwieństwem radości jest zniechęcenie (*acedia*)⁴⁹. Powołując się na Jana Damasceńskiego Tomasz definiuje zniechęcenie jako „gnębiący smutek”, który powoduje w człowieku niechęć do działania, do robienia czegokolwiek. Zniechęcenie jest więc obrzydzeniem w stosunku do działania⁵⁰.

III. RADOŚĆ CHRYSTUSA W *STH III*

Tematykę afektywności czy uczuciowości Chrystusa Tomasz z Akwinu poruszył w *Tertia pars Sumy teologicznej. Czy Chrystus – Bóg-Człowiek – mógł doświadczać ziemskich uczuć, w tym również radości? Będąc pod wpływem m.in. Aleksandra z Hales, Tomasz za główny temat przewodni swoich rozważań wybrał cierpienia Chrystusa na krzyżu. Wpisał się tym samym w średniowieczną dyskusję zapoczątkowaną przez Hilarego z Poitiers, który napisał, pragnąc ocalić boskość Chrystusa przez poglądami Arian, że Chrystus cierpiał ukrzyżowanie bez odczuwania fizycznego bólu⁵¹. Tomasz całkowicie przeformułował odpowiedź Hilarego, ponieważ podkreślał całkiem odmienny sens tego, że Chrystus był człowiekiem. Tomasz argumentuje bowiem (wbrew tradycji), że skoro Chrystus był bez grzechu, to Jego ludzka natura była bardziej ludzka niż kogokolwiek z ludzi (ludzka natura jest skażona grzechem, a grzech jest wbrew naturze). Skoro Chrystus był bardziej człowiekiem niż ktokolwiek inny, Jego ludzka natura była pełniejsza, a zatem Jego cierpienie na*

⁴⁸ „Radość także przeszkadza niekiedy działaniu umysłu na skutek przeciwieństwa, np. radość zmysłowa, przeciwna rozumowi, bardziej przeszkadza roztropności sądu aniżeli rozważaniom umysłu teoretycznego”. Tamże.

⁴⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Tom XVI. Miłość*, dz. cyt., q. 35, s. 128.

⁵⁰ Tamże, q. 35, art. 1, co., s. 129.

⁵¹ N.E. Lombardo, dz. cyt., s. 203-208.

krzyżu było intensywniejsze niż u kogoś innego, bo nawet *passiones* doznawał intensywniej niż człowiek⁵².

O ile Chrystus zdaniem Tomasza doznawał pełnego zakresu ludzkich cierpień, o tyle – co zaskakujące – ludzkiej radości nie doświadczał. Wniosek taki wynika z samej koncepcji uczuć i radości u św. Tomasza z Akwinu: skoro radość jest ruchem władzy dążeniowej i skoro dowolna radość ziemską będzie pochłonięta i przekształcona przez wieczną szczęśliwość, Chrystus (będąc Bogiem) nie doświadczał ziemskiej radości⁵³. Wszelkie Jego radości, o których piszą *Ewangelie*⁵⁴, były – zdaniem Tomasza – radościami już duchowymi, wypływającymi z wiecznej szczęśliwości. Dodatkowo, Akwinata argumentuje, że brak odczuwania ziemskiej radości przez Chrystusa spowodowany był współobecnością woli Boskiej i woli ludzkiej. Choć Chrystus posiadał (jako człowiek) zmysłowe władze dążeniowe oraz przynależną im uczuciowość i władze te posiadały swoje odrębne cele, to jednak nie występowały sprzeczności między wolą w znaczeniu uczuciowości oraz wolą Boską w Chrystusie⁵⁵.

Choć rozważania te posiadają jednoznaczny kontekst teologiczny (chrystologiczny), rzucają jednak sporo światła na filozoficzny aspekt radości w myśli Tomasza z Akwinu. Wskazują mianowicie na zdolność radości (jako doznania) do przekształcania samej siebie. Nawet zmysłowa radość – sugeruje Tomasz – może zostać niejako wchłonięta przez władze duchowe, a tym samym zostać przekształcona w duchowy afekt. Warunkiem do takiej modyfikacji radości i – jak powiedzielibyśmy dziś – jej sublimacji, jest odpowiednio intensywne duchowe (intelektualne) życie człowieka⁵⁶. Wydaje się zatem, że

⁵² Tamże, s. 209; zob. dalej: „Christ had absolutely no disordered desires, not because he was less human, but because he was more human”. Tamże, s. 212.

⁵³ Tamże, s. 217.

⁵⁴ Zob. J 15, 11; J 17, 13; J 5, 17; J 6, 38; Łk 22, 42; Łk 22, 42.

⁵⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Tom XVI. Miłość*, dz. cyt., q. 18, art. 6, co., s. 33.

⁵⁶ Na podobne aspekty radości zwrócił uwagę również Władysław Stróżewski: czerpiąc z nauczania Akwinaty podobnie jak on twierdził, że choć radość jest przeżyciem fundamentalnie duchowym (wymaga udziału intelektu i jego aktów

wzmoczone duchowe czynności władz człowieka powodują albo zdolność do postrzegania ziemskich dóbr w ich relacji do dobra najwyższego i wiecznej szczęśliwości, albo wręcz zanik skłonności do radowania się ziemskimi dobrami. Interpretację tą potwierdza inny fragment *Summy teologii* (będący częścią „Traktatu o człowieku”), w którym Tomasz twierdzi, że „wzmoczona działalność jednej władzy człowieka wypiera i umniejsza działanie innej władzy. Działalność intensywna duszy jest przeszkodą do zaistnienia innej jej działalności” – pisze Tomasz⁵⁷. Gdy radość wywołana przez dobra duchowe dominuje we władzach pożądanyczych, dążenie tychże władz ku dobrom zmysłowym się umniejsza. Stąd radość zmysłowa (*delectatio*) umniejsza się lub zanika na rzecz *gaudium* – radości duchowej.

ZAKOŃCZENIE

To, co świadczy o sile i atrakcyjności Tomaszowej koncepcji radości, jest – jak się wydaje – jej integralne ujęcie, tzn. Akwinata nie buduje oddzielnej koncepcji radości dla zmysłowej sfery życia ludzkiego, różnej od koncepcji duchowej radości. Nie, wręcz przeciwnie, koncepcja radości jako taka jest jedna: radość jest skutkiem czynności dążeniowych człowieka, pojawia się jako odpowiedź na uzyskane dobro. Radość różnicuje się dopiero w zależności od tego, czym jest osiągnięte dobro. Proszą przyjemnością będzie wówczas, gdy dobro jest zmysłowe; radość nabierze walorów duchowych, jeśli dobro ją przyczynujące również będzie duchowe. Opis pojawienia się radości, ujęcia jej zawsze jako skutku (czynności władz dążeniowych) świadczy o nawiązaniu przez Akwinatę do

poznawczych), jest przeżyciem integralnym. Radość – pisze Stróżewski – „obejmuje wszystkie władze człowieka: intelektualne, wolitywne, emocjonalne, zmysłowe”. W. Stróżewski, *O radości*, w: *Fenomen radości*, red. A. Grzegorzczak, J. Grad, P. Szukdlarek, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 19.

⁵⁷ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologii I*, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, q. 76, a. 3, co., s. 114.

paradygmatu arystotelesowskiego. Nawiązanie do Stagiryty jest też jednym z powodów, dla których Tomasz nie opisuje sytuacji „radości nieuprzeczynowanej”⁵⁸.

Choć Tomasz powtarza koncepcję zależności zróżnicowania radości od zróżnicowania dóbr w każdej części *Sumy teologii*, dopuszcza od niej wyjątki. Radość jest jedynym uczuciem, które jeśli realizuje się jako duchowy afekt, może promieniować na cielesno-zmysłowe warstwy bytu ludzkiego. Oznacza to, że nawet jeśli radość jest duchowym afektem, może objąć zmysłową naturę człowieka (wraz z ciałem, zmysłami, uczuciami, dążeniami itd.).

Na koniec dodajmy, że radość – podobnie jak inne uczucia – w myśli św. Tomasza z Akwinu ma olbrzymi udział w doprowadzeniu człowieka do doskonałości, rozkwitu i szczęścia. Na pozytywny aspekt koncepcji uczuć jako takich w nauczaniu Tomasza zwracał uwagę chociażby Lombardo⁵⁹, natomiast o znaczeniu samej radości w życiu człowieka pisał sam Akwinata w kwestii II *Traktatu o szczęściu*⁶⁰: „radość doskonali działanie”, radość jest doskonałością towarzyszącą

⁵⁸ Chodziłoby o taką teorię radości, w której nie wskazywałoby się dla jej pojawienia żadnych warunków *sine qua non*. Ponieważ Tomasz za Arystotelesem ujmuje radość jako skutek (zwłaszcza czynności intelektualno-duchowych), opisuje ją jako efekt działania władz pożądarkich. Mówiąc najprościej, radość dla Tomasza jest zawsze radością, którą się posiada w wyniku wcześniejszych działań. Sytuacja zaś, w której człowiek posiadałby radość bez jakichkolwiek działań ją przyczynujących, nie znajduje uzasadnienia w opisywanym w niniejszym tekście modelu. Można ją odnaleźć w innych średniowiecznych koncepcjach teologicznych, które powstały niezależnie od arystotelesowskich źródeł. Zob. A. Potkay, *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 1-52; *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. M. Pickavé, L. Shapiro, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 32-115.

⁵⁹ N.E. Lombardo, dz. cyt., s. 42. Lombardo nawet wspomina, że Tomasz z Akwinu uważał, że akt seksualny w Ogrodzie Eden nie tylko był możliwy, ale również dostarczał więcej przyjemności, ponieważ ludzkie ciało było bardziej wrażliwe i natura ludzka rozkwitała w swojej pełni. Przeciwnego zdania byli franciszkanie (Aleksander z Hales, Bonawentura), którzy uważali, że przyjemności seksualnej było wówczas mniej. Zob. tamże.

⁶⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna Tom IX, Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, dz. cyt.

ogładaniu (q. 2, ad 1), umysł zmierza do dobra i temu poznaniu też towarzyszy radość (q. 2, ad. 2). Dalej, „miłość nie szuka dobra umiłowanego dla radości, ale radość jest następstwem miłości, gdy się osiągnie dobro ukochane” (q. 2, ad. 3).

Summary

The conception of joy in Thomas Aquinas's *Summa theologiae*

The purpose of this article is to present the development of Thomas Aquinas's concept of joy in the subsequent parts of *Summa theologiae*. Beginning with the description of joy as simple movements of the soul, Thomas comes to present the concept of spiritual joy, which is fundamental to the human *visio beatifica*. Therefore, the article is divided into three parts, which discuss Aquinas's accounts of joy: *Prima secundae*, *Secunda secundae* and *Tertia pars*. The first part focuses on the inclusion of joy as experience and feeling. Joy here is understood as one of the feelings of the sensitive power is considered in the perspective of human emotionality (*vis concupiscibilis*). Joy that comes from satisfying the lack of sensory goods is called pleasure (*delectatio*). It differs from the joy of affection (*gaudium*) – the intellectual and spiritual affret, to which the second part of the article is dedicated. Spiritual joy does not include the sensory-corporal component, and it superimposes itself over purely intelligible beings. Thomas clearly emphasizes that only God can be the cause of spiritual joy. This perspective allows Aquinas to develop his concept of theology of joy in the next part of *Summa* (III *pars*), which is devoted in the last part of this text. The emotionality of Christ is the central problem for Thomas here. These considerations throw a lot of light not only on the supernatural approach to joy, but also on the ways in which joy – the fruit of the Holy Spirit can be experienced by a human being in *hac via*.

Keywords: joy, spiritual life, love, Thomas Aquinas, medieval theology

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przełożyła, opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.
- Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, red. M. Pickavé, L. Shapiro, Oxford University Press, Oxford 2013.

- Lombardo N.E., *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011.
- Potkay A., *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Stróżewski W., *O radości*, w: *Fenomen radości*, red. A. Grzegorzcyk, J. Grad, P. Szkudlarek, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.
- Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1, ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisii 1929.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, przełożyli A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. T. XVI. Miłość, tłum. A. Głazewski, Wydawnictwo „Veritas”, Londyn.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Tom IX. Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, przełożył i objaśnieniami opatrzył o. F. W. Bednarski, OP.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna. T. X. Uczucia*, tłum. J. Bardan, objaśnieniami opatrzył o. F. Bednarski, O.P., Veritas, Londyn.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologii 1, 75-89*, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, „W drodze”, Poznań 2003.