

Zygmunt Chmielarz OP

# PRAGNIENIE WIELKOŚCI



Czym różni się pogański i chrześcijański ideał  
wielkoduszności i pokory?

Poznań 2019

Zdjęcie na okładce

© „Pokłon Trzech Króli” – Leonardo da Vinci

Recenzent

dr hab. Maciej Drzonek, prof. Uniwersytetu Szczecińskiego

Korekta

Stefania Koniarska

ISBN 978-83-951425-4-3



9 788395 142543

Copyright © Zygmunt Chmielarz OP

e-mail: [zygi5555@op.pl](mailto:zygi5555@op.pl)

[www.zygmuntchmielarz.com](http://www.zygmuntchmielarz.com)

tel. 601520011

## SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA . . . . .	5
WPROWADZENIE . . . . .	7

### CZĘŚĆ PIERWSZA – CNOTA WIELKODUSZNOŚCI

#### ROZDZIAŁ 1

##### WIELKODUSZNOŚĆ W STAROŻYTNEJ GRECJI

1.1. Wprowadzenie.....	17
1.2. Wspaniałomyślność w ujęciu Platona („Państwo”).....	19
1.3. Wielkoduszność w „Etyce Nikomachejskiej” Arystotelesa.....	22
1.4. Koncepcja wielkoduszności stoickiej i proces przenikania do myśli starożytnego Rzymu (ogólnie) .....	31

#### ROZDZIAŁ 2

##### WIELKODUSZNOŚĆ W TEOLOGICZNEJ NAUCE ŚW. TOMASZA Z AKWINU

2.1. Wprowadzenie.....	39
2.2. Biblijna oraz grecka inspiracja Tomaszowej teorii cnoty wielkoduszności.....	40
2.3. Wybrane zagadnienia z zakresu problematyki cnoty wielkoduszności w II-II „Summy teologii” .....	47
2.4. Znaczenie i perspektywy Tomaszowej magnanimitas.....	58

### CZĘŚĆ DRUGA – CNOTA POKORY

#### ROZDZIAŁ 3

##### CNOTA POKORY W STAROŻYTNEJ GRECJI ORAZ CHARAKTERYSTYKA LUDZI POKORNYCH W PIŚMIE ŚWIĘTYM

3.1. Wprowadzenie.....	61
3.2. Miejsce i znaczenie cnoty pokory w klasycznych systemach filozoficznych starożytnej Grecji.....	61
3.2.1. Wielkoduszność i pycha.....	62

3.2.2. Wielkoduszność i modlitwa .....	63
3.3. Zarys charakterystycznych cech ludzi pokornych w Piśmie Świętym.....	64

## ROZDZIAŁ 4

### KONCEPCJA POKORY W II-II „SUMMY TEOLOGII” ŚW. TOMASZA Z AKWINU

4.1. Wprowadzenie.....	71
4.2. Współzależność cnoty pokory nabytej i wlanej według 161 kwestii „Summy teologii”.....	72
4.3. Kontrowersja: cnota pokory czy cnota wielkoduszności? .....	75
4.4. Uniwersalność i perspektywy Tomaszowego ujęcia cnoty pokory .....	78

### CZĘŚĆ TRZECIA – ZAŁAMANIE DOTYCHCZASOWEGO PORZĄDKU MORALNEGO W ROZUMIENIU WIELKODUSZNOŚCI I POKORY

## ROZDZIAŁ 5

### WIELKODUSZNOŚĆ I POKORA W UJĘCIU KARTEZJUSZA

5.1. Wprowadzenie.....	81
5.2. Przyczyny załamania dotychczasowego porządku moralnego w „moralności prowizorycznej” Kartezjusza.....	83
5.3. Rozbicie jedności ducha i ciała człowieka, Kartezjańska nauka o afektach .....	87
5.4. Zmiana pojęcia wielkoduszności i pokory w traktacie „Namiętności duszy” i innych dziełach Kartezjusza.....	93
5.5. Związki René Descartes’a i Franciszka Salezego: koncepcja szlachetności ducha i pokory w świetle indywidualistycznego myślenia epoki racjonalizmu XVII w.....	103

ZAKOŃCZENIE.....	109
------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	119
-------------------	-----

## Przedmowa

W czasach, w których tzw. polityczna poprawność zdominowała wiele przekazów medialnych i stała się głównym wyznacznikiem zachowań współczesnych społeczeństw każda publikacja poświęcona zagadnieniom aksjologicznym jest niezwykle cenna. Szczególnie pożądane wydaje się zwłaszcza porządkowanie pojęć, które tylko pozornie interpretuje się poprawnie, a w rzeczywistości odchodzi się od ich istoty. Używanie tych samych terminów w zmienianych znaczeniach nie tylko prowadzi do wzajemnego niezrozumienia, ale przecież pozwala także na podejmowanie prób manipulowania tej części obserwatorów debaty publicznej, która nie mogła wcześniej zapoznać się z właściwą interpretacją stosowanego nazewnictwa.

Książka przygotowana przez dominikańskiego duszpasterza, doktora teologii, o. Zygmunta Chmielarza jest próbą uporządkowania terminologii dotyczącej dwóch cnót: wielkoduszności i pokory w kontekście odwiecznego pragnienia człowieka, jakim jest dążenie do osiągnięcia osobistej wielkości. Już pytanie badawcze, które zarazem stało się częścią tytułu książki, wskazuje czytelnikowi taki właśnie kierunek narracji.

Rozważania zostały zawarte w trzech częściach, podzielonych na pięć rozdziałów. W pierwszej Autor analizuje rozumienie cnoty wielkoduszności w starożytności (rozdział pierwszy). Wielkoduszność starożytnych została zaprezentowana w odniesieniu do Platona, Arystotelesa oraz myśli stoickiej (m.in.: Hekaton, Panaetius, Chryzyp, Kleantes). Największy nacisk w części pierwszej został położony na zaprezentowanie chrześcijańskiego rozumienia cnoty wielkoduszności szczególnie w ujęciu św. Tomasza z Akwinu (rozdział drugi), zwłaszcza na podstawie II-II „Summy teologii” (choć należy wspomnieć, iż Autor odniósł się także do myśli św. Augustyna).

W części drugiej Autor zajął się cnotą pokory: w rozdziale trzecim zaprezentował różne spojrzenia na nią w starożytnej Grecji oraz w Piśmie Świętym, a cały rozdział czwarty poświęcono rozważaniom dotyczącym koncepcji pokory św. Tomasza, którą ten ostatni przedstawił we wspomnianym wyżej dziele.

Trzecia część, zatytułowana „Załamanie dotychczasowego porządku moralnego w rozumieniu wielkoduszności i pokory”, składa się z jednego rozdziału. Jego zasadniczym segmentem są krytyczne rozważania Autora na temat kartezjańskiej wizji wielkoduszności i pokory. Rozdział ten zakończono podrozdziałem, w którym skonfrontowano spojrzenie Kartezjusza z myślą św. Franciszka Salezego.

Dopełnieniem dociekań o. Chmielarza jest dość rozbudowane zakończenie, w którym Autor dokonuje podsumowania swoich spostrzeżeń zawartych we wcześniejszych rozdziałach, a zwłaszcza udziela odpowiedzi na pytania, które postawił we wprowadzeniu: jakie są różnice między pogańskim i chrześcijańskim ideałem wielkości człowieka; czy jest możliwe zintegrowanie cnót wielkoduszności i pokory występujących w filozofii pogańskiej (antycznej) z tymi, które zawiera chrześcijaństwo; czy starożytny ideał wielkoduszności jest nieprzyswojoną, pogańską pozostałością w nauce moralnej św. Tomasza;

czy ideał wielkości chrześcijańskiej u Akwinaty jest oparty na perfekcjonizmie; jak można, odwołując się do cnót wielkoduszności i pokory, przezwyciężyć współczesny chaos w pojmowaniu ideału wielkości człowieka?

Praca o. Zygmunta Chmielarza została przygotowana w sposób interesujący, kolejne jej części są logiczną konsekwencją poprzednich. Czytając poszczególne partie publikacji, widać dużą znajomość podejmowanej tematyki i sprawność poruszania się po meandrach filozoficznej problematyki, która niekiedy styka się z zagadnieniami teologicznymi. Świadczy o tym wielość i różnorodność źródeł wykorzystanych w książce, a także liczne, bardzo rozbudowane przypisy wyjaśniające. W niektórych z nich znajdują się równie pogłębione cytaty ze źródeł (niekiedy przytaczane w językach oryginalnych). O dbałości i rzetelności autorskiej świadczy także stosowanie analizowanych terminów w różnych wersjach językowych (greka, łacina, hebrajski).

Należy podkreślić, że rozprawa o. dra Zygmunta Chmielarza stanowi interesującą propozycję wydawniczą, która niewątpliwie może przyczynić się do uporządkowania nieścisłości interpretacyjnych dotyczących zagadnienia dążenia człowieka do wielkości, w kontekście współwystępowania dwóch cnót: wielkoduszności i pokory. Warto też dodać, że rozważania poznańskiego dominikanina nie są li tylko prostym zaprezentowaniem poglądów myślicieli różnych epok. Autor w sposób interesujący konfrontuje je, ukazując zarówno ich punkty styczne, jak i wskazując na wszelkie ich nieścisłości, a co najważniejsze – i to wydaje się największym walorem rozprawy – o. Zygmunt Chmielarz nie waha się stawiać oryginalnych, a niekiedy i trudnych pytań. Rozważania zawarte w rozprawie mogą spotkać się zatem z pozytywnym rezonansem zarówno wśród osób, które podejmowaną tematyką interesowały się dotąd pobieżnie, jak i u wytrawnego grona czytelników, którzy oczekują nowego ujęcia znanych im już wcześniej zagadnień.

*Maciej Drzonek*

## Wprowadzenie

W niniejszym opracowaniu podjęto rozważania na temat wielkości człowieka widzianej z perspektywy cnót wielkoduszności i pokory. Te dwie cnoty: *magnanimitas i humilitas*, od czasów antycznych usprawniały pragnienie wielkości człowieka. Dzięki nim człowiek osiągał swą wielkość.

Pragnę przybliżyć proces rozwoju rozumienia obu cnót, odwołując się do tradycji greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej oraz wskazać na przyczyny załamania się dotychczasowego porządku moralnego, które nastąpiło w kartezjańskiej koncepcji wielkoduszności i pokory. Wszystko po to, aby odpowiedzieć na podstawowe pytanie zawarte w podtytule niniejszej publikacji o różnice, jakie zachodzą między pogańskim a chrześcijańskim ideałem wielkości człowieka oraz przeanalizować ewentualne ich punkty wspólne. Pojęcie wielkości człowieka wydaje się uprzywilejowanym miejscem spotkania pogańskiego i chrześcijańskiego ideału. Czy te dwie odrębne wizje wielkości są jakoś do pogodzenia<sup>1</sup>?

Proces zniekształcania moralności w aspekcie dążenia do ideału wielkości człowieka dokonał się dużo wcześniej niż w XX wieku, a skutki dają się zauważyć dzisiaj zwłaszcza na trzech poziomach: po pierwsze, przez świadome całkowite zakwestionowanie dotychczasowej nauki o cnotach, a przecież to cnoty kształtowały od wieków ludzkie pragnienia; po drugie, przez nieprawidłowo ukształtowaną hierarchię wartości, opartą na indywidualnym rozeznaniu w opozycji do Boga; oraz po trzecie, przez zastosowanie języka manipulacji, który dobro nazywa złem.

Trzeba przypomnieć, że w XIV wieku pojawił się nurt filozoficzny zwany *nominalizmem*, szeroko zresztą opisany w literaturze moralnej, który bezpośrednio wpłynął negatywnie na losy nowożytnej i współczesnej etyki<sup>2</sup>. Chciałbym natomiast w niniejszej publikacji wskazać, w wielkim skrócie, na trzy, moim zdaniem ważne, korzenie współczesnego kryzysu moralnego.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II zwrócił uwagę na konsekwencje błędnej „koncepcji ludzkiej wolności oderwanej od posłuszeństwa prawdzie, a zatem również od obowiązku poszanowania praw innych ludzi. Treścią wolności staje się wówczas miłość samego siebie, posunięta aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, miłość, która prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i nie daje się ograniczyć żadnymi nakazami sprawiedliwości” (*Centesimus annus*, 17). Ten błąd o charakterze antropologicznym, na który zwrócił uwagę Jan Paweł II, znalazł się u podstaw wielu systemów totalitarnych (np. komunizm, faszyzm), a także systemów pedagogiczno-wychowawczych i doprowadził do tragicznych wojen, które wstrząsały światem w pierwszej połowie XX wieku. Dziś także spotykamy tendencje skrajnie redukcjonistyczne, sprowadzające całość bytu ludzkiego do tworu biologicznego, zamkniętego w obrębie świata materialnego lub do odwiecznie bytującego ducha, którego istotą jest myślenie. Tymczasem nie należy zapominać, że tradycja europejska dysponuje integralną wizją człowieka - człowieka pojętego jako osoba złożona z ciała i duszy, zdolna do transcendencji świata natury.

<sup>2</sup> Por. S.T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 1994; M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Wyższe Seminarium Duchowne, Toruń 2001; W. Giertych OP, *Jak żyć łaską*, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

Pierwszy i jeden z najważniejszych to zachwianie równowagi w augustyńskiej koncepcji połączenia problematyki obu cnót. Dodam, że ten niewielki błąd Doktora Kościoła Zachodniego był bardzo niebezpieczny, spowodował bowiem wiele zamieszania w historii Kościoła. O co tak naprawdę chodzi? Święty Augustyn i przedstawiciele tzw. teologii augustyńskiej zamiast rozważać *humilitas* – pokorę w związku z *magnanimitas* – wielkodusznością, zmienili perspektywę i odnieśli tę pierwszą wprost do wielkości. Wielkość ta przy tym nie była wielkością przysługującą człowiekowi, ale wielkością Boga w człowieku. Pokorny nie osiągnął własnej wielkości dzięki praktykowaniu cnoty wielkoduszności, ale otrzymał ją wraz z wielkodusznością jako dar Boży<sup>3</sup>. Powyższe rozwiązanie zaproponowane przez nurt teologii augustyńskiej mogło wprawdzie wystarczyć w epoce średniego i późnego okresu patrystyki i częściowo w średniowieczu, kiedy to całą moralność chrześcijańską odnoszono wprost do Boga jako jedyne źródła moralne-

<sup>3</sup> Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* (dalej *Enarr. in Ps.*), 112,4, PL 37,1472-1473: „Quis enim sicut Dominus Deus noster, qui in altis habitat et humilia respicit? An in quibus altis habitat, etiam ipsa humilia respicit? Sic enim exaltat humiles, hoc est sedem suam; et eos tamen non superbos, sed semper subditos intuendo, etiam in ipso caelo humilia respicit, in nubibus excelsis habitat. Spiritus enim per Isaiam ita loquitur: »Haec dicit Dominus in excelsis habitans, in aeternum nomen eius, Dominus altissimus in sanctis requiem habens«. Exposuit quid dixerit, in excelsis habitans hoc enim plenus elocutus, in sanctis inquit, requiem habens. Sed qui sunt sancti, nisi humiles, qui pueri laudant Dominum? Itaque adjungit et pusillanimitatem, et dans vitam qui in humilitate cordis sunt. In quibus sanctis requiem habet, his pusillanimitatem dat magnanimitatem. Dans utique magnanimitatem excelsos, facit, in quibus requiem habens in excelsis habitat. Sed quia pusillanimitatem dat magnanimitatem, eadem excelsa in quibus habitat, humilia respicit”. R.-A. Gauthier rozważając augustyńską koncepcję połączenia cnót wielkoduszności i pokory pisze: „il y a, donc chez saint Augustin une doctrine de l’union de l’humilité et de la grandeur; mais il n’y a pas chez lui une doctrine de l’union de l’humilité et de la magnanimité. Sans doute, il peut arriver qu’une influence extérieure impose à saint Augustin le rapprochement des deux mots. C’est ainsi que, commentant le verset du psaume 112: »Qui ressemble au Seigneur notre Dieu, lui qui habite dans les lieux élevés et regarde les humbles?« Saint Augustin est amené à citer le texte d’Isaïe: »Ainsi parle le Très-Haut, lui qui habite dans les lieux élevés, dont le nom est éternel, le Seigneur Très-Haut qui se repose dans les saints, lui qui donne la vie à ceux qui sont humbles de coeur« (Isaïe, 57,1). Aucun doute, commente-t-il: les lieux élevés où Dieu habite, ce sont les saints, et ces humbles lieux qu’il regarde, ce sont eux encore. Car Dieu exalte les humbles sans les rendre orgueilleux. Les saints sont grands, parce que Dieu élève et fait en eux sa demeure; ils sont humbles parce que même alors ils lui restent soumis. Et voilà comment ces mêmes hommes en qui Dieu habite, après les avoir grands il les regarde, parce qu’ils sont restés humbles. Ces saints en qui Dieu se repose ils étaient pusillanimes; Dieu leur donne la magnanimité, en leur donnant la magnanimité, il les fait grands, et alors se reposant en eux, il habite dans les „lieux élevés”. Mais parce que c’est à des pusillanimes – c’est-à-dire à des humbles – qu’il donne la magnanimité, et puisque ce don ne les rend pas orgueilleux ces lieux élevés, ou il habite, il peut encore les regarder, humbles”. Z: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, Bibl. Thomiste, XXVIII, Vrin, Paris 1951, s. 437-458.

W związku z tym zagadnieniem podano polskie tłumaczenie powyższego fragmentu tekstu św. Augustyna, co do którego można mieć poważne zastrzeżenia: „Przeto dodał: «A bojaźliwym uczynając wspaniałomyślności, i dając życie tym, którzy mają serca pokorne. Tym świętym, w których zażywa pokoju, jako bojaźliwym uczynia wspaniałomyślności. Rzecz zrozumiała, że uczynając wspaniałomyślności wywyższa ich, a zażywa pokoju mieszkając w wywyższonych. A ponieważ bojaźliwym uczynia wspaniałomyślności, to tychże samych wywyższonych dostrzega jako pokornych»”. Św. Augustyn, *Objaśnienia do Psalmów*, *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLI, Ps 103-123, Warszawa 1986, por. *Objaśnienia do Ps.*, 112,4 na s. 177. Por. także Św. Augustyn, *Sermones* (dalej: *Serm.*), 353,2,1, PL 39,15611; *Serm.*, 354,8,8, PL 39,1567c; *De civitate Dei*, XIV 13,1, PL 41,421c; *Enarr. in Ps.*, 148,14, PL 37,1946; *Enarr. in Ps.*, 130,12, PL 37,1712-1713. Deus (przyp. autora) „utique magnanimitatem excelsos fecit. (...) Sed quia pusillanimitatem, eadem excelsa in quibus habitat, humilia respicit”, zob. Św. Augustyn, *Enarr. in Ps.*, 112,4, PL 37,1472. Por. Św. Augustyn, *Objaśnienia do Psalmów*, *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XL, Ps., 78-102, por. *Objaśnienia do Ps.*, 93,15 na s. 238-239.



go postępu człowieka. Jest ono jednak zupełnie niewystarczające dla potrzeb nowożytnej i współczesnej cywilizacji, w której jednym z głównych nurtów jest rozszerzający się nurt sekularyzacji świata i różnych dziedzin ludzkiej aktywności, w tym też częściowej sekularyzacji sfery moralności<sup>4</sup>.

Drugi korzeń dzisiejszego niewłaściwego rozumienia ideału wielkości człowieka tkwi w siedemnastowiecznej teologii moralnej. Popelniono błąd, powracając w nowej jakościowo sytuacji do tradycyjnej augustyńskiej nauki moralnej, według której cała dziedzina cnót została ściśle złączona z *ekonomią łaski* do tego stopnia, że Bóg stał się jedynym *principium* wszelkich cnót. Udział zaś człowieka w budowaniu własnej wielkości był sprowadzony do minimum. W świadomości wielu Europejczyków utrwalił się od tamtego czasu negatywny obraz człowieka wierzącego. Obraz, w którym uwypuklono doskonale znaczenie pokory dla życia duchowego i moralnego, a zaciemniono rolę wielkoduszności – cnoty pobudzającej do zaangażowania się w budowanie własnej, ludzkiej wielkości, inspirującej do podjęcia zadań i celów świeckich, utwierdzającej zaufanie do własnych, ludzkich sił<sup>5</sup>.

Trzeci korzeń kryzysu rozumienia dzisiejszej problematyki wielkoduszności i pokory znajduje się w pewnej – wydawałoby się – mało znaczącej zmianie terminologii, której dokonał w traktacie *Namiętności duszy* R. Descartes (+1650). Jednak zmiana terminologii pociągnęła za sobą głębszą transformację treści. W drugiej, a przede wszystkim w trzeciej części traktatu, Kartezjusz używa słowa ‘szlachetność’ (*generositas, générosité*), zamiast tradycyjnego słowa ‘wielkoduszność’ (*magnanimitas, magnanimité*) na określenie cnoty i uczucia charakteryzujących ludzi, którzy „są naturalnie skłonni do czynienia rzeczy wielkich”<sup>6</sup>. Zmiana zaś treści wyraża się w tym, że zamiast zdefiniować szlachetność przez relację do największego z dóbr: wielkiej czci – jak tradycyjnie określano cnotę

<sup>4</sup> J.M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, s. 197-198: „Św. Augustyn (jeśli ograniczyć się tylko do niego) zwalczając zaciekle wszelkie ślady pelagianizmu, usilnie podkreślał, że cnota pochodzi od samego Boga, człowiek więc nie może się nią szczycić”. Por. np. Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XX 25, PL XLI kol. 656; wyd. polskie: Tenże, *O państwie Bożym, Przeciw poganom ksiąg XXII*, przekł. i opr. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II, s. 490-491; Tenże, *De libero arbitrio*, II, 19, PL XXXII, kol. 1267; cyt. wyd. polskie, s. 155: „Wiąże on tak ściśle dziedzinę cnót z ekonomią łaski, że dla niego praktycznie cnota i miłość są prawie synonimem, to w kontekście mało optymistycznym. To On, Chrystus, daje nam na tym świecie cnoty. On, który na miejsce i zamiast wszystkich cnót potrzebnych na tym padole leż da nam tę jedną cnotę, On sam” (*Enarr. in Ps.*, 83,11, PL XXXVII, kol. 1065).

<sup>5</sup> *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych: teologia moralna*, pr. zb., Poznań 1967, s. 916-957. Na s. 957 czytamy: „Bo jeśli odpowiedź pierwsza, odpowiedź teologii augustyńskiej mogła wystarczyć w epoce, w której – jak to było w przypadku średniowiecza – świeckość została wchłonięta przez sakralność a wszystkie czynności ludzkie przetransponowane na płaszczyznę nadnatyry; nie zdołałaby ona wystarczyć takiej epoce, która jak nasza, przywróciła czynnościom świeckim ich autonomię. Jeśli nawet mogłaby wystarczyć do formowania duchownych, których działalność rozwija się na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, to jednak nie może wystarczyć do formowania laików, oddających się sprawom doczesnym. Na tym właśnie polegał zasadniczy błąd XVII wieku, że popelniając nie do darowania anachronizm, powracano do średniowiecznej augustyńskiej nauki moralnej teraz już przedawnionej: błąd, który wykształcił pewien typ chrześcijanina, inny niż ten jakiego potrzebowano”. Por. J.M. Aubert, *Jak żyć po...*, dz. cyt., s. 194-221.

<sup>6</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 53: „Szlachetność” jest wymieniona w drugiej części traktatu pt. *O liczbie i porządku uczuć oraz wyjaśnienie sześciu uczuć pierwotnych* (art. LIV), a szczegółowo opracowana w części trzeciej, s. 91-95 pt. *O uczuciach poszczególnych* (art. CLIII-CLXI).

wielkoduszności – zdefiniował ją przez odniesienie do wolności wolnej woli. „Otóż sądzę, że prawdziwa szlachetność, która sprawia, że człowiek ceni się tak wysoko, jak do tego jest uprawniony, polega na tym jedynie, że z jednej strony jest świadom, iż nic do niego nie należy rzeczywiście oprócz swobodnego rozporządzenia swoją wolą oraz że pochwała lub nagana powinna go spotkać wyłącznie za dobre lub złe jej używanie; a z drugiej strony na tym, że czuje on w sobie mocne i stałe postanowienie czynienia dobrego z niej użytku, tzn. że nigdy nie zabraknie mu chęci do przedsięwzięcia i spełnienia wszystkiego, co uzna za najlepsze”<sup>7</sup>. Ta wolność wolnej woli „czyni nas w pewnej mierze podobnymi do Boga, czyniąc nas panami samych siebie, chyba że prawa nam udzielone tracimy z powodu gnuśności”<sup>8</sup>. Szlachetność prowadzi do prawdziwej pokory, która zdaniem Kartezjusza „polega na tym jedynie, iż dzięki zastanowieniu się nad słabością naszej natury i nad błędami kiedyś może przez nas popełnionymi lub tymi, które zdolni jesteśmy popełnić, a które nie są mniejsze od tych, jakie inni mogą popełnić, nie stawiamy się wyżej od nikogo i uważamy, że inni mając tak samo wolną wolę jak my, mogą jej również dobrze użyć”<sup>9</sup>.

Konsekwencje przyjętej wcześniej błędnej idei wielkości człowieka odczuwane są we wszystkich dziedzinach życia<sup>10</sup>. Zachwiany został zdrowy rozsądek w obyczajach, odrzucono system cnót, pojawiły się śmiertelne totalitaryzmy: faszystowski i komunistyczny<sup>11</sup>, które pochłonęły ok. 300 mln niewinnych ofiar – głęboko zniszczyły tkankę więzi międzyludzkich i ukazały poważną erozję w zakresie problematyki cnót wielkoduszności i pokory. Proponuje się dzisiaj całą gamę różnych, często zupełnie krańcowych

<sup>7</sup> Tamże, art. CLIII.

<sup>8</sup> Tamże, art. CLII.

<sup>9</sup> Tamże, art. CLV.

<sup>10</sup> R. Weaver, *Ideas Have Consequences*, Chicago-London 1948, wyd. polskie, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996.

<sup>11</sup> Na przykład odrodzenie nie jest epoką całkowicie nowatorską, lecz stanowi jedynie rozwinięcie, a przede wszystkim upowszechnienie, błędu nieco wcześniejszego, jakim był nominalizm, reprezentowany przede wszystkim przez Wilhelma Ockhama, który pod koniec średniowiecza zanegował tzw. uniwersalia, czyli przekonanie o istnieniu idei ogólnych, ponadjednostkowych, wyrażających dobro wspólne. W miejsce pojęć klasycznych przy końcu średniowiecza (XIV w.) W. Ockham wprowadził zasadę, że istnieją wyłącznie jednostki, a wszelkie idee i zasady obiektywne, ponadczasowe i uniwersalne nie istnieją, będąc wyłącznie wyobrażeniem tychże jednostek tworzących społeczeństwo, które swoje mniemania ponazywały pewnymi terminami ułatwiającymi komunikację społeczną, a które to terminy nie mają charakteru obiektywnego. W tym momencie nastąpił rozkład idei dobra wspólnego, a tradycyjne pojęcia metafizyczne, religijne i etyczne utraciły swój walor obiektywności, przestając się w subiektywną ocenę wymyślających je i nazywających jednostek. Suma subiektywizmów jednostek stworzyła zjawisko relatywizmu, gdyż każdy inaczej postrzegał podstawowe idee i wartości i zabrakło autorytetu, który mógłby rozstrzygnąć o ich rzeczywistym charakterze. Koncepcja ta stanęła u źródeł wszystkich późniejszych błędów intelektualnych nowożytności. Subiektywizm i relatywizm spowodowały bowiem podważenie wszelkich dotychczasowych norm. Wyemancypowany od nich człowiek musiał samodzielnie badać świat wspólny, używając do tego wyłącznie własnego umysłu i odrzucając tradycję i stworzoną przez wieki teologię i filozofię. Zrodziło to kolejny błąd intelektualny, tym razem nie o charakterze epistemologicznym (poznawczym), lecz antropologicznym: aby człowiek mógł badać rozumem otaczający go świat, należało dokonać rewaloryzacji umysłu, co wiązało się z koniecznością odrzucenia idei grzechu pierwotnego, czyli wrodzonego defektu, jakim jest obciążony ludzki umysł. Przekonanie, że człowiek nie rodzi się zły spowodowało, że nie był już ludzkości potrzebny karzący ją za zło i popełniane grzechy Bóg. Stąd pojawił się deizm, który potem przeszedł w ateizm, ten przerodził się w XIX wieku w materializm i hipotezę o ewolucji gatunków Darwina.

modeli wielkości. Począwszy od nietzscheańskiego ideału wielkości *ludzi mocnych*, związanego nierozłącznie z buntem przeciwko chrześcijaństwu w imię uwolnienia człowieka od Boga i wyniesienia go na boski piedestał; przez teorię, która indywidualno-osobową kondycję redukuje do poziomu wielkości kolektywu, a skończywszy na chrześcijańskiej wielkości przybranego synostwa Bożego. Różnorodność i krańcowość współczesnych propozycji wielkości człowieka objawia nie tylko brak jednoznacznej oceny intelektualnej, dotyczącej miary własnego pragnienia wielkości, jego możliwości i ograniczeń, ale wskazuje również na głębokie rozdarcie i dramatyczną sytuację egzystencjalną, w której znalazł się dzisiaj człowiek poszukujący nieustannie doskonałości wielkości i szczęścia.

Istnieje więc pilna potrzeba przywrócenia do powszechnej świadomości znaczenia cnót wielkoduszności i pokory, które ustabilizują równowagę pragnienia wielkości człowieka. Droga, jaką należy przejść, wiedzie poprzez przywrócenie należnego im miejsca w katalogu współczesnych wartości oraz wskazanie na fundamentalną ich współzależność. W historii pojawiały się zazwyczaj jednostronność i błędy w ich prawidłowej interpretacji. Akcentowano z reguły albo samą cnotę wielkoduszności (starożytna Grecja), albo samą pokorę (duchowość chrześcijańska). W starożytnej Grecji mimo kultu wielkości zewnętrznych czynów herosów (np. waleczność, odwaga), który stanowił przedłużenie mentalności pierwotnej, coraz częściej poszukiwano ideału prawdziwej wielkości człowieka ukrytego we wnętrzu ludzkiej natury, posiadającej centralne miejsce w otaczającym ją kosmosie<sup>12</sup>. Mówią o tym już pierwsze traktaty filozofii, które były zatytułowane: *Peri physeos* lub *De rerum natura*<sup>13</sup>. Z kolei bardzo znamienne dla omawianego zagadnienia było wydarzenie, które opisał Marek Ewangelista: „Gdy [Jezus] był w domu, zapytał ich: «O czym to rozprawialiście w drodze?» Lecz oni milczeli, w drodze bowiem posprzeczali się między sobą o to, kto z nich jest największy. On usiadł, przywołał Dwunastu i rzekł do nich: «Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich!» Potem wziął dziecko, postawił je przed nimi i objawwszy je ramionami, rzekł do nich: «Kto przyjmuje jedno z tych dzieci w imię moje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, nie przyjmuje Mnie, lecz Tego, który Mnie posłał»<sup>14</sup>. Problem znaczenia i wyższości nie ominął więc apostołów, którzy widzieli się ministrami przyszłego Mesjasza i Króla. Jezus Chrystus próbował im pokazać, jak trudna jest droga prowadząca do zdobycia prawdziwej wielkości, wielkości człowieka zbawionego.

<sup>12</sup> W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 133-150 i 262-282. Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001.

<sup>13</sup> H. Kuhn, *Nature. Etude philosophique*, za: H. Fries, *Encyclopédie de la foi*, Paris 1965-1967, t. III, s. 189-194.

<sup>14</sup> Mk 9,30-37. Także Jakubowi i Janowi Jezus odpowiedział w podobny sposób: „kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich” (Mk 10,43-44). Warto podkreślić, że w pismach autorów chrześcijańskich pierwszych wieków Jezus często był określany jako „Sługa wszystkich”. Do słów o wielkości człowieka w nowym rozumieniu Chrystus dołączył symboliczny czyn, charakterystyczny dla proroków, szczególnie dla Ezechiela. Jezus przywołał do siebie dziecko, postawił je w centrum uwagi wszystkich, objął je na znak miłości i czułości, wskazując na nie jako osobę godną szacunku, czci – tak jakby dziecko było Nim samym. Tym gestem Jezus odrzucił tradycję starożytnego Wschodu, zgodnie z którą dziecko było uznawane za osobę mało ważną i niedoskonałą, nic niewnoszącą do społeczności.

Odpowiedź Jezusa na spory apostołów oddaliła wszystkie ich oczekiwania i marzenia o wielkości, zaszczytach w rozumieniu tego świata: by być pierwszymi, trzeba stać się ostatnimi i sługami! Wizji wielkości człowieka dyktowanej przez pychę robienia kariery, przez arogancję władzy, nadużycia sukcesu, bałwochwalcze uwielbienie siebie, Jezus przeciwstawił ideał wielkości sługi i bezbronного dziecka. Zmieszanie tych dwóch wizji wielkości, dwóch pragnień – służenia i panowania – jest zdradliwe. Jezus zareagował stanowczo. Nie chodziło Mu już o jakąś abstrakcyjną dyskusję o wielkości człowieka. Jezus usiadł, przywołał Dwunastu i wypowiedział zasadę ewangeliczną, rozdzielając zdecydowanie wielkość wyrażającą się w chęci panowania od wielkości objawiającej się w bezinteresownej ofiarności: „Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich”<sup>15</sup>.

Nauka o cnotach wielkoduszności i pokory stanowiła przez całe wieki drogocenną perłę cywilizacji zachodniej. Wielkoduszność i pokora doskonale opisywały i kształtowały ludzkie pragnienie wielkości nie tylko w starożytnej Grecji i Rzymie, ale również w całym chrześcijańskim świecie. Wpływ tych cnót na przestrzeni wieków był olbrzymi. Jednakże obecnie z powodu różnych przyczyn „świat chrześcijański” ulega rozkładowi i rozbiciu, należy przypomnieć istotne cechy chrześcijańskiej wizji wielkości człowieka i porównać ją z wizją pogańską oraz poszukać źródeł zapoczątkowujących owo załamanie cywilizacyjne u „ojca” filozofii nowożytnej, Kartezjusza.

Analizując różne koncepcje cnót wielkoduszności i pokory, miałem w pamięci słowa papieża Jana Pawła II zawarte w Liście *Novo Millennio Ineunte*, w którym wskazał z całą mocą współczesnemu człowiekowi ponownie Chrystusa jako drogę, prawdę i życie (J 14,6): „To właśnie Jezus jest «nowym człowiekiem» (por. Ef 4,24; Kol 3,10), który wzywa odkupioną ludzkość do udziału w Jego Boskim życiu. W tajemnicy Wcielenia położone zostały podwaliny antropologii, która zdolna jest przekroczyć własne ograniczenia i sprzeczności, zmierzając ku samemu Bogu, a nawet więcej – ku «przebóstwieniu» poprzez wszczępienie w Chrystusa człowieka odkupionego, dopuszczonego do udziału w życiu trynitarnym, (...)”<sup>16</sup>. Słowa papieża zainspirowały mnie i wyznały w pewnym sensie perspektywę rozważań o wielkości człowieka.

---

<sup>15</sup> Mk 9,37. Jak słusznie zauważa P. Evdokimov: „Stworzony na obraz Boga jedynego i troistego, człowiek sam przez się staje się żywą zagadką dla teologii, «miejscem teologicznym w całym tego słowa znaczeniu», zob. P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris 1958, s. 30, cyt. za: tenże, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, W drodze, Poznań 1991, s. 41-42. Filozofia antyczna widziała centralne miejsce człowieka, które wyrażała pojęciem „mikrokosmos”. Zwłaszcza w nauce stoików wyższość, wielkość człowieka nad kosmosem tłumaczona była w ten sposób, że człowiek ogarnia kosmos i nadaje mu sens: kosmos bowiem jest „wielkim człowiekiem”, a człowiek „małym kosmosem”. Idea człowieka jako mikrokosmosu pojawiła się również u Ojców Kościoła. Jak napisał T. Śpidlik TJ: „Nie ma niczego zadziwiającego w tym – mówi święty Grzegorz z Nyssy – że człowiek jest obrazem i podobieństwem kosmosu, ziemia bowiem przemija, niebo się zmienia i wszystkie ich twory są tak samo efemeryczne, jak i trwające”. Autentyczna wielkość człowieka nie tkwi w jego bezspornym pokrewieństwie z kosmosem, a w jego współnocie z Bożą pełnią, w ukrytej w nim tajemnicy „obrazu” i „podobieństwa”. „Jestem ziemią i dlatego jestem przywiązany do życia ziemskiego – pisze św. Grzegorz Teolog – ale jestem także cząstką Bóstwa i dlatego noszę w sercu pragnienie życia przyszłego”. Człowiek, jak i Bóg, jest istotą osobową, a nie ślepą naturą. Por. T. Śpidlik TJ, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte*, 23-29.

Cnoty wielkoduszności i pokory zajmują centralną pozycję w moralności. Objawiają one najgłębsze warstwy wielkości w jej fundamentalnych relacjach do Boga (cnota pokory) i do świata (cnota wielkoduszności). **Pokora**, *nawah*, *ταπεινότης*, *humilitas*, uważana jest za fundament życia duchowego – *spiritualis aedificium fundamentum*. Należy ona do *partes potentiales* kardynalnej cnoty umiarkowania (*temperantia*). Podstawowym zadaniem pokory jest moderowanie pragnienia wielkości przed nieumiarkowanym, tj. niezgodnym z zasadami rozumu, wyrwaniem się, wywyższaniem, które nie liczy się z kondycją człowieka jako osoby stworzonej na obraz Boży, ale zranionej przez grzech. Realizuje więc ona wielkość chrześcijańską w horyzoncie człowiek – Bóg, przez poddanie Bogu tego fundamentalnego pragnienia oraz wszystkich innych, które na nim bazują. Całkowite zawierzenie Bogu, które sprawia pokora, prowadzi do tego, że człowiek przestaje zajmować się zbyt własną osobą, posiadaną pozycją czy okazywanym przez innych szacunkiem i czcią, a zaczyna dostrzegać w Bożym świetle zupełnie nowe treści i wartości. Następnym pokornego powierzenia się Stwórcy jest wolność duszy pozwalająca działać z doskonałą obiektywnością, wznosić się tak wysoko, jak do tego jesteśmy powołani, wypełniając wszystko, czego oczekuje Bóg. Pokora wyrabia pewną stałą dyspozycję *uległości* Bogu (*patulum*), uwrażliwiająca na różnorodne w swych przejawach działanie łaski Bożej. Pokorny spostrzega, że wszystko co posiada i kim jest, cała jego wielkość, jest darem Bożym, i że nie może tego daru właściwie wykorzystać, jeśli nie uzna i nie zaafirmuje swojego statusu stworzenia, które popadło w grzech ze wszystkimi konsekwencjami.

Z cnotą pokory, *humilitas*, tradycja moralna teologii łacińskiej wiązała drugą niezmiernie ważną cnotę, mianowicie **wielkoduszność** – *μεγαλοψυχία*, *magnanimitas*. Związek – współzależność obu cnót jest tak wielka, że jedna bez drugiej przestaje być sobą. Czyny wielkoduszne bez pokory przeradzają się w akty pychy i próżności. Z kolei brak cnoty wielkoduszności u człowieka pokornego otwiera drogę fałszywej pokorze, wyrażającej się w małoduszności i niewolniczej uniżoności. Pomimo przywiązywania wielkiego znaczenia do harmonijnej współzależności wielkoduszności i pokory, w tradycji chrześcijańskiej dochodziło niejednokrotnie do zachwiania integralności i zachowania odrębności obu cnót. Najczęściej nadmiernie akcentowano rolę pokory dla prawidłowego rozwoju życia moralnego. Pomniejszano natomiast znaczenie wielkoduszności, a więc cnoty, której głównym przedmiotem jest własna wielkość człowieka. W chrześcijańskiej tradycji cnota wielkoduszności wyrażała wielkość przybranego synostwa Bożego, realizowaną przy znacznym współdziałaniu własnych sił człowieka w konkretnych uwarunkowaniach tego świata. Z tego też względu posiadała ona szczególne znaczenie dla duchowości laikatu, zaangażowanego w spełnianie zadań i celów świeckich na świecie.

Wielkoduszność (*μεγαλοψυχία*, *magnanimitas*) zaliczana jest powszechnie do *partes potentiales* kardynalnej cnoty męstwa (*fortitudo*). Zasadniczym zadaniem tej cnoty jest usprawnianie pragnienia wielkości przez pobudzanie i podtrzymywanie go w przeciężaniu trudności związanych ze zdobyciem największego z możliwych na tym świecie dobra, mianowicie wielkiej czci. Aby osiągnąć prawdziwą wielkość, wielkoduszny powinien uświadomić sobie rozległość sił, którymi dysponuje, a także własne możliwości

i ograniczenia swojej natury. Ze świadomości siebie wypływa głębokie poczucie zaufania i pewności środków działania, które on podejmuje, aby osiągnąć wielkość, nawet wówczas, gdy po drodze napotyka na trudne i niebezpieczne przeszkody (np. rozpacz). W odróżnieniu od innych cnót, które również przyczyniają się do wielkości osoby, wielkoduszość zmierza do osiągnięcia przede wszystkim tego, co wielkie i doskonałe, co służy maksymalnemu rozwinięciu się całego człowieka w konkretnych warunkach ziemskiej rzeczywistości<sup>17</sup>. Z tego też względu wielkoduszość zajmuje szczególnie wzniosłe miejsce w katalogu cnót jako tzw. *virtus generalis*, cnota ogólna, główna.

**W okresie największego rozkwitu myśli teologicznej w średniowieczu (XIII w.) dokonano pierwszej syntezy wielkoduszości i pokory, przy czym żadna z nich nie zatraciła własnej oryginalności. Dokonał tego św. Tomasz z Akwinu w II-II *Summy teologii* (kwestie: 129 – *de magnanimitate*; 161 – *de humilitate*). Jego koncepcja połączenia tych cnót sprzeciwiała się teorii augustyńskiej.**

W niniejszej książce ukazano przede wszystkim sposób, w jaki św. Tomasz z Akwinu zintegrował problematykę cnót wielkoduszości i pokory w planie naturalnym i nadprzyrodzonym, bez naruszania ich własnej oryginalności. Całość Tomaszowej refleksji została przedstawiona na tle greckich oraz biblijnych inspiracji. Przy czym, jeśli chodzi o cnotę wielkoduszości, więcej uwagi poświęcono koncepcjom greckim tej cnoty. Natomiast przy omawianiu cnoty pokory wskazano na ideał ludzi pokornych, który ujęto w Piśmie Świętym. Dla św. Tomasza z Akwinu cnoty wielkoduszości i pokory to jedne z najgłębszych wewnętrznych zasad, dzięki którym człowiek może zdążyć ku Bogu i własnej doskonałości. Rozważanie kończy refleksja nad przyczynami załamania się fundamentalnego znaczenia problematyki tych cnót we współczesnych koncepcjach moralnych, czyli skrótowne ukazanie myśli Kartezjusza, „ojca” nowożytnej i współczesnej „moralności prowizorycznej”.

W poniższych rozważaniach, które stanowią jedynie próbę zarysowania ważnej dla współczesnego człowieka problematyki cnót wielkoduszości i pokory, starano się zatem odpowiedzieć na kilka podstawowych pytań. Po pierwsze: czym różni się pogański i chrześcijański ideał wielkości człowieka (pragnę wskazać różnice i punkty wspólne)? Drugie pytanie dotyczy możliwości zintegrowania problematyki wielkoduszości i pokory, aby zachować ich specyficznie chrześcijańską jedność oraz ocalić własną oryginalność każdej z nich. Trzecie, czy starożytny ideał wielkoduszości jest niezasymilowaną pogańską pozostałością w łonie Tomaszowej nauki moralnej, czy też okupił swoje przetrwanie za cenę radykalnej transformacji? Czwarte, czy Tomaszowy ideał wielkości chrześcijańskiej w fundamentalnych relacjach do Boga (cnota pokory) i do świata (cnota wielkoduszości) zawiera domieszkę wyrafinowanego egoizmu, zwanego perfekcjonizmem? I wreszcie, w jaki sposób można przezwyciężyć współczesny chaos w pojmowaniu ideału wielkości człowieka w aspekcie dwóch najważniejszych cnót moderujących tę wielkość, mianowicie: cnoty wielkoduszości i pokory.

<sup>17</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu: „Tymczasem wielkoduszość lub uzasadniona duma dokonują tego co wielkie we wszystkich cnotach, jak czytamy w czwartej księdze Etyki”, zob. tenże, *Traktat o cnotach. Summa teologii* I-II, 49-61, Kęty 2006, s. 184; por. również: tenże, *Eth. Nic.*, IV 3, (1123b 29-30).

Książka jest podzielona na trzy części. Pierwsza część zatytułowana „Cnota wielkoduszości” zajmuje się problematyką tej cnoty w starożytnej Grecji i teologicznej nauce św. Tomasza z Akwinu. Druga część, pt.: „Cnota pokory”, traktuje o pokorze w systemach filozoficznych antycznej Grecji, w Biblii oraz w *II-II Summy teologii* Akwinaty. Część trzecia publikacji ukazuje załamanie się dotychczasowego porządku moralnego w rozumieniu wielkoduszości i pokory, którego dokonał R. Descartes.

Kompozycja i plan pierwszej części obejmującej oprócz wstępu, dwa początkowe rozdziały korpusu pracy, pomyślane są w ten sposób, żeby treść Tomaszowej refleksji o wielkoduszości (rozdział II) ukazać w kontekście trzech greckich ujęć tej cnoty (rozdział I). Spośród wielu starożytnych koncepcji wielkoduszości wybrane zostały: 1. wspaniałomyślność, tj. wielkoduszość w ujęciu Platona („Państwo”), 2. wielkoduszość w nauce Arystotelesa (*Etyka Nikomachejska*), 3. koncepcja wielkoduszości stoickiej (ogólnie). Najwięcej uwagi poświęcono nauce Arystotelesa i stoików ze względu na późniejszą ich recepcję w myśli chrześcijańskiej, szczególnie w teologii moralnej *II-II Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu. Rozdział I zatytułowany „Wielkoduszość w starożytnej Grecji” jest więc ogólnym wprowadzeniem do rozdziału II „Wielkoduszość w teologicznej nauce św. Tomasza”, w którym w oparciu o kwestię 129 *de magnanimitate* główny nacisk położono na przedstawienie współzależności wielkoduszości nabytej i wlanej oraz wielkoduszości nadprzyrodzonej i teologicznej cnoty nadziei i daru bojaźni. Dalej, zwrócono uwagę, że wielkoduszość jest cnotą ludzi wielkich, dokonujących wielkich czynów. Wskazano jedynie ogólnie wady przeciwne<sup>18</sup>, problemy związane z klasyfikacją, różnice i podobieństwa między Arystotelesowskim a Tomaszowym ujęciem tej cnoty oraz perspektywy i aktualność problematyki wielkoduszości dla dzisiejszej teologii moralnej.

Podobny plan rozważań przyjęto w drugiej części pracy – o pokorze, zawierającej dwa następne rozdziały (III i IV). W rozdziale III „Cnota pokory w starożytnej Grecji oraz charakterystyka ludzi pokornych w Piśmie Świętym” zarysowano problematykę cnoty pokory w pierw ogólnie w klasycznej etyce greckiej, potem wskazano wypowiedzi w Piśmie Świętym na temat ludzi pokornych. Rozdział ten jest wprowadzeniem do rozdziału IV: „Koncepcja pokory w *II-II Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu”. Najwięcej uwagi poświęcono w nim współzależności pokory nabytej i wlanej oraz cnoty pokory i wielkoduszości w planie naturalnym i nadprzyrodzonym, a także powiązaniu obu cnót z teologiczną cnotą nadziei i darem bojaźni. Dalej, omówiono bardzo ogólnie

---

<sup>18</sup> Wady przeciwne cnotie wielkoduszości nie zostały omówione zbyt szeroko w niniejszej książce. Wiadomo, że małoduszność (*pusimillitas*) sprzeciwia się wielkoduszości, ponieważ wskutek małości własnego ducha, człowiek małoduszny ucieka (wycofuje się) od wielkości, fałszywie ocenia swe siły, lęka się bez powodu, nie podejmuje wyzwań życiowych. Inną wadą przeciwną cnotie wielkoduszości jest zuchwalstwo (*audacia*), jest to nadmiar odwagi, polegający na nierozumnym i bezcelowym narażaniu się na niebezpieczeństwa. Motywem jest tutaj często chęć popisania się przed innymi. Inną wadą jest z kolei ambicja (*ambitio*). Podążanie do wielkiej czci, honoru, sławy, może być również wadliwe, gdyż człowiek nazbyt ambitny dąży do osiągnięcia wielkości, nie mając podstaw albo z naruszeniem dobra innego człowieka.

wady przeciwne pokorze<sup>19</sup>, problemy klasyfikacji oraz uniwersalność i perspektywy Tomaszowego ujęcia.

Część trzecia zatytułowana „Załamanie dotychczasowego porządku moralnego w rozumieniu wielkoduszności i pokory” traktuje w rozdziale V o „Wielkoduszności i pokorze w ujęciu Kartezjusza”. Omówiono tutaj w pierwszym podrozdziale przyczyny załamania się dotychczasowego porządku moralnego w „moralności prowizorycznej” Kartezjusza. W podrozdziale drugim wskazano na rozbitcie jedności ducha i ciała człowieka oraz na kartezjańską naukę o ‘afektach’. Po tym ogólnym naszkicowaniu tła w trzecim podrozdziale przedstawiono zmianę treści pojęcia wielkoduszności i pokory w „Traktacie o namiętnościach”. Natomiast w ostatnim, czwartym podrozdziale, ukazano koncepcje cnoty szlachetności i pokory w świetle indywidualistycznego myślenia epoki racjonalizmu XVII w., a także związki myślowe i współzależność René Descartes’a i Franciszka Salezego w konstruowaniu nowoczesnej wizji wielkości człowieka.

W zakończeniu zebrano i podsumowano wnioski wypływające z poszczególnych rozdziałów. Metoda przyjęta w tym opracowaniu dostosowana jest do przewodniej myśli pracy i polega na zestawieniu i porównaniu problematyki cnót wielkoduszności i pokory w ujęciu starożytnej etyki greckiej oraz w świetle teologii *II-II Summy teologii* św. Tomasa z Akwinu oraz w myśli moralnej zawartej przede wszystkim w traktacie *Namiętności duszy* Kartezjusza.

---

<sup>19</sup> Wady przeciwne cnocie pokory to: pycha, która jest nieuporządkowanym pożądaniem własnej wielkości i przypisywaniem jedynie własnym siłom tego wyniesienia do wielkości; dalej – małoduszność, lękliwość, płaszczenie się, służalczość.



# CZĘŚĆ I CNOTA WIELKODUSZNOŚCI

## Rozdział 1.

### Wielkoduszność w starożytnej Grecji

#### 1.1. Wprowadzenie

Dla starożytnych Greków cnota wielkoduszności miała fundamentalne znaczenie. Jedną z najgłębszych aspiracji starożytnego Greka było spełnienie tu na ziemi pragnienia wielkości oraz uzyskanie autonomii wobec sił determinujących pełny rozwój osobowości. Trafnie te dążenia wyraził R.-A. Gauthier, twierdząc, że dla antycznego Greka, w odniesieniu do człowieka, nie ma niczego poza światem, nie ma Boga – Bóg, to świat albo Bóg, to człowiek: „pour le Grec, face à l’homme, il n’y a que le monde, il n’y a pas Dieu – Dieu, c’est le monde, ou Dieu, c’est l’homme”<sup>20</sup>. W tej perspektywie wyjątkowego znaczenia nabierała cnota wielkoduszności, która w greckiej etyce usprawniała i objawiała na zewnątrz pragnienie wielkości. Zanim doszło do opracowania i sprecyzowania przez wielkich filozofów (Sokratesa, Platona, Arystotelesa, stoików) własnych koncepcji wielkoduszności, słowo *μεγαλοψυχία* wyrażające wielkość i potęgę ludzkiego ducha, pojawiało się często w utworach literackich i społeczno-politycznych, które odzwierciedlały powszechnie uznawane poglądy.

---

<sup>20</sup> R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, Bibl. Thomiste, XXVIII, Paris 1951, s. 490. Ta znakomita monografia o wielkoduszności posłużyła za podstawę niniejszego opracowania.

Wydaje się, że powszechnie znane literackie propozycje rozumienia antycznego ideału wielkoduszności, przedstawione w *Iliadzie*<sup>21</sup> i *Odysei*<sup>22</sup> lub choćby przez Sofoklesa w jego *Tragediach*<sup>23</sup>, najbardziej zaważyły na kierunku późniejszej refleksji. Zachowało się także wiele innych przekazów, które ukazują bogactwo posthomeryckiej myśli moralnej. Na przykład na przełomie V i IV wieku p.n.e. w tekście Demokryta wielkodusz-

<sup>21</sup> Homer, *Iliada*, przekł. I. Wieniewski, Wyd. Literackie, Kraków-Wrocław 1984. Cytaty i odnośniki greckie podane za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 21-25. Przykładowo podano fragmenty polskiego tłumaczenia, które odbiegają znacznie od oryginału greckiego. Z tego względu w tym i innych przypisach cytaty opierają się na powyższym opracowaniu R.-A. Gauthier oraz *Dictionnaire de la Spiritualité*, Paris 1980 (hasło: *Magnanimité*), s. 91-94. W *Iliadzie* nie ma technicznego określenia cnoty wielkoduszności *μεγαλοψυχία*, ale są dwa terminy wyrażające najstarszy ideał tej cnoty. Są to *μεγάθυμος* i *μεγαλήτωρ*. Oto przykłady użycia tych terminów:

9,255: Σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν ἴσχειν ἐν στήθεσσι.

„Synu mój Hera z Ateną użyczą ci siły, jeżeli  
Taka ich wola, lecz ty (Achillu, przyp. autora)  
Okiełzaj pychę w swej piersi:

Lepiej bowiem zaprawdę życziwe mieć serce dla bliźnich” (s. 186).

9,496: Ἄλλ', Ἀχιλλεὺς δάμασον θυμὸν μέγαν.

„Tedy Achillu okiełzaj swą pychę: I niechaj nie będzie  
zatwardziałe twe serce! Toć dadzą się zmiękczyć i bogi  
a gdzie nam do ich dostojęństwa, potęgi i doskonałości” (s. 192-193).

9,629: ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγαλήτορα θυμὸν.

„Achilles w sercu dzikie szaleństwo i pychę rozpamiętywał w swych piersiach! Nawet druhów przyjaźni  
gwałtownik ten nie da się zmiękczyć” (s. 196).

9,675: χόλος δ' ἔτ' ἔχει μεγαλήτορα θυμὸν.

„Agamemnonie przesławny, Atrydo, władco rycerzy, nie chce  
on gniewu swojego ugasić, lecz jeszcze go bardziej wciąż rozpłomienia,  
a twoje odrzuca prośby i dary” (s. 197).

W całej *Iliadzie* słowo *μεγάθυμος* występuje ok. 60 razy, natomiast *μεγαλήτωρ* ok. 40 razy. Pierwsze z nich oznaczające przede wszystkim waleczność, odwagę, wielkość serca, które nie potrafi znieść obrazy i obelgi rzucającej cień na pragnienie sławy i czci wielkodusznego, jest odniesione przede wszystkim do Achillesa, np.: 9,496; 17,214; 18,226; 19,75; 22,153; 23,168; do Ajaksa, np.: 4,479; 17,303; do Nestora, np.: 5,565; 13,400; 17,653; 23,541; oraz do innych bohaterów, np.: 1,123 i 1,125; 2,541; 4,464; 2,691; 9,549; 23,633; 11,732; 11,744; 15,519; 13,699; 4,145; 16,818; 16,571; 17,602; 16,594; 5,547; 23,694; 2,518; 17,306; 12,373; 15,331; 2,706; 16,286; 5,25; 5,235; 5,335; 10,509; 5,27; 102; 8,155; 10,205; 11,294; 11,450; 13,456; 13,737; 22,420; 23,175; 23,181; 15,440; 18,335; 4,467; 13,598; 5,534; 12,379; 14,454; 16,488; 21,395; 2,197 (za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 22).

Drugi wyraz *μεγαλήτωρ* oznacza również pewną zaciętość i waleczność w bitwie oraz odwagę i jest odniesione przede wszystkim do Achillesa: 9,255; 9,629; 9,675; 18,5; 20,343; 21,53; do Ajaksa: 17,166; 17,626; 15,674; 13,712; do Ulissesza: 5,674; 11,403; do Agamemnona: 9,109; do Menelaosa: 17,90; do Patrokla: 16,257; 17,299; do Eneasza: 20,175; 263; 293; 323; do Hektora: 22,98; do Priama: 6,283; 24,117; do innych: 12,302; 19,278; 13,189; 2,547; 2,641; 21,55; 13,656; 21,552; 5,468; 20,208; 11,626; 6,393; 8,187; (za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 23).

<sup>22</sup> Homer, *Odyseja* (wybór), przekł. L. Siemiński, opr. J. Łanowski, wyd. VIII (zmienione i rozszerzone), Wrocław 1975.

W *Odysei* termin *μεγάθυμος* jest rzadki (ok. 5-6 razy). Występuje w odniesieniu do Achillesa: 3,189; do Ulissesza: 15,2; oraz w: 8,520 - 13,121; 19,180. Natomiast *μεγαλήτωρ* jest używany na określenie wielkiego serca Ulissesza: 4,143; 5,81; 5,149; 5,233; 5,298; 5,355; 5,407; 5,464; 16,14; 9,299; 9,560; 23,153; oraz innych bohaterów greckich: 4,17; 8,93; 8,146; 8,464; 24,365; 10,207; 19,176; 10,200 (za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 39).

<sup>23</sup> Sofokles, *Tragedie*, Warszawa 1969 (zwłaszcza *Ajas*, *Edyp w Kolonos*).

ność oznaczała znoszenie z łagodnością obrazy<sup>24</sup>. Dla Aischinesa<sup>25</sup> i Demostenesa<sup>26</sup> wielkoduszość przybrała znaczenia wspaniałomyślności i miłosiernej łaskawości, składającej się do współczucia i pochylecia się nad nieszczęściami dotyczącymi innych; rozumiano ją również jako szlachetność i hojność. Isokrates prawdziwą cnotę dostrzega w wielkoduszości, którą w największym stopniu posiada i reprezentuje dla niego król Salaminy – Ewagoras, sławny ze sprawiedliwości, mądrości oraz pożądania dóbr godnych największej czci<sup>27</sup>. Także Plutarch, kiedy wspominał wielkoduszość Aleksandra, podkreślał, że był on bardziej łaskawy względem pokonanych niż Achilles<sup>28</sup>.

Nie sposób przytoczyć w kilku słowach całej bogatej spuścizny starożytnej myśli moralnej o jednej z najważniejszych cnot – wielkoduszości. W niniejszym rozdziale pominięto także szersze omówienie całego nurtu wielkoduszości ludzi czynu, wielkich polityków, jak: Achilles, Ajaks, Alkibiades, Ewagoras, Demostenes, Filip. Wielkoduszość tych bohaterów objawiała się przede wszystkim w waleczności, przedsiębiorczości, w pragnieniu zwyciężania, zdobywania, panowania oraz okazywania swojej siły i wyższości. Jedyłą zaś nagrodą za dokonany wielki czyn była dla wielkodusznego *polityka* chwała, cześć i sława, przyznawane im przez najszlachetniejszych obywateli w państwie.

W trzech podrozdziałach podano jedynie ogólny zarys drugiego wielkiego nurtu, mianowicie koncepcji cnoty wielkoduszości filozoficznej w ujęciu Platona, Arystotelesa i stoików. Wielkoduszość *filozoficzna* wyrażała się głównie w zachowaniu w każdej okoliczności równowagi i pogody ducha, a swoje spełnienie osiągała w boskiej kontemplacji (*θεορία*)<sup>29</sup>.

## 1.2. Wspaniałomyślność w ujęciu Platona („Państwo”)

We wszystkich swoich dialogach Platon posługiwał się słowem *μεγαλοπρέπεια* – **wspaniałomyślność**, zamiast *μεγαλοψυχία* – wielkoduszość na oznaczenie i wyrażenie antycznego ideału cnoty wielkoduszości. Ta zamiana terminów, wprowadzająca niejednokrotnie w błąd, była spowodowana zamieszaniami, jakie panowało w języku potocznym aż do czasu napisania przez Arystotelesa *Etyki*<sup>30</sup>. Dopiero w tym dziele Stagiryta starannie odróżnił wspaniałomyślność – cnotę mecenasa wydającego hojnie pieniądze na popieranie

<sup>24</sup> Por. Stoba, IV, 34, 69, [w:] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1912, s. 74 (za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 18).

<sup>25</sup> Por. Eschine (Aischines), *Sur l'ambassade infidèle*, §156-157, t. I, s. 160; por. Eschine, *Discours*, Paris 1927, t. I, s. 68; por. Eschine, *Contre Ctesiphon*, 212, t. II, Paris 1927, s. 102.

<sup>26</sup> Demosthene, *Contre la loi de Leptine*, 142; *Sur l'ambassade infidèle*, §140, 235; *Pour la couronne* § 68, 279; ed. Fuhr (coll. Teubner), t. I, Lipsiae 1912, s. 296.

<sup>27</sup> Por. G. Mathieu, *Isocrates*, t. II, *Evagoras*, s. 142-145, §22, 23, 27, 45, 46, 70; również t. II, s. 109-119.

<sup>28</sup> Por. Plutarch, *De la fortune d'Aleksandre*, I. Ch. 4, et II, ch. 12.

<sup>29</sup> Szczegółowa i dobrze udokumentowana charakterystyka nurtu wielkoduszości „politycznej” znajduje się u R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 21-36.

<sup>30</sup> Arystoteles, *Etyka Eudemejska*, przekł. W. Wróblewski, Bibl. Klasyków Filozofii, 123, 1977, s. 205-212. Rozdział V „O wielkoduszości” trzeciej księgi *Etyki Eudemejskiej* traktuje o cnotcie wielkoduszości. Natomiast rozdział VI „O szczodrości” jest o szczodrości albo bardziej o wspaniałomyślności (przyjp. autora).

wielkich i pięknych dzieł, od wielkoduszności – cnoty oznaczającej wielkość duszy filozofa. Platon zaliczył wspaniałomyślność (tj. wielkoduszność) do grupy najważniejszych cnot, których charakterystykę można odnaleźć w *Menonie*<sup>31</sup>, a przede wszystkim w trzeciej, szóstej i siódmej księdze *Państwa*<sup>32</sup> oraz w *Prawach*<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Platon, *Menon*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1938. Dwa ważne fragmenty cytowane za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 42 „ἡ ἀνδρεία τοίνυν ἐμοιγε ἀρετὴ εἶναι καὶ σωφροσύνη καὶ σοφία καὶ μεγαλοπρέπεια καὶ ἄλλα παμπόλλα, Menon, 74b; σωφροσύνην τι καλεῖς καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ εὐμαθίαν καὶ μνήμην καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα”. Tamże, 88a.

<sup>32</sup> Platon, *Państwo z dodatkami siedmiu ksiąg Praw*, t. I i II, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1958. Ponieważ przekład na język polski nie oddaje wiernie oryginału greckiego, dlatego posłużono się przekładem francuskim oraz greckim w najważniejszych dla platońskiej koncepcji wspaniałomyślności fragmentach *Państwa* w oparciu o R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 42-52. W księdze III *Państwa*: „Więc ja mówię, na bogów, w służbie Muzom też nie prędjed do czegoś dojdziemy sami ani ci strażnicy, których niby to mamy wychowywać, zanim nie nauczymy się rozpoznawać różnych postaci rozważgi i męstwa, i szlachetności, i wielkości duszy, i tego, co im pokrewne, i tego co im przeciwne, a co występuje tu i tam, i gdzie to tkwi w tym czy w owym, dostrzegać to i dostrzegać ich obrazy – to wymaga tej samej sztuki i tej samej wprawy – i nie lekceważyć tego ani w wielkich, ani w małych rzeczach” (402c). Fragment po grecku (cyt. za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 42 402c): „σωφροσύνη ἀνδρεία ἐλευθεριότης, μεγαλοπρέπεια”. W księdze VI (484a-509b), szczególnie 486a-b oraz 487a.

486a-b: „No a to też trzeba wziąć pod uwagę, kiedybyś zechciał osądzić naturę filozofa i niefilozofa. – Co takiego? – Uważaj, aby się przed tobą nie ukryło jakieś jej drobne brudne skapstwo, gdyby je ta natura miała w sobie. Nie ma nic bardziej przeciwnego takiej duszy, jak drobiazgowość; duszy, która się zawsze chce garnąć do całości, do ogółu w sprawach boskich i ludzkich.

– Święta prawda – mówi.

– Takiej duszy, która umie patrzeć z góry, i ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek, czy myślisz, że może się czymś wielkim wydawać życie ludzkie?

– Nie może – powiada.

– Nieprawdaż? Więc i śmierć nie będzie za coś strasznego uważał ktoś taki?

– Bynajmniej.

– Więc tchórzliwa i nieszlachetna dusza, zdaje się, że z prawdziwą filozofią nie będzie miała nic wspólnego? – Nie wydaje mi się – Więc cóż? – Człowiek porządny, nie chciwy, nie skąpy, nie blagier i nie tchórz, czy może być niemożliwy w stosunkach albo niesprawiedliwy? Nie może być.

– Zatem, jeżeli będziesz szukał duszy zdolnej do filozofii i nie, to zaraz już u młodych chłopców zwrócisz na to uwagę, czy która sprawiedliwa i łagodna, czy też nieznoszna w pożyciu i dzika”. Podano dla porównania tłumaczenie francuskie tego fragmentu 486a-b za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 43: „Voici, bien certainement, un caractère à considérer encore si l’on veut discerner le naturel philosophe de celui qui ne l’est pas. Quel est ce caractère? – Prends garde qu’à ton insu dans ce naturel il n’entre une part de bassesse! Car rien n’est, sans doute, plus que l’étroitesse d’esprit contraire à une âme qui toujours doit désirer être plus riche de la plénitude et de la totalité du divin connue de humain. – C’est la vérité même, dit-il. – Mais la pensée à laquelle appartiennent Magnificence et Contemplation, de la totalité du temps et de la totalité, d’autre part, du réel, crois-tu, qu’elle soit capable de faire bien grand cas de l’existence humaine? Impossible dit-il. – Mais alors la mort, un homme de cette sorte ne jugera pas que ce soit rien de terrible? – Non, pas le moins du monde. – Dès lors pour un naturel lâche et bas, de philosophie authentique, il n’y a non plus, à ce qu’il semble, rien à prendre! – Non, je ne pense pas. Mais quoi? Un homme qui a de la mesure, qui n’a pas soif de richesses, qui est en outre exempt de bassesse, de vanité et de lâcheté, y a-t-il moyen qu’il puisse se montrer de relations difficiles, ou bien entre injuste? Il n’y a pas moyen. – Donc, dans tout examen de l’âme philosophe ou non philosophe, observe dès la prime jeunesse, s’il se trouve qu’elle soit juste et douce, ou bien insociable et sauvage”.

487a: „Więc czy potrafisz z jakiegokolwiek punktu ganić takie zajęcie, któremu się nigdy nie potrafi należycie oddawać człowiek, jeżeliby mu brakło w naturze dobrej pamięci, łatwości do nauki, szlachetnej postawy, wdzięku, przyjaźni i pokrewieństwa z prawdą, sprawiedliwości, odwagi, panowania nad sobą”. Fragment po grecku przytoczono za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 42, 487a: „εἰ μὴ φύσει εἶην μύμιον, εὐμαθῆς, μεγαλοπρεπῆς, εὐχαρις, φίλος τε καὶ ζυγγενῆς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης”.

W księdze VII, 536a: „A jeżeli chodzi o rozważę – dodałem – i o męstwie, i o szlachetną postawę, i o wszystkie części dzielności, to niemniej trzeba się strzec podrzutków, a szukać potomków prawych”.

Tekst grecki: „καὶ πρὸς σωφροσύνην ... καὶ ἀνδρείαν καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη” (536a, za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 42).

<sup>33</sup> Tamże, *Prawa*, t. II, s. 267-586. Koncepcja wspaniałomyślności znajduje się zwłaszcza w 709a – 710d.

Aby zrozumieć miejsce i znaczenie cnoty wspaniałomyślności w *Państwie* Platona, należy zwrócić uwagę, że w centralnej, szóstej księdze jest ona jednym z najważniejszych przymiotów *filozofa z natury*<sup>34</sup>. Jak słusznie zauważył E. Voegelin, prawdziwym filozofem (*alethinos philosophos*) według Platona – w przeciwieństwie do sofisty (*philodoxos*) – „jest człowiek, który się kocha w oglądaniu prawdy (*philotheamones*). Prawda rzeczy jednak w tym się zawiera, w czym one są same w sobie (*auto*). Niektórzy ludzie mogą dostrzegać piękno tylko w tej postaci, w jakiej ono się ukazuje w wielu innych rzeczach, ale nie są w stanie oglądać piękna ‘samego w sobie’. Ci, którzy umieją zobaczyć *jedno w wielu rzeczach* są prawdziwymi filozofami i nie należy ich utożsamiać ze znawcami i miłośnikami sztuki oraz z ludźmi praktycznymi”<sup>35</sup>. W *filozofie* urzeczywistnia się w pełni owa wspaniałomyślność (wielkoduszność), a nie w każdym człowieku z tłumy.

Wszystkie przymioty, którymi odznacza się *filozof*, takie jak na przykład: odwaga, męstwo, sprawiedliwość, dobra pamięć, łatwość uczenia się, dobre urodzenie, umiejętność nawiązywania przyjaźni, zdolność panowania nad sobą oraz wspaniałomyślność i miłość mądrości prowadzą do takiego rodzaju poznania, „dzięki któremu będą mogli dotykać tego samego i pod tym samym względem”<sup>36</sup>. Dalej czytamy: „No, a to też trzeba wziąć pod uwagę, kiedy byś zechciał osądzić naturę filozofa i niefilozofa: (...). Nie ma nic bardziej przeciwnego takiej duszy, jak drobiazgowość; duszy, która się zawsze chce garnąć do całości, do ogółu w sprawach boskich i ludzkich (...). Takiej duszy, która umie patrzeć z góry, i ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek, czy myślisz, że może się czymś wielkim wydawać życie ludzkie (...). Więc tchórzliwa i nieszlachetna dusza, zdaje się, że z prawdziwą filozofią nie będzie miała nic wspólnego? (...). Zatem, jeżeli będziesz szukał duszy zdolnej do filozofii i nie, to zaraz już u młodych chłopców zwrócisz na to uwagę, czy która sprawiedliwa i łagodna, czy też nieznosna w pożyciu i dzika”<sup>37</sup>. I następnie: „Więc czy potrafisz z jakiegokolwiek punktu ganić takie zajęcie, któremu się nigdy nie potrafi należycie oddawać człowiek, jeżeliby mu brakło w naturze dobrej pamięci, łatwości do nauki, szlachetnej postawy<sup>38</sup>, wdzięku, przyjaźni, pokrewieństwa z prawdą, sprawiedliwości, odwagi panowania nad sobą”<sup>39</sup>.

Zdaniem R.-A. Gauthiera greckie terminy *μεγαλοπρέπεια* (wspaniałomyślność) i *μεγαλοπρεπής* (wspaniałomyślny), które występują w powyższych fragmentach dialogu (486a-b i 487a), oznaczają platoński ideał wielkoduszności: „si ce sens avait besoin d’être confirmé, nous pourrions invoquer le témoignans de Platon lui-même: ne nous dira-t-il

<sup>34</sup> Tamże, 484a – 509b.

<sup>35</sup> E. Voegelin, *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, Louisiana State University Press, 1977, s. 52-70, (opr. i tłum. na język polski zob.: E. Voegelin, *Platoński ład duszy*, „Znak” 1985, nr 9-10, s. 147-165). E. Voegelin zwraca uwagę przede wszystkim na znaczenie samej koncepcji i układu poszczególnych fragmentów i symboli zawartych w *Państwie*. A więc platońska droga w górę i w dół, walka z zepsutym społeczeństwem (rola filozofa), znaczenie par pojęć: sprawiedliwość i niesprawiedliwość, *philosophus* – *philodoxos* (*filozof* – *sofista*) czy *aletheia* (*prawda*) i *pseudos* (*falsz lub kłamstwo*). Kompozycja dialogu wskazuje, że wspaniałomyślność jako jeden z najważniejszych przymiotów *filozofów z natury* (główna część dialogu, ks. VI) w platońskiej myśli moralnej zajmuje centralną pozycję.

<sup>36</sup> Platon, *Państwo*, t. I, 484-487a.

<sup>37</sup> Tamże, 486a-b. Cały fragment – zob. przyp. 32.

<sup>38</sup> Por. przyp. 21, a zwłaszcza fragment dotyczący greckiego tekstu 487a.

<sup>39</sup> Platon, *Państwo*, t. I, 487a.

pas quelques pages plus loin, que, dans une société corrompue, seuls se tournent vers la philosophie un tempérament généreux, γενναὸν... ἦθος, ou une grande âme, μεγάλη ψυχή (496 b)<sup>40</sup>.

Cnota wspaniałomyślności *μεγαλοπρέπεια* w szczególny sposób uzdalnia *filozofa* z natury do miłości poznania tego, *co jest zawsze takie same pod tym samym względem*<sup>41</sup>. Dopełnieniem tak rozumianej wspaniałomyślności jest kontemplacja *θεορία*.

Współzależność wspaniałomyślności i kontemplacji jest głęboka z kilku względów. Po pierwsze, w odróżnieniu od innych przymiotów *filozofa* (np. odwagi, sprawiedliwość) obie należą do kategorii jakości myśli. Po drugie, u młodego *filozofa* nie ma jeszcze kontemplacji, ale jedynie rodzaj uczuciowego umiłowania prawdy. Tak samo jego wspaniałomyślność nie jest niczym innym jak tylko żarliwym pragnieniem, które otwiera i unosi duszę ku całości i ogółowi spraw boskich i ludzkich<sup>42</sup>. Kiedy młody *filozof* wydorósł, jego uczuciowa miłość poznania doprowadzi do zjednoczenia duszy z autentycznym istnieniem τῷ ὄντι ὄντως. Wówczas duch zrodzi w sobie poznanie intelektualne i prawdę oraz zacznie żyć prawdziwym życiem<sup>43</sup>. Wtedy wspaniałomyślność *filozofa* stanie się prawdziwą kontemplacją, obejmującą całość i ogół świata podlegającego stawaniu się, jak również rzeczywistości niezmiennej. Dzięki niej horyzonty myśli człowieka wspaniałomyślnego rozszerzą się do tej wielkości, jaką posiada Całość i Ogół<sup>44</sup>. Niezwykła to koncepcja wielkości człowieka, jednakże zamknięta jeszcze w granicach postrzeganego przez starożytnego Greka świata.

### 1.3. Wielkoduszność w „Etyce Nikomachejskiej” Arystotelesa

Cnota **wielkoduszności** *μεγαλοψυχία* zajmuje w etyce Arystotelesa jedną z centralnych pozycji. Już dawno, bo w 1856 r. Saint-Hilaire Barthélemy stwierdził, że jeżeli pragnie się poznać moralną doktrynę Stagiryty, to należy ze szczególną uwagą przebadać jego portret człowieka wielkodusznego, naszkicowany w *Etykach*<sup>45</sup>. Jeden z największych

<sup>40</sup> R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 44.

<sup>41</sup> Platon, *Państwo*, t. I, 484.

<sup>42</sup> Tamże, 436a.

<sup>43</sup> Tamże, 490.

<sup>44</sup> Tamże, 486.

<sup>45</sup> Zauważył on, że: „Si l'on veut connaître a plein la manière d'Aristote, c'est surtout le portrait du magnanime qu'il faut lire. Il n'a rien de plus simple, de plus grand, de plus naturel. Dans ce tableau achevé, il n'est point une nuance qui ne soit importante et réelle; pas un trait qui n'ait sa valeur et son but. Quand on a eu dans sa vie le bonheur de rencontrer une de ces âmes supérieures et de l'observer à loisir, on est tout étonné de l'exactitude de cette noble peinture. Il n'est pas jusqu'aux allures corporelles du magnanime que le regard attentif du philosophe n'ait remarqué. Mais par une imitation involontaire, quelque chose de l'original est passé dans cette copie si fidèle, le style d'Aristote y est solide, puissant et serein comme le magnanime lui-même. Mais il a aussi un peu de son laisser-aller et de son abandon. Lui non plus ne s'occupe point des détails; et dans ce morceau qui est son chef – d'oeuvre, je ne crois pas qu'on puisse trouver une expression saillante. L'ensemble seul est saisissant de grandeur et de beauté; il a le reflet de la majesté silencieuse de celui qu'il peint, comme il en a la force et la sobriété. J'ajoute qu'on ne peint guère de tableau aussi admirable, sans mériter soi – même un peu de cette admiration qu'on décrit si bien et qu'on excite pour un autre. A mon avis, ce portrait du magnanime est fait pour donner la plus haute idée de l'âme d'Aristote. J'estime beaucoup son génie; mais ici je retrouve une

współczesnych komentatorów Arystotelesa W. Jaeger oświadczył, że arystotelesowski ideał wielkoduszności objawia wobec chrześcijaństwa i nowożytnej cywilizacji istotę antycznego człowieka, sam ideał greckiego poganizmu<sup>46</sup>. Natomiast P. Bremond poszedł jeszcze dalej twierdząc, że w Arystotelesowskiej koncepcji *μεγαλοψυχία* (wielkoduszności) odkrył istotę poganizmu w jego najwznioślejszej postaci: „l’ideal d’une vertu dans objet transcendant”, „d’une vertu purement humaine, qui ignore et veut ignorer un objet transcendant ou qui ne consent pas a se dépasser.”<sup>47</sup> I w tym punkcie rzeczywiście charakteryzuje się ten pogański, czy jak kto woli antyczny, grecki ideał wielkości człowieka, który jest chyba *czysto ludzki*, nieodwołujący się wprost ani niecierpiący wyrażenia z transcendencji Boga. Zresztą dzisiaj wielokrotnie podkreśla się znaczenie tego nurtu dla szczęśliwego życia człowieka.

Interpretacja teorii wielkoduszności w ujęciu Arystotelesa nie jest łatwym zadaniem, toteż wywoływała ona w ciągu wieków wiele kontrowersji. Zarzuca się jej przede wszystkim brak spójności, nieład w jej wykładzie oraz pewną postać wyrafinowanego egoizmu, zwanego perfekcjonizmem. Jednak pomimo trudności, wielką zasługą Stagiryty jest opracowanie w sposób systematyczny (ze starannym ukazaniem pojęciowej różnorodności – np. wspaniałomyślność – wielkoduszność) całego bogactwa potocznych oraz literackich percepcji ideału wielkoduszności. Jako pierwszy zebrał, uporządkował i wydobyl z tych koncepcji to, co istotne. Posłużył się w tym celu metodą indukcyjną.

Zaproponowane przez Platona w *Państwie* rozwiązanie najważniejszej dla Greków kwestii osiągnięcia pełni wielkości na miarę własnego człowieczeństwa i autonomii wobec świata poprzez praktykowanie przede wszystkim cnoty wspaniałomyślności oraz kontemplację, nie zadowoliło Arystotelesa. Po długich i żmudnych własnych przemyśleniach, najpierw w *Analitykach wtórych*, potem w *Etyce Eudemejskiej*, aby najpełniej je wyrazić w *Etyce Nikomachejskiej* – trzeba pamiętać o ewolucji jego myśli, wtedy uniknie się pomieszania pojęć – przedstawia inny model ideału wielkoduszności, głęboko zakorzeniony w tajemnicach jego greckiej duszy, który stoi w opozycji do wspaniałomyślności, tj. kontemplacji platońskiej. Wielkoduszny według Stagiryty odnajduje w sobie samym fundament własnej wielkości i wolności, a nie w niezmienniej rzeczywistości, jak chciał Platon.

Pierwszą próbę postawienia problemu i podania odpowiedzi na pytania: czy istnieje jedno pojęcie wielkoduszności *μεγαλοψυχία* zdolne oddać wszystkie potoczne i literackie jego percepcje oraz co to jest wielkoduszność, można odnaleźć w drugiej księdze *Analityk wtórych* Arystotelesa<sup>48</sup>. Autor wykorzystując metodę indukcyjną, analizuje tam charakterystyczne cechy ludzi wielkodusznych, za których w IV w. p.n.e. powszechnie uważano

---

révélation de son coeur; et je ne crois pas qu’on représente si naturellement la grandeur d’âme, à moins d’en avoir personnellement une assez large part. (...) Sans doute, il n’a pas eu la vanité de se prendre pour modèle; mais il était digne d’en servir”. Zob. S.-H. Barthélemy, *Introduction*, [w:] tenże, *Morale d’Aristote*, Paris 1856, s. CXXXIX – CXL.

<sup>46</sup> W. Jaeger, *Antike*, VII, Leipzig-Berlin 1931, s. 97-105.

<sup>47</sup> A. Bremond, *Le dilemme aristotelicien*, „Archives de Philosophie”, vol. 10, cah. II, 1933, s. 124.

<sup>48</sup> Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, przekł. K. Leśniak, Bibl. Kłasyków Filozofii, Warszawa 1975, 97b, s. 288.

Achillesa, Ajaksa, Alkibiadesa oraz Sokratesa i Lysandra: „Sądzę np., że gdy pytamy, co jest istotą wielkoduszności? – powinniśmy zbadać u pewnych wielkodusznych ludzi, których znamy, co oni wszyscy jako tacy mają wspólnego; np. jeżeli Alkibiades był wielkoduszny albo Achilles lub Ajaks, to powinniśmy znaleźć, co mają wspólnego: że nie znosili obelgi; bo jeden z tego powodu wszczął wojnę, drugi wpadł w gniew, trzeci wreszcie życie sobie odebrał. Następnie i u innych trzeba ją zbadać, np. u Lysandra czy Sokratesa. Jeżeli wykażą obojętność w szczęściu i nieszczęściu, wówczas biorę pod uwagę obydwie wyniki i badam, co wspólnego mają obojętność wobec zdarzeń losu i nieznoszenie obelg. Jeżeli nie mają nic wspólnego, wobec tego będą dwa rodzaje wielkoduszności”<sup>49</sup>.

Wyraźne rozróżnienie przez Arystotelesa w *Analitykach wtórych* dwóch koncepcji wielkoduszności *politycznej* – Alkibiades, Achilles, Ajaks oraz *filozoficznej* – Lysander, Sokrates, a wraz z nimi dwóch ideałów wielkości: **pierwszego, polegającego na zaangażowaniu i afirmacji świata oraz uzależnieniu od niego spełnienia własnej wielkości i drugiego – wyrażającego się w wewnętrznej autonomii i lekceważeniu świata oraz w równowadze ducha w każdych okolicznościach** – ułatwi Stagiryście w następnych dziełach zbudowanie definicji cnoty wielkoduszności.

Problem zbudowania definicji cnoty wielkoduszności jest centralnym zagadnieniem, które stawia sobie Arystoteles w *Etyce Eudemejskiej* w związku z omawianiem cnoty męstwa *ἀνδρεία* i cnót jej pokrewnych<sup>50</sup>. W piątym rozdziale o wielkoduszności, *μεγαλοψυχία*, trzeciej księgi *Etyki* przedstawione są najpierw właściwości, którymi odznaczają się ludzie wielkoduszni, a następnie *natura własna, τὸ ἴδιον*, cnoty wielkoduszności. Arystoteles wprowadza przy tym swój własny element do definicji wielkoduszności, mianowicie: „**wielkodusznym nazywamy człowieka, zgodnie ze znaczeniem tego słowa, który odznacza się pewnego rodzaju wielkością i siłą duszy**”<sup>51</sup>.

Najbardziej charakterystyczną cechą wielkodusznego jest z jednej strony pogarda, ponieważ „troszczy się o niewiele spraw, i to o takie, które są wielkie, a nie dlatego, że za wielkie je ktoś inny uważa. Wielkoduszny mąż liczy się o wiele bardziej z sądem jednego człowieka szlachetnego, aniżeli z sądami wielu ludzi przeciętnych”<sup>52</sup>. Z drugiej strony zaś zabiega on najbardziej o wielką cześć: „I cierpi, kiedy nie doznaje czci, a władzę nad nim sprawuje człowiek niegodny tego, a jego największą radością jest właśnie doznawanie czci”<sup>53</sup>. Ale w jaki sposób pogodzić pogardę i lekceważenie sądu ogółu z pragnieniem wielkiej czci? Arystoteles po raz pierwszy wprowadza bardzo ważne rozróżnienie na *małą i wielką cześć*. Gdyż jest różnica, czy doznajemy jej ze strony wielu zwykłych ludzi, czy osób zasługujących na uwagę; znów różni się cześć w zależności od tego, czego

<sup>49</sup> Tamże, 97b.

<sup>50</sup> Arystoteles, *Etyka wielka, Etyka Eudemejska*, przekł. W. Wróblewski, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1977, 1232a 14 – 1233a 32, s. 205-210.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, 1252b.

<sup>53</sup> Tamże.



go dotyczy. Bo wielka cześć zależy nie tylko od wielkiej liczby osób oddających cześć i od ich wartości, ale również od tego, czy jest ona wartościowa<sup>54</sup>.

Po wydzieleniu małej i wielkiej czci stara się określić naturę wielkoduszności, która oddziela ją od innych cnót: „I z konieczności otrzymujemy cztery warianty: bo jeden jest godny wielkich dóbr i sam siebie uważa, że jest ich godny – (*μεγαλοψυχία*); istnieją jednak i małe dobra i ktoś inny jest godny takich dóbr, i sam siebie uważa za takiego (*μετριότης*); może jednak zaistnieć przypadek przeciwny w stosunku do obydwu wymienionych, kiedy ktoś, mimo że jest wart małych dóbr, to sam uważa, że jest godny wielkich dóbr – szczególnie wartościowych (*χαυνότης*); inny natomiast chociaż wart jest wielkich, to jednak sam siebie uważa za godnego małych (*μικροψυχία*). Wobec tego, kto jest wart małych dóbr, a sam siebie uważa za godnego wielkich, zasługuje na naganę (bo jest rzeczą niezgodną z rozsądkiem i nie jest moralnie piękną otrzymywać coś, na co się nie zasługuje). Ale na naganę zasługuje i każdy, kto chociaż jest wart tego rodzaju dóbr, sam uważa, że nie jest godny, aby w nich uczestniczyć, mimo że one są mu dostępne. Pozostaje więc wobec tego człowiek przeciwny tym obydwom wspomnianym typom, który będąc godny wielkich dóbr, sam również uważa, że jest ich wart i stać go na to, by samego siebie uważać za wartościowego”<sup>55</sup>.

Natura cnoty wielkoduszności wyraża się w tym, że wielkoduszny, będąc godny wielkich dóbr, sam również uważa, że jest ich wart i stać go na to, by samego siebie uznawać za wartościowego. Oznacza to, że uważać się za godnego wielkich dóbr (przede wszystkim wielkiej czci), to tyle co mieć poczucie wielkości, a pogardzać wszystkim, co na nią nie zasługuje: „Skoro więc wielkoduszność jest najlepszą dyspozycją w zakresie wyboru i korzystania ze czci i innych wartościowych dóbr, a nie w zakresie tego co przynosi korzyść (...), to jest rzeczą oczywistą, że i wielkoduszność może być stanem środkowym”<sup>56</sup>. Z jednej strony sprzeciwia się próżności (*χαυνοτής*), kiedy ktoś sam uważa, że jest godny wielkich dóbr, nie będąc ich godny<sup>57</sup> – a z drugiej strony przeciwstawia się małoduszności (*μικροψυχία*), gdy ktoś jest godny, a sam uważa, że nie jest wart wielkich dóbr.

Oprócz wyodrębnienia natury (*τὸ ἴδιον*) cnoty wielkoduszności (*μεγαλοψυχία*), która zawiera w sobie syntezę potocznych wyobrażeń i wizji tej cnoty oraz wad jej przeciwnych, Arystoteles wspomina o jeszcze jednym wariantcie. Dotyczy to przypadku, gdy ktoś ani nie zasługuje na zupełną naganę, ani nie jest wielkoduszny, „ponieważ nie styka się z niczym, co wyróżnia się wielkością, bo ani nie jest godny, ani sam nie uważa się, żeby był godny wielkich dóbr”<sup>58</sup>.

W schemacie syntezy cnoty wielkoduszności, zaproponowanej przez Stagiryte w *Etyce Eudemejskiej*, istnieją również trudności, z których autor zdawał sobie sprawę, o czym świadczy następne jego dzieło – *Etyka Nikomachejska*. Przede wszystkim wiel-

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, 1252b – 1253a.

<sup>56</sup> Tamże, 1255.

<sup>57</sup> Tamże, 1255a.

<sup>58</sup> Tamże, 1233a.

koduszny cierpi i ubolewa z powodu nieotrzymania należnej mu wielkiej czci, a więc nie jest całkowicie obojętny na opinie ludzi i zmienny los. Po drugie, pragnie tylko wielkiej czci oddawanej mu przez ludzi szlachetnych, gardzi natomiast *małym honorem*, którego posiada wielkoduszny *polityk*. Czy rzeczywiście Stagiryta dokonał syntezy w *Etyce Eudemejskiej* dwóch wielkich nurtów wielkoduszności greckiej: *politycznego* (Achilles, Ajaks, Alkibiades) i *filozoficznego* (Lysander i Sokrates)?

Arystotelesowska koncepcja cnoty wielkoduszności znalazła swój najpełniejszy wyraz w *Etyce Nikomachejskiej*<sup>59</sup>. Myśl Stagiryty przebiega teraz od zdefiniowania jeszcze raz cnoty wielkoduszności (a więc od końcowego momentu rozważań w *Etyce Eudemejskiej* – 1123a 35 – 1124b 6) do przedstawienia własnego portretu człowieka wielkodusznego, w którym uwzględnione zostały relacje przede wszystkim do świata, do innych ludzi i do Boga (1124b 6 – 1125a 35).

Pierwsza część, zawierająca opis właściwości i definicje cnoty wielkoduszności, *μεγαλοψυχία*, jest zwięzła i przejrzysta. Określając przedmiot tej cnoty – wielka cześć – Stagiryta modyfikuje i ujednocila swoje stanowisko w stosunku do poprzedniego, zawartego w *Etyce Eudemejskiej*: wielkoduszny, będąc rzeczywiście wart wielkiej czci, uważa, że jest jej godzien, ale kiedy zostanie niesłusznie jej pozbawiony, wcale z tego powodu nie cierpi. Zachowuje dystans w odniesieniu do wielkiej czci, jak i pozostałych dóbr: „Otóż zdaje się, że słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje; bo kto bezpodstawnie tak czyni, ten jest głupi, a nikt, kto postępuje w myśl nakazów dzielności etycznej nie jest głupi ani pozbawiony rozumu (...). Kto bowiem zasługuje na rzeczy małe i uważa się też za godnego tych rzeczy, jest umiarkowany, ale nie dumny (tzn. wielkoduszny), gdyż uzasadniona duma (wielkoduszność) łączy się z wielkością (...). Człowiek tedy, który jest słusznie dumny, jest nim przede wszystkim ze względu na swój sposób odnoszenia się do czci i niesławy i cieszy się w sposób umiarkowany zaszczytami wielkimi i pochodzącymi od ludzi szlachetnych – (w przekonaniu), że przypada mu w udziale to, co mu się należy, albo nawet mniej niż to: wszak nie można żywić dość wielkiej czci dla doskonałości etycznej; niemniej jednak przyjmie to, ponieważ ludzie nie rozporządzają większymi objawami czci, którymi mogliby go obdarzyć (...), jednakowoż także jego sposób odnoszenia się do (...) powodzenia i niepowodzenia, jakkolwiek by mu los przypadł w udziale, będzie pełen umiarkowania i nie będzie człowiek taki ani zbyt się cieszył powodzeniem, ani zbyt martwił niepowodzeniem. Bo nawet do objawów czci nie tak się odnosi, jakby były czymś najważniejszym (...); jeśli więc dla kogoś nawet objawy czci są pozbawione znaczenia, to są nimi dlań i wszystkie inne rzeczy. Z tego powodu ludzie, którzy żywią uzasadnioną dumę (tzn. wielkoduszność), zdają się gardzić wszystkim”<sup>60</sup>.

Synteza dwóch wielkich nurtów cnoty wielkoduszności (*politycznej i filozoficznej*) w jedną koncepcję przedstawiona w *Etyce Nikomachejskiej* oparta jest na fundamencie

<sup>59</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przekł. D. Gromska, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1956, 1123a 35 – 1125a 35.

<sup>60</sup> Tamże, 1123b – 1124b. „ἢ δ' ἄγια λέγεται πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ” 1135b17; cyt. za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 79. „Αἴτια” pochodzi od czasownika „ἄζιόω” – „uważać się za godnego”.

wielkości człowieka i szacunku dla siebie. Proces zharmonizowania znaczenia wielkiej czci oraz pogardy wobec zmiennego losu, zapoczątkowany w *Analitykach wtórych* (gdzie wielkoduszność Achillesa, Ajaksa, Alkibiadesa wyraża się w odmowie zniesienia obelgi i obrazy), kontynuowany następnie w *Etyce Eudemejskiej* (wielkoduszny, będąc godny wielkiej czci, sam uważa, że jest jej wart, ale w przypadku nieotrzymania należnej czci cierpi i ubolewa) jest zakończony w koncepcji cnoty wielkoduszności w *Etyce Nikomachejskiej* stwierdzeniem, że wielkoduszny pozostaje obojętny również w niepowodzeniach na wielką cześć i zdaje się *gardzić wszystkim*<sup>61</sup>. To ostatnie ujęcie wielkoduszności wydaje się przybliżać arystotelesowski ideał tej cnoty do nurtu wielkoduszności *filozoficznej*, którego najdoskonalszym reprezentantem był Sokrates. Natomiast dalekie jest od nurtu wielkoduszności *politycznej* (Achillesa, Ajaksa, Alkibiadesa), który zdaniem Stagiryty (w rozdziale X *Etyki Nikomachejskiej*) nie zasługuje na miano cnoty wielkoduszności (bo wielkoduszny polityk zabiega o małą cześć), ale na określenie *cnoty anonimowej*. Wśród najbardziej charakterystycznych cech wielkodusznego *filozofa* w ujęciu *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa na pierwszym miejscu ukazuje się poczucie własnej wielkości: „Otóż zdaje się, że słusznie dumny (wielkoduszny) jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje”<sup>62</sup>.

Aby uważać się za godnego (ἀξίω) wielkich rzeczy (μεγάλα), trzeba poznać siebie. Według Arystotelesa zarówno człowiek małoduszny, jak i zarozumiały nie rozpoznawali swojej własnej wartości (ἀγνοεῖν ἑαυτὸν): „Kto pod tym względem grzeszy niedostatkami, jest przesadnie skromny (tzn. małoduszny, przyp. autora), kto zaś nadmiarem – jest zarozumiały. Owóż nawet i ci ludzie zdają się nie być źli, bo nie wyrządzają nikomu krzywdy, lecz tylko błędzą. (...) Człowiek bowiem przesadnie skromny (małoduszny), choć zasługuje na rzeczy dobre, pozbawia sam siebie tego, na co zasługuje, i ponosi zdaje się jakąś szkodę z tego powodu, że nie uważa się za godnego rzeczy dobrych i sam siebie nie docenia (...). Ludzie tacy zdają się grzeszyć nie głupotą, lecz nadmierną nieśmiałością”<sup>63</sup>. Ta nadmierna nieśmiałość czy bojaźliwość nie jest jeszcze małodusznością, ale rodzi w małodusznych nieprawidłowy osąd o nich samych (δόξα, 1125a 24-25), który paraliżuje ich wysiłki.

Małoduszni „wstrzymują się od czynów i przedsięwzięć szlachetnych w przekonaniu, że do nich nie dorosli, a podobnie wyrzekają się też dóbr zewnętrznych. Przeciwnie, ludzie zarozumiali są i głupi, i nie znają siebie samych, i to w sposób całkiem jawny, bo dążą do rzeczy przynoszących wielką cześć w przekonaniu, że są ich godni, a potem rzeczywistość zadaje kłam temu przekonaniu; i przyodziani w strojne szaty i tym podobne ozdoby, przybierają wspaniałą postawę i chcą, by powodzenie ich było czymś powszechnie wiadomym, i opowiadają o nim, aby dzięki niemu dostąpić czci”<sup>64</sup>.

Wielkoduszność w obliczu tych wad jest więc przede wszystkim świadomością siebie. Wielkoduszny świadomy własnej wielkości uważa się słusznie za godnego

<sup>61</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., 1124a 20.

<sup>62</sup> Tamże, 1125b.

<sup>63</sup> Tamże, 1125a 16-24.

<sup>64</sup> Tamże, 1125a 25-32.

największych dóbr, a wśród nich, za **godnego wielkiej czci τιμή**. Stagiryta podkreśla znaczenie czci dla wielkodusznego, ale nie jest ona celem ostatecznym jego zabiegów. Wielkoduszny traktuje wielką cześć jako dobro zewnętrzne, jako hołd złożony cnocie, do której odnosi się jako do swojego celu: „O zasługiwaniu mówi się w odniesieniu do dóbr zewnętrznych, za największe zaś z nich uważać będziemy to, co oddajemy bogom, i do czego przede wszystkim dążą ludzie piastujący najwyższe stanowiska, i to, co jest nagrodą za najszlachetniejsze czyny; tym zaś jest cześć (ona bowiem jest największym z dóbr zewnętrznych); do czci więc i niesławy odnosi się człowiek słusznie dumny (tzn. wielkoduszny) tak, jak należy”<sup>65</sup>.

Wielka cześć jako dobro zewnętrzne, a więc niepewne, nie może sprostać wymogom dobra osobowego, które jest dobrem trwałym<sup>66</sup>, zawartym immanentnie w naturze człowieka. A więc jako dobro zewnętrzne nie jest właściwym przedmiotem arystotelesowskiej cnoty wielkoduszności. W rzeczywistości szlachetna aktywność wielkodusznego nie polega na zmierzaniu do osiągnięcia wielkiej czci, „wszak cześć jest nagrodą za dzielność etyczną i przyznaje się ją (tylko) tym, którzy są etycznie dzielni”<sup>67</sup>. Ale wyraża się przede wszystkim w **dzielności etycznej (ἀρετή παντελής), która jest fundamentem cnoty wielkoduszności**<sup>68</sup>. Doskonała dzielność etyczna pozwala wielkodusz-nemu wybrać najlepszy sposób odnoszenia się do wszystkich dóbr zewnętrznych świata, a zwłaszcza do wielkiej czci<sup>69</sup> oraz ułatwia nawiązanie odpowiednich relacji z ludźmi<sup>70</sup>. **Według Stagiryty wielkoduszny jest człowiekiem niezależnym i samowystarczalnym, αὐτάρκης, zarówno w stosunku do świata, jak i w relacji do ludzi**. W praktyce oznacza to, że w powodzeniach i pomyślnościach (w normalnych warunkach) będzie on afirmował w sposób umiarkowany wszelkie dobra zewnętrzne, przede wszystkim wielką cześć, a w niepowodzeniach będzie nimi pogardzał<sup>71</sup>. W życiu społecznym wielkoduszny będzie również afirmował własną wielkość i niezależność przez postępowanie wobec wielkich i słabych tego świata, tak jak człowiek o wielkim sercu *μεγάθυμος*<sup>72</sup>. A więc „nie naraża się też na niebezpieczeństwa chętnie ani dla drobiazgów (...); stawia natomiast czoło niebezpieczeństwom, kiedy idzie o rzeczy ważne (...), skłonny jest do świadczenia dobrodziejstw, lecz kiedy ich doznaje, wstydi się (...); zwykł za doznane dobrodziejstwa odwdzięczać się z nawiązką (...), zdaje się pamiętać o tych, którym wyświadczył jakąś przysługę, zapomina zaś o tych, od których doznał przysług”<sup>73</sup>. Charakterystyczną cechą wielkodusznego ponadto jest „że o nic lub prawie nic nie prosi, spieszy natomiast chętnie z pomocą i przybiera postawę wzniosłą wobec ludzi na wysokich stanowiskach i takich, którym dobrze się wiedzie, a powściąga swą dumę wobec osób średnio sytuowanych

<sup>65</sup> Tamże, 1123b 17-22.

<sup>66</sup> Tamże, 1095b 25-30.

<sup>67</sup> Tamże, 1125b 34.

<sup>68</sup> Tamże, 1125b 26 – 1124b 5.

<sup>69</sup> Tamże, 1124a 5 – 1124b 5.

<sup>70</sup> Tamże, 1124b 6 – 1125a 16.

<sup>71</sup> Tamże, 1124a 5 – 1124b 5.

<sup>72</sup> Tamże, 1124b 6 – 1125a 16.

<sup>73</sup> Tamże, 1124b 6 – 1124b 15.

(przewaga bowiem nad pierwszymi jest trudna i budzi szacunek, nad drugimi zaś łatwa i wynoszenie się ponad pierwszych nie jest nieszlachetne, ponad niższych zaś – jest czymś prostackim, tak jak okazywanie swej siły słabym<sup>74</sup>).

Wielkoduszny nie goni za zaszczytami, nienawidzi otwarcie i kocha otwarcie, „gdyż tylko ten, kto się boi, ukrywa swe uczucia<sup>75</sup>. Oprócz tego „jest on prawdomówny, chyba że udaje skromnego; to zaś czyni wobec ludzi z szarego tłumu. Dalszą cechą człowieka słusznie dumnego (tzn. wielkodusznego) jest niemożność stosowania się w życiu do kogoś innego, chyba do przyjaciela; takie bowiem stosowanie się ma w sobie coś niewolniczego; toteż wszyscy pochlebcy mają w sobie coś służalczego, a ludzie niemający poczucia godności własnej są pochlebcami<sup>76</sup>. Poza tym nie jest skłonny do podziwu, ponieważ nic nie wydaje mu się wielkim, nie jest mściwy, nie jest plotkarzem ani skłonny do skarg czy prośb. Skłania się natomiast do posiadania rzeczy pięknych, a nieprzynoszących pożytku<sup>77</sup>. „Ruchy człowieka słusznie dumnego zdają się być powolne, głos niski, jego mowa spokojna<sup>78</sup>).

**Doskonała dzielność etyczna, ἀρετὴ παντελής, objawia istotę szlachetnej aktywności (πρακτικῆς) wielkodusznego, polegającej na spełnianiu czynu dla niego samego, ze względu na jego immanentne piękno, nie przez wzgląd na dobro zewnętrzne, np. wielką cześć<sup>79</sup>.** Tylko wtedy jego działalność jest bezinteresowna. Wielkoduszny nie jest niczym zmuszony do zdobywania największych dóbr zewnętrznych, wielkiej czci, ale uważa się za godnego tych dóbr.

Kluczem do zrozumienia Arystotelesowskiej koncepcji cnoty wielkoduszności, jak również całej jego etyki, jest wyjaśnienie istotnej właściwości szlachetnego działania wielkodusznego, na którym opiera się jego samowystarczalność i niezależność wobec świata i innych ludzi, i w którym zawiera się jego szczęście, a mianowicie tego, dzięki czemu wielkoduszny uważa się za godnego wielkiej czci. A zatem, jakie dobro leży u podstaw tego sądu?

W rozdziale XII pierwszej księgi *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles wyróżnia trzy rodzaje **dóbr: godne pochwały** (ἐπαινετά), **godne uwielbienia** (τίμια) i **dobra potencjalne** (δυνάμεις): „Rozważmy, czy szczęście należy do dóbr godnych pochwały, czy też raczej godnych uwielbienia; to bowiem jest jasne, że nie należy do dóbr potencjalnych<sup>80</sup>. Ostatnie z tych dóbr w świetle *Etyki wielkiej* to przede wszystkim: władza, bogactwo, siła, piękność<sup>81</sup>: „Z tych (dóbr, przyp. autora) człowiek szlachetny korzysta dobrze, zły – źle. Dlatego tego rodzaju dobra nazywa się możliwościovymi. Bez wątplenia są dobrami, ponieważ ocenia się je na podstawie tego, jak każdym z nich posługuje się

<sup>74</sup> Tamże, 1124b 16-22.

<sup>75</sup> Tamże, 1124b 26.

<sup>76</sup> Tamże, 1124b 31 – 1125a 2.

<sup>77</sup> Tamże, 1124b 50 – 1125a 15.

<sup>78</sup> Tamże, 1125a 13-15.

<sup>79</sup> Tamże, 1124b 5 – 1125a 16.

<sup>80</sup> Tamże, 1101b 9-10.

<sup>81</sup> Arystoteles, *Etyka wielka*, dz. cyt., 1183b 27 – 1184a.

człowiek szlachetny, a nie zły. Te dobra mają również tę właściwość, że przyczyną ich powstania jest przypadek<sup>82</sup>. W *Etyce Nikomachejskiej* ten rodzaj dóbr zostaje wyłączony z rozważań o szczęściu. Jaka jest więc różnica między dobrami godnymi pochwały a godnymi uwielbienia? (raczej powinno być: godnymi czci, taki sens wskazuje słowo: *τίμα*, kontekst rozdziału IV *Etyki Nikomachejskiej* (1125a 32 – 1125b 25) oraz *Etyki wielkiej* (1185b 27 – 1184b 30). Rozróżnienie dóbr godnych pochwały i godnych uwielbienia (tzn. czci, przyp. autora) pokrywa się z innym jeszcze podziałem, mianowicie **dobrem jako trwałą dyspozycją** (*ἔξις*), (*habitus*) oraz jako **czynnością** (*ἐνέργεια*)<sup>83</sup>. Dobro godne pochwały to trwała dyspozycja, ponieważ zawiera w sobie relację do swojego aktu: „Każda rzecz godna pochwały doznaje jej, ponieważ posiada pewne właściwości i pozostaje w pewnym stosunku do czegoś innego; chwalimy bowiem człowieka sprawiedliwego, mężnego i w ogóle etycznie dzielnego (przede wszystkim wielkodusznego, przyp. autora) – tak jak i ową dzielność – z powodu ich postępowania i czynów”<sup>84</sup>. Tak więc cnoty *habitus* stanowią dobra godne pochwały. To są dobra relatywne, posiadające relacje do czegoś innego.

Natomiast dobra godne uwielbienia (*τίμα*, tzn. wielkiej czci), wydają się być zdaniem Arystotelesa czynnościami (*ἐνέργειαι*), które we właściwym tego słowa znaczeniu są działaniami szlachetnymi, a więc zawierającymi w sobie samych swój cel (1048b 18-32). Dobra godne uwielbienia nie zawierają żadnej relacji: „Podobnie ma się też rzecz w odniesieniu do dóbr: nikt bowiem nie chwali szczęśliwości, tak jak się chwali sprawiedliwość, lecz uważa się ją za błogosławieństwo jako coś bardziej boskiego i lepszego”<sup>85</sup>. Zdaniem Arystotelesa, jedynie doskonała dzielność etyczna *ἀρετή παντελής* jest fundamentem cnoty wielkoduszności<sup>86</sup> i ona konstytuuje szczęście wielkoduszne – go – jedyne dobro godne uwielbienia (tzn. wielkiej czci)<sup>87</sup>: „Szczęście należy do rzeczy godnych uwielbienia, tzn. godnych wielkiej czci i posiadających wartość bezwzględną, i doskonałych. Tak ma się rzecz – jak się zdaje – dlatego że jest ono najwyższą zasadą działania; dla niego bowiem czynimy wszyscy wszystko inne, to zaś, co jest najwyższą zasadą i przyczyną dóbr uważamy za coś uwielbienia godnego i boskiego”<sup>88</sup>. Istnieje więc w człowieku wielkoduszny dobro godne wielkiej czci: doskonała dzielność etyczna, będąca fundamentem jego szczęścia. Ta doskonała dzielność etyczna sama w sobie jest godna wielkiej czci, ponieważ jest ostatecznym celem, *τέλειον*, oraz sama z siebie ma wartość i jest zamierzona dla niej samej (nie dla jakiegoś dobra zewnętrznego: wielkiej czci). Ona jest dla wielkodusznego najwyższym dobrem, tym co jest w nim boskiego. I z tego względu zasługuje na najwyższy hołd oddawany bogom: wielką cześć<sup>89</sup>.

<sup>82</sup> Tamże, 1183b 30 – 1184a.

<sup>83</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., 1152b 25 – 1153a.

<sup>84</sup> Tamże, 1103b 12-16.

<sup>85</sup> Tamże, 1101b 25.

<sup>86</sup> Tamże, 1124a – 1124b.

<sup>87</sup> Tamże, 1101b 10 – 1102a 5.

<sup>88</sup> Tamże, 1102a 1-5.

<sup>89</sup> Tamże, 1125a 52 – 1125b 25.

Tak więc to, że wielkoduszny uważa się za godnego wszelkich dóbr, a przede wszystkim wielkiej czci, oznacza, że posiada on w sobie samym pełnię dzielności etycznej i szczęście. Jest tego w pełni świadomy, a kiedy staje w obliczu świata i drugiego człowieka i stawia sobie pytanie o swoją własną wartość, stwierdza, że jego doskonała dzielność etyczna jest najwyższym dobrem, upodobiąjącym go do bogów<sup>90</sup>.

Świadomość posiadania w sobie samym doskonałej dzielności etycznej i własnego szczęścia pozwala wielkodusznemu w sposób umiarkowany i zgodny z zasadami rozumu afirmować wszystkie dobra tego świata, w całym ich bogactwie i hierarchii oraz nawiązać właściwe dla wielkości jego cnoty relacje z ludźmi<sup>91</sup>, zwłaszcza z przyjaciółmi (rozdział IX, *Etyki Nikomachejskiej*)<sup>92</sup>.

#### 1.4. Koncepcja wielkoduszności stoickiej i proces przenikania do myśli starożytnego Rzymu (ogólnie)

Nurt filozofii starożytnej zwany stoicyzmem narodził się na początku IV wieku p.n.e., kiedy Zenon z Kition (335-263 p.n.e.) rozpoczął nauczanie w portyku *Στοά ποικίλη*, Malowany Portyk. Jednym z największych osiągnięć jego szkoły było wypracowanie własnego modelu etyki, który do dzisiaj inspiruje przemyślenia moralistów. Na szczególne zainteresowanie zasługuje stoicka koncepcja cnoty wielkoduszności *μεγαλοψυχία*. Wybitniejszymi teoretykami tej cnoty – oprócz Zenona – byli: Kleantes z Assos (331-232 p.n.e.), Chryzyp (279-207 p.n.e.), Panaetius, Posejdonios, Hekaton i przedstawiciele tzw. stoicyzmu rzymskiego: Cynceron i Seneka<sup>93</sup>. W ciągu kilku wieków rozwoju stoickiej myśli moralnej koncepcja wielkoduszności ulegała wielu zmianom i przekształceniom. Na przykład w dziele Zenona z Kition pt. *O naturze człowieka* cnota wielkoduszności nie występuje w ogóle jako odrębna sprawność moralna. Ważna jest tylko cnota jako taka. Według założyciela stoicyzmu podstawowym celem człowieka „jest żyć zgodnie z naturą, to znaczy zgodnie z cnotą (*κατ'ἀρετήν*). W tym kierunku prowadzi nas natura”<sup>94</sup>. Późniejsi spadkobiercy myśli Zenona, zwłaszcza Chryzyp, Panaetius, Hekaton<sup>95</sup>, starali się

<sup>90</sup> Tamże, 1101b 25.

<sup>91</sup> Tamże, 1124b – 1125a 15.

<sup>92</sup> Por. tamże: 1095a 4-6, 16-18; 1140a 2, 5-6; 1140b 3, 6-7; 1139b 1-3; 1105a 25-69; 1144a 13-20; oraz: Arystoteles, *Metafizyka*, przekł. K. Leśniak, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1984, 1048b 18-36.

<sup>93</sup> D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, VII, s. 369-468. L.A. Seneka, *Pisma filozoficzne*, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1965. W t. I, zwłaszcza *O życiu szczęśliwym*, s. 188-243; *O niezłomności mędrca*, s. 581-621; *O opatrności*, s. 622-653; *O pokoju ducha*, s. 654-712; w t. II: *O dobrodziejstwach*, s. 69-449. M.T. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, przekł. W. Kornatowski, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1960; w t. I: *O naturze bogów*, s. 7-223; *O przeznaczeniu*, s. 403-433; w t. II: *O powinnościach*, s. 325-539; *O cnotach*, s. 543-557; w t. III: *O najwyższym dobru i złu*, s. 165-442; *Paradoksy stoików*, s. 447-474; *Rozmowy tuskulańskie*, s. 480-743; *Księgi akademickie*, s. 13-38. M.T. Cyncero, *Wybór listów*, przekł. G. Pianko, opr. M. Plezia, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, s. 5-423.

<sup>94</sup> D. Laertios, *Żywoty i poglądy...*, dz. cyt., VII, 87, s. 409.

<sup>95</sup> Tamże, VII, 87-129, s. 409-428. Według Chryzypa mądrość jest *principium* i źródłem wszystkich cnót i z tego względu zajmuje w stosunku do innych pozycję transcendentalną. Poniżej mądrości Chryzyp wyróżnia cztery cnoty główne (*πρῶται*): 1. roztropność (*φρόνησις*), 2. umiarkowanie (*σωφροσύνη*), 3. odwagę (*ἀνδρεία*), 4. sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*). Poniżej czterech cnót głównych (*πρῶται*) znajdują się różne cnoty do nich

wyodrębnić z tej jedynej cnoty Zenona poszczególne sprawności. W pierwszej księdze *O cnotach* Hekaton mówi bowiem, że jedne cnoty są naukowe i rozumowo oparte na zasadach teoretycznych, jak: mądrość, sprawiedliwość, a inne – bezwiedne, współlistniejące obok tamtych, opartych na teorii, np.: zdrowie i siła. Nazywają się zaś bezwiednymi, bo nie wymagają uznania przez rozum i mogą występować także u ludzi złych, np.: zdrowie

przyporządkowane (*ύποτεταγμένα*). Odwadze (*άνδρεία*) przyporządkowane są wytrwałość (*καρτερία*), wielkoduszność (*μεγαλοψυχία*), ufność (*θαρραλεότης*), zdecydowanie (*εύψυχία*) i dynamizm (*φιλοπονία*). Wytrwałość jest to wiedza, która odnosi się do tego, co było dobrze osądzone. Ufność jest to wiedza, dzięki której wiemy, że na naszej drodze nie spotkamy niczego, co budzi strach i przerażenie. Wielkoduszność jest to wiedza, która pozwala nam wznieść się ponad zdarzenia zarówno dobre, jak i złe. Zdecydowanie jest to wiedza duszy, która jest niezwyknięta. Dynamizm jest to wiedza, która pozwala spełnić powzięty zamiar, nie zrażając się przy tym podjętym wysiłkiem.

„Γὼν δ’ ἀρετῶν τὰς μὲν εἶναι πρώτας, τὰς δὲ ταῖς πρώταις ύποτεταγμένας πρώτας δὲ τέτταρας εἶναι, φρόνησιν, σωφροσύνην, άνδρείαν δικαιοσύνην...

...τῶν δὲ ύποτεταγμένων ταῖς ἀρεταῖς ταύταις τὰς μὲν τῇ φρονήσει ύποτεταχθαι, τὰς δὲ τῇ σωφροσύνη, τὰς δὲ τῇ άνδρεία, τὰς δὲ τῇ δικαιοσύνην...

...τῇ δὲ άνδρεία (ύποτάττεσθαι) καρτερίαν, θαρραλεότητα, μεγαλοψυχίαν, εύψυχίαν, φιλοπονίαν...

...καρτερίαν δὲ (εἶναι) ἐπιστήμην ἐμμενετικὴν τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσι. Θαρραλεότητα δὲ ἐπιστήμη καθ’ ἣν οἶδαμεν ὅτι οὐδενὶ δεινῷ μὴ περιπέσωμεν μεγαλοψυχίαν δὲ ἐπιστήμην ύπεράνω ποιούσαν τῶν πεφυκότων ἐν σπουδαίοις τε γίνεσθαι καὶ φαύλοις. Εύψυχίαν δὲ ἐπιστήμην ψυχῆς παρεχομένης εαυτὴν ἀήτητον φιλοπονίαν δὲ ἐπιστήμην ἐξρηγικὴν τοῦ προκειμένου οὐ κωλυομένην διὰ πόνον.

I dalej:

‘Υποτέτακται δὲ τῇ άνδρεία: καρτερία, θαρραλεότης, μεγαλοψυχία, εύψυχία, φιλοπονία. Καρτερία ἐστὶν ἐπιστήμη ἐμμοнос τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσι.

Θαρραλεότης ἐστὶν ἐπιστήμη καθ’ ἣν οἶδαμεν ὅτι οὐ περιπέσωμεν. Μεγαλοψυχία ἐστὶν ἐπιστήμη (ύπεράνω ποιούσα) τῶν πεφυκότων ἕω σπουδαίοις τε γίνεσθαι καὶ φαύλοις. Εύψυχία ἐστὶν ἐπιστήμη ψυχῆς παρεχομένη αὐτὴν ἀήτητον.

Φιλοπονία ἐστὶν ἐπιστήμη ἐξρηγικὴ μὲν τοῦ προκειμένου, οὐ καταναλισχομένη δὲ ύπο πόνον” (opr. za: R.-A. Gauthier, dz. cyt., s. 150-156). Według Panaetiusa wielkoduszność jest cnotą główną. Zastąpił on w klasyfikacji Chryzypa cnotę odwagi (*άνδρεία*) cnotą wielkoduszności (*μεγαλοψυχία*). Panaetius ogólnie dzieli cnoty na dwie części: jedna część cnot to te, które polegają na wiedzy, druga to te, które wyrażają się w czynie. Do pierwszej części należą mądrość albo roztropność, a do drugiej przynależą powściągliwość albo opanowanie siebie (*ἐγκράτεια*). Każdą z tych dwóch cnot można podzielić na rodzaje i gatunki. Na przykład: opanowanie (*ἐγκράτεια*) może przejawiać się w dziedzinie życia społecznego jako cnota sprawiedliwości; albo w dziedzinie życia indywidualnego i wówczas trzeba wyróżnić: czy chodzi o rzeczy przyjemne – cnota umiarkowania, czy chodzi o rzeczy nieprzyjemne – tu będą dwie cnoty: jedna, która stawia czoła złu u samego początku – cnota odwagi (*άνδρεία*) i druga, która zło wytrzymuje aż do końca – wytrwałość (*καρτερία*). Te dwie ostatnie cnoty są dwoma gatunkami tego samego rodzaju – cnotą wielkoduszności.

Schemat klasyfikacji cnot według Panaetiusa:

	teoretyczne:		
	mądrość		
	roztropność		
<b>Cnoty:</b>		sprawiedliwość	religijność pietyzm
	praktyczne:		lojalność (rzetelność)
	opanowanie	wielkoduszność	odwaga
		umiarkowanie	wytrwałość

Uczniowie Panaetiusa: Hekaton i Posejdonios będą wyróżniali triadę cnot: odwagę, wytrwałość i wielkoduszność. Podobnie Cynceron, Seneka i Epiktet. Opracowano na podstawie R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 150-162. Tam też zamieszczone są odnośniki do dzieł stoików, w których rozważany jest problem klasyfikacji cnoty wielkoduszności.



odwaga (...). Panaetius dzieli cnoty na teoretyczne i praktyczne; inni dzielą je na trzy rodzaje: na rozumowe, fizyczne i etyczne. Na cztery rodzaje dziela je uczniowie Posejdoniosa, a na jeszcze więcej rodzajów uczniowie Kleantesa, Chryzypa i Antypatra. Za najważniejsze uznają stoicy następujące cnoty: przezorność (*φρόνησις*), dzielność, sprawiedliwość, umiarkowanie, a jako ich odmiany: wielkodusznosc, opanowanie, wytrwalosc, bystrość umysłu, roztropność. Przezorność jest to znajomość tego co złe i dobre oraz tego, co nie jest ani dobre, ani złe. Dzielność to jest świadomość tego, co należy wybierać, a czego się wystrzegać oraz tego, czego ani nie należy wybierać, ani się wystrzegać. (...) Wielkodusznosc, *μεγαλοψυχία*, jest to wiedza lub stan umysłu, który pozwala wznieść się ponad zdarzenia zarówno złe, jak i dobre<sup>96</sup>.

Stoicy przy okazji omawiania problematyki cnoty wielkodusznosci podejmują podstawowy dla starozytnych Greków problem relacji człowieka i świata. Swoje przemyslenia na ten temat rozpoczynają w tym punkcie, w którym zatrzymał się Arystoteles. Stagiryta w *Etyce Eudemejskiej*, a przede wszystkim w *Etyce Nikomachejskiej*, próbował podtrzymać znaczenie dóbr zewnętrznych dla pełnej doskonałości i szczęścia człowieka wielkodusznego<sup>97</sup>. I choć szlachetna działalność wielkodusznego objawia się przede wszystkim w wewnętrznym akcie woli (*προαιρεσις* – element konstytutywny), to jednak powinna być dopełniona przez czyn zewnętrzny (*πρᾶξις*). Wewnętrzny akt woli (intencja) konstytuuje cnotę wielkodusznosci, to znaczy pozwala ją odróżnić od wady. Jednak czyn zewnętrzny – zdaniem filozofa – jest również konieczny do pełnej doskonałości, ponieważ jest zewnętrznym znakiem wewnętrznej szlachetności<sup>98</sup> oraz w normalnych warunkach jest on dopełnieniem cnotliwego życia wielkodusznego<sup>99</sup>.

Stoicy, analizując Arystotelesowskie rozwiązanie problemu relacji wielkodusznego i świata, natrafili na sprzeczność i wysunęli pod jego adresem zarzut, że z jednej strony podkreślone jest znaczenie samej wewnętrznej intencji w działaniu moralnym wielkodusznego, a z drugiej strony położony jest akcent na akt zewnętrzny, od którego zależy pełna doskonałość i szczęście. Problem jeszcze bardziej się komplikuje, ponieważ każdy akt zewnętrzny zawiera w sobie jakąś relację do dóbr zewnętrznych (np. *wielkiej czci*). W konsekwencji prowadzi to do pewnego rodzaju uzależnienia się od świata. Z kolei uzależnienie się od świata narusza wolność i samowystarczalność wielkodusznego.

Spadkobiercy myśli moralnej Zenona zaproponowali nowe ujęcie problemu relacji wielkodusznego – świat, które jest niczym innym, jak wyciągnięciem ostatecznych wniosków z etyki Stagiryty.

Jedyną troską jest dla stoików zapewnienie wielkodusznemu maksymalnej wolności i samowystarczalności. Stąd jako punkt wyjścia własnych rozważań o cnocie wielkodusznosci przyjęli wspólną tezę, że aby stać się szczęśliwym, należy tylko praktykować cnotę, natomiast wszelkie dobra zewnętrzne trzeba traktować obojętnie, ponieważ w niczym nie przyczyniają się do doskonałości wielkodusznego. Tę zasadę głosił wcześniej

<sup>96</sup> D. Laertios, *Żywoty i poglądy...*, dz. cyt., VII, 90-93, s. 411-412.

<sup>97</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., 1125a – 1125a 35.

<sup>98</sup> Tamże, 1228a 15 – 1178a 50-54.

<sup>99</sup> Tamże, 1178a 34-b.

Antystenes (445-365 p.n.e.): „że jedynym szlachectwem jest cnota. Cnota wystarcza do szczęścia i nie potrzebuje niczego oprócz Sokratesowej woli: αὐτάρκη σε τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μεδέενος προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχυροῦς”<sup>100</sup>.

Jest ona powtórzona przez wszystkich stoików: „Wedle stoików cnota jest zawsze sama dla siebie pożądana; dowodem tego, że wstydzimy się naszych złych czynów, bo wiemy, że tylko to, co piękne moralnie jest dobre. Cnota wystarcza do szczęśliwości, jak mówią Zenon, Chryzyp w pierwszej księdze *O cnotach* oraz Hekaton w drugiej księdze *O dobru*. Bo jak twierdzi Hekaton – jeżeli sama wielkoduszność wystarcza, aby się wznieść ponad wszystko, a jest ona tylko częścią cnoty, to tym bardziej cnota wystarcza do szczęśliwości, ponieważ nie robi sobie nic z napotykanymi przeszkodami”<sup>101</sup>.

W etyce stoickiej cnota wielkoduszności objawia się całkowicie w wewnętrznej intencji i nie zależy od zewnętrznych okoliczności. „Kleantes posługuje się następującym porównaniem: Posłałem – powiada – dwóch chłopców, aby poszukali i przyprowadzili z Akademii Platona. Jeden szukał go bardzo pilnie po całym kruzganku i obleciał ponadto inne miejsca, gdzie się spodziewał, że go znajdzie, w końcu zmęczony, bez sił, jak i bez skutku, powrócił: do domu. Drugi zatrzymał się zaraz przy pierwszym kuglarzu na rynku i kiedy jak włóczęga i urwis błąkał się i zabawiał w gronie kolegów, spotkał wcale nie szukając przechodzącego tamtędy Platona. Pochwalimy – powiada – tego chłopca, który z całych sił szukał i uczynił to, co mu kazano. Zganimy natomiast tego drugiego, który dla zabawy i przyjemności rozrywki nie chciał się trudzić. Wola według naszej nauki jest tym czynnikiem, który stanowi o dobrodziejstwie i który zobowiązuje”<sup>102</sup>.

Natura, determinując działania wielkodusznego, zmierza do osiągnięcia jednego celu, mianowicie urzeczywistnienia porządku panującego we wszechświecie. „Zenon powiedział pierwszy w swym dziele: *O naturze*, że dalszym najwyższym celem człowieka jest żyć zgodnie z naturą, to znaczy z cnotą. W tym kierunku prowadzi nas natura. To samo głosi także Kleantes w traktacie: *O rozkoszy* oraz Posejdonios i Hekaton w księgach: *O celach*. Z drugiej strony cnotliwe życie nie różni się od życia opartego na doświadczalnej znajomości procesów natury, jak mówi Chryzyp w pierwszej księdze: *O celach*, nasze bowiem natury są częstkami wszechświata. Dlatego celem naszym staje się życie zgodne z naszą własną naturą i naturą wszechświata, tj. nieczynienie tego, czego zabrania wspólne prawo, którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum (*ὀρθὸς λόγος*). I na tym właśnie polega cnotliwość szczęśliwego i pogodnego życia, że wszystko czyni się w zgodzie z własnym głosem wewnętrznym (*δαίμων*) i z wolą rządcy świata (...). Przez naturę, z którą należy zgodnie żyć, Chryzyp rozumie zarówno wspólną naturę (wszechświata, przyp. autora), jak i swoiście ludzką naturę (...). Cnota (...) jest to harmo-

<sup>100</sup> D. Laertios, *Żywoty i poglądy...*, dz. cyt., VII, 10-11, s. 315-316. Tekst grecki cytowany za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 121.

<sup>101</sup> Tamże, VII, 127-128, s. 427-428. Por. L.A. Seneka: *O życiu szczęśliwym*, t. I, s. 188-244; *O niezłomności mędrca*, t. I, s. 581-622; *O pokoju ducha*, t. I, s. 654-715; Por. M.T. Cyceon: *Księgi akademickie*, t. III, księga I, s. 7-59; *O najwyższym dobru i zlu*, t. III, s. 155-442; *Paradoksy stoików*, t. III, s. 443-474; *Rozmowy tuskulańskie*, t. III, s. 475-683; *O powinnościach*, t. II, s. 317-541; *O cnotach*, t. II, s. 541-557.

<sup>102</sup> L.A. Seneka, *O dobrodziejstwach*, VI, XI, s. 346-347; M.T. Cyceon, *O najwyższym dobru i zlu*, t. III, księga II-V, s. 206-442.

nijne usposobienie: *δεάθεισις ὁμολογονμένη*; jest godna wyboru dla samej siebie, a nie ze względu na jakąś obawę czy nadzieję, czy jakiegokolwiek inne okoliczności zewnętrzne. W niej tkwi szczęście jako w duszy otworzonej do zharmonizowania całego życia<sup>103</sup>.

Stoicka koncepcja wielkoduszności zakłada wizję świata, ponieważ jedynym celem życia człowieka wielkodusznego jest żyć zgodnie z naturą wszechświata: „Świat jest kierowany przez rozum (*νοῦς*) i opatrność (*πρόνοια*), jak mówi Chryzyp w piątej księdze *O opatrności* i Posejdonios w trzeciej księdze *O bogach*, bo rozum przenika każdą jego część, podobnie jak dusza w człowieku (...). Cały świat jest zatem istotą żywą, obdarzoną duszą i rozumem (*ζῶον ἔμψυχον καὶ λογικόν*). Świat jest tylko jeden, skończony (...). O tym, że świat jest istotą żywą, rozumną i myślącą, mówi Chryzyp w pierwszej księdze dzieła *O opatrności*, Apollodor w *Fizyce* i Posejdonios (...). To, że świat jest istotą obdarzoną duszą, wynika stąd, że dusza człowieka jest fragmentem (*αποσπασμα*) świata<sup>104</sup>.

Wielkoduszny jest tylko częścią świata. Nie posiada on własnego, indywidualnego **przeznaczenia** (*εἰμαρμένη*), które byłoby odrębne od przeznaczenia wszechświata. Jego własne przeznaczenie doskonale **zgadza się** z przeznaczeniem, kierującym biegiem wszystkich wypadków zachodzących w naturze. W przeciwieństwie do innych filozofów starożytnych (np. Platon, Arystoteles) stoicy twierdzą, że przeznaczenie nie jest zmieniającym się ciągle kaprysem, ale jest koniecznym prawem, kierującym całym światem ku jego wypełnieniu się: „W dziele *O przeznaczeniu* Chryzyp twierdzi, że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem; to samo pisze Posejdonios w drugiej księdze *O przeznaczeniu*, Zenon oraz Beatos w księdze pierwszej *O przeznaczeniu*. Przeznaczenie definiują stoicy jako łańcuch przyczyn wszystkiego co istnieje albo jako rozumną zasadę kierującą światem<sup>105</sup>.

Prawo kierujące i przenikające wszechświat jest rozumne. „Celem naszym staje się życie zgodne z naturą, a więc życie zgodne z naszą własną naturą i z naturą wszechświata, tj. nieczynienie tego, czego zabrania wspólne prawo, którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum, identyczny z Zeusem, władcą i panem wszystkiego co istnieje<sup>106</sup>. Ten bóg-Zeus jest według stoików tym samym co rozum i przeznaczenie (*εἰμαρμένη*)<sup>107</sup>.

Jeśli więc wielkoduszny jest tylko częścią świata, który we wszystkich swoich wymiarach przeniknięty jest boskim rozumem i kierowany niezawodnym przeznaczeniem, to jego jedynym i największym dobrem (cnota, szczęście) jest zjednoczenie własnego rozumu z rozumem świata jako całości oraz własnej woli z **wolą rządcy wszechświata**. Dobro to jest dla wielkodusznego dobrem trwałym, ponieważ samo przeznaczenie chroni je i zapewnia rozwój i jego spełnienie<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> D. Laertios, *Żywoty i poglądy...*, dz. cyt., VII, 87-89, s. 409-410.

<sup>104</sup> Tamże, VII, 138-143, s. 432-434.

<sup>105</sup> Tamże, VII, 149, s. 437.

<sup>106</sup> Tamże, VII, 88, s. 410.

<sup>107</sup> Tamże, VII, 136, s. 431.

<sup>108</sup> Tamże, VII, 88, s. 410.

Według stoików fundament cnoty wielkoduszności objawia się w doskonałym zjednoczeniu własnej natury wielkodusznego ze wspólną naturą wszechświata<sup>109</sup>. Wyraża to ich definicja: wielkoduszność jest to wiedza lub stan umysłu, który pozwala wznieść się ponad zdarzenia zarówno złe, jak i dobre<sup>110</sup>. Dzięki własnemu rozumowi, który doskonale jednoczy się z boskim rozumem, wielkoduszny nabywa tej wiedzy. Wielkoduszny jest ponad tym wszystkim, co spotyka tak z zewnątrz (okoliczności zewnętrzne, wszelkie dobro i zło zewnętrzne – np. wielka cześć, zazdrość), jak również ponad wewnętrznym światem zmysłów i uczuć. Cokolwiek musi znosić w następstwie istniejącego układu wszechświata, przyjmuje to wielkim sercem<sup>111</sup>.

Obojętność i pogarda wielkodusznego w stosunku do zdarzeń zarówno błahych, jak i dobrych obejmuje to wszystko co indywidualne, cząstkowe, co przeszkadza zjednoczyć się z powszechnym prawem boskiej natury. Wielkoduszny stoik nie pogardza światem jako całością, albowiem świat ujmowany jako całość jest dla niego jedyną racjonalną i w pełni żyjącą rzeczywistością. Racjonalność przenikająca całą naturę i konstytuująca cnotę oraz wolność człowieka wielkodusznego jest dla niego jedynym i najwyższym dobrem<sup>112</sup>.

Stąd stoicki ideał cnoty wielkoduszności jest przede wszystkim ideałem racjonalnego życia, *βίος λογικός*, które objawia się najpełniej w mądrości – *σοφία*. Dopełnieniem życia rozumnego jest mądrość. Mądrość zaś jest *principium* wszystkich cnot. Jest ona wiedzą o sprawach boskich i ludzkich<sup>113</sup>. Dlatego „z trzech możliwych rodzajów życia: teoretycznego, praktycznego i rozumnego, powinno się – zdaniem stoików – wybrać ten trzeci, albowiem istota obdarzona rozumem (*τὸ λογικὸν ζῷον*) została przez naturę stworzona celowo dla teorii (tzn. kontemplacji, przyp. autora) i dla działania”<sup>114</sup>. „A czy jest coś, już nie powiem w człowieku, lecz w całym niebie i na ziemi, bardziej boskiego od rozumu, tego rozumu, który – gdy dojrzeje i wydoskonali się – słusznie nosi nazwę mądrości? Jeśli zaś nie ma nic lepszego od rozumu, a ten znajduje się i w człowieku, i w bóstwie, to stanowi on pierwszy rodzaj więzi, która łączy człowieka z bóstwem. Tam jednak, gdzie mamy wspólność rozumu musi istnieć też wspólność prawego rozumu, a że on to jest prawem przyrodzonym, trzeba przyjąć, że ludzie są złączeni z bogami również węzłem takiego prawa. Idźmy dalej: tam, gdzie istnieje więź prawa przyrodzonego, istnieje też wspólność prawa stanowionego. (...). Cały ten świat należy tedy poczytywać za jedno wspólne państwo bogów i ludzi. (...). Z całą słusnością więc można nazywać nas bądź to krewnymi niebian, bądź ich rodem, bądź też potomstwem (...). Przecież ta sama cnota znajduje się i w człowieku, i w bogu, a poza nimi nie ma jej żadna inna odmiana stworzeń. Cnota zaś to nic innego, jak skończona i do szczytu doskonałości doprowadzo-

<sup>109</sup> Tamże, VII, 93, s. 412-413.

<sup>110</sup> Tamże, VII 93, s. 412.

<sup>111</sup> L.A. Seneka, *O życiu szczęśliwym*, dz. cyt., XV-XVI, s. 215-218.

<sup>112</sup> M.T. Cynceron, *O prawach*, dz. cyt., s. 198-236. L.A. Seneka, *O niezłomności mędrca*, dz. cyt., s. 581-621.

<sup>113</sup> D. Laertios, *Żywoty i poglądy...*, dz. cyt., VII, s. 369-468.

<sup>114</sup> Tamże, VII, 130, s. 429.

na natura (rozumna, przyp. autora). I pod tym względem więc zachodzi istotne podobieństwo między bogiem a człowiekiem”<sup>115</sup>.

Przy omawianiu stoickiej koncepcji cnoty wielkoduszności, która opiera się na fundamencie rozumu i wewnętrznego aktu woli, należy również podkreślić jej uniwersalizm. Stoicy jako pierwsi otworzyli wszystkim ludziom dostęp do nabywania cnót, zwłaszcza cnoty wielkoduszności, która dotychczas zarezerwowana była dla elity wybitnych polityków i filozofów. Dla nikogo nie jest zamknięta droga do cnoty, dla każdego dostęp do cnoty jest wolny. Cnota każdego do siebie dopuszcza, każdego zaprasza – wolno urodzonych, wyzwoleńców, niewolników, królów, wygnańców. Cnota nie daje pierwszeństwa szlachetnym rodowi ani bogatym. Jest zadowolona z samego człowieka<sup>116</sup>.

Proces przenikania greckiego ideału cnoty wielkoduszności do myśli moralnej starożytnego Rzymu był długotrwały i skomplikowany. Pierwszymi, którzy próbowali zaadaptować w cesarstwie antyczny ideał wielkoduszności byli rzymscy poeci. W swoich dziełach wykorzystywali wzory starożytnej poezji greckiej. Najczęściej sięgano do ksiąg *Iliady* i *Odysei*. Pojawiający się tam termin *μεγάθυμος*, który wyrażał najstarszy grecki ideał człowieka o wielkim sercu (waleczność, odwaga), poeci rzymscy przekładają za pomocą łacińskiego wyrazu *magnanimus*. W dziełach Plauta, Lukrecjusza, Wergilusza *magnanimus* oznacza przede wszystkim człowieka walecznego, stawiającego czoła wielkim niebezpieczeństwom, odważnego, mężnego i odnosi się zwłaszcza do Jupitera, Remusa<sup>117</sup>.

Wraz ze wzrostem zainteresowania grecką myślą społeczną oraz filozoficzną, pojawiają się w kręgach rzymskich historyków i filozofów nowe terminy łacińskie na określenie równoważnych słów greckich<sup>118</sup>. Na przykład techniczny grecki termin *μεγαλόψυχος* – wielkoduszny, przełożono za pomocą nowego słowa łacińskiego: *magnus animus*. Potem dla greckiego rzeczownika *μεγαλοψυχία* (wielkoduszność) ukuto w Rzymie neologizm *magnitudo animi*, który w filozoficznych traktatach stoików Seneki i Cyncerona występuje obok innego neologizmu tego samego greckiego rzeczownika, mianowicie *magnanimitas*<sup>119</sup>.

U schyłku republiki rzymskiej największym powodzeniem cieszyła się stoicka koncepcja cnoty wielkoduszności (Seneka, Cynceron), którą ściśle łączono z programem ówczesnej polityki dwóch zwalczających się ugrupowań. Z jednej strony objawiała ona ideał wielkości człowieka ubiegającego się o prymat i zdobycie najwyższej władzy, a z drugiej strony wyrażała wielkość tych wszystkich, którzy bronili ustroju republikańskiego<sup>120</sup>.

<sup>115</sup> M.T. Cynceron, *O prawach*, dz. cyt., 7-25, s. 209-212.

<sup>116</sup> A.L. Seneka, *O dobrodziejstwach*, dz. cyt., XVIII-XIX, s. 180-183.

<sup>117</sup> Por. Plaute, *Amphitron*, 212. Lucrece, *De rerum natuara*, V, 400. Virgille, *Georg.*, IV, 476; *Eneida*, I, 260; X, 563; XII, 144, 878. Opr. na podstawie R.-A. Gauthier, dz. cyt., s. 166.

<sup>118</sup> Ennius, *Annales*, 515; Cynceron, *Pro Tullio*, 18; *Pro Fonteio*, 41. Cornelius Nepos, *Iphicrate*, 3; *Epaminondas*, 3, *Cesar*, *Guerre des Gaules*, V, 6, 1; VII, 10, 3; VII, 66, 6. *Salluste*, *Catllina*, ch. LIV; 54 et 2 *lettre a Cesar*. Opr. na podstawie R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 167-169.

<sup>119</sup> M.T. Cynceron, dz. cyt., *O powinnościach*, I, 152-153, s. 409-410. A.L. Seneka, *O niezłomności mędrca*, dz. cyt., X, s. 603-604. Tłumacz polski przełożył termin *magnanimitas* jako wspaniałomyślność.

<sup>120</sup> Problematykę kształtowania się dwóch koncepcji stoickiej cnoty wielkoduszności opisał szczegółowo

Tak więc, jedna z najgłębszych greckich oraz rzymskich aspiracji spełnienia się na ziemi – pragnienia wielkości oraz własnej autonomii człowieka wobec świata – w najpełniejszej formie wyraziła się w starożytnych koncepcjach cnoty wielkoduszności (*μεγαλοψυχία*, *magnanimitas*). Antyczna cnota wielkoduszności polegała przede wszystkim na wywyższeniu człowieka mocą jego własnych, naturalnych sił. Wywyższenie wielkodusznego (czy to będzie wielkoduszny *polityk*, czy wielkoduszny *filozof*) ponad otaczający świat mogło się tam jedynie dokonać dzięki zaufaniu i zaafirmowaniu własnej natury w jej bogactwie i niepowtarzalnej wielkości. Odczytanie przez rozum tej naturalnej wielkości człowieka w perspektywie uporządkowanego i zmieniającego się świata, pozwalało wielkodusznemu na możliwie, jak największe opanowanie różnych dziedzin życia i zapewnienie przez to bezpieczeństwa i harmonijnego rozwoju własnej osoby.

## Rozdział 2.

### Wielkoduszność w teologicznej nauce św. Tomasza z Akwinu

#### 2.1. Wprowadzenie

Zasadnicze zręby filozoficznej myśli moralnej w starożytnej Grecji koncentrowały się wokół problemu zapewnienia człowiekowi autonomii wobec wszechświata, który jawił się Grekowi jako piękny i zarazem zagrażający jego egzystencji, rozumny a przecież niezrozumiały, poddający się władzy człowieka, a jednak ciągle nieopanowany. Człowiek i wszechświat to dwa wielkie tematy filozofii greckiej.

Chrześcijaństwo wnosi w istniejący już świat myśli moralnej całkowicie odmienną perspektywę. Chrześcijanin jest optymistą, kiedy patrzy na świat jako dzieło Boga. Jest optymistą, gdy dostrzega w człowieku obraz i podobieństwo samego Ojca. Jest optymistą, kiedy odkrywa w głębi swej duszy mieszkającą tam Trójcę Świętą.

Charakterystyczną cechą myśli etycznej chrześcijańskiego średniowiecza jest ścieranie się i wzajemne przenikanie dwóch krańcowych wizji świata i człowieka: biblijnej i greckiej. Jak pisze J. Pieper: „dwie siły (...) determinują na początku trzynastego wieku jego dynamikę intelektualną. Są to siły rewolucyjne o olbrzymiej witalności. Z jednej strony radykalnie ewangeliczny ruch dobrowolnego ubóstwa na nowo odkrywa Pismo Święte, by stało się przewodnikiem dla doktryny chrześcijańskiej i dla życia chrześcijańskiego, z drugiej zaś strony dochodzi do głosu nie mniej gwałtowne dążenie do badania w sposób czysto przyrodzony rzeczywistości roztaczającej się przed oczyma człowieka. Dążenie to było również w niesłychany sposób świeckie i otrzymało potężnego sprzymierzeńca w Arystotelesie. Obie siły miały w sobie dość mocy, by rozsadzić strukturę duchowości chrześcijaństwa średniowiecznego (...). Jest rzeczą godną uwagi, że św. Tomasz, który jako student spotkał się z tymi poglądami w Neapolu, uznał ich słuszność, utożsamił się z nimi, potwierdzał je, chociaż były to poglądy przeciwne, pragnął je połączyć we własnym życiu duchowym i umysłowym. To właśnie jest u św. Tomasza paradygmatyczne i naśladowania godne (...), że nie wybrał między skrajnymi możliwościami, ale że wybrał obie, i to nie w sposób mechaniczny, lecz pojął je i dowiódł ich wewnętrznej zgodności, a nawet konieczności spojenia tych pozornie wykluczających się sprzeczności”<sup>121</sup>.

Dlatego też, aby należycie zrozumieć myśl moralną św. Tomasza z Akwinu konieczne jest wydobyć z tych dwóch głównych źródeł inspirujących jego myśl (korzystał

---

<sup>121</sup> J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, przekł. Z. Włodkova, Kraków 1966, s. 15-40.

również obficie z Tradycji Ojców) tego, co było dla niego rzeczywiście najważniejsze. Postępując w ten sposób wytyczoną drogą należy wpierv zarysować ideał wielkoduszności zawarty na kartach Pisma Świętego, a następnie skoncentrować się na samej koncepcji Tomaszowej wielkoduszności (*magnanimitas*), która łączy i godzi ze sobą ideał wielkoduszności chrześcijańskiej z ideałem wielkoduszności greckiej (pogańskiej).

## 2.2. Biblijna oraz grecka inspiracja Tomaszowej teorii cnoty wielkoduszności

Głównym źródłem inspiracji Tomaszowej koncepcji wielkoduszności było niewątpliwie Pismo Święte. Kiedy jednak otworzy się grecką Biblię<sup>122</sup>, na próżno można by szukać wyrazu *μεγαλοψυχία*, a takie terminy, jak *ἀνδρεία* czy *καρτερία*, które w języku stoików były synonimami *μεγαλοψυχία* (wielkoduszność) i które ponadto były bardzo pospolite w języku klasycznej Grecji (*koine*), nie ukazały się nigdy w Nowym Testamencie<sup>123</sup> (tylko wyjątkowo w Starym Testamencie po grecku – *Septuagincie* <LXX>). Nie znaczy to jednak, że w Piśmie Świętym nie ma w ogóle koncepcji wielkoduszności<sup>124</sup>. W Biblii hebrajskiej i aramejskiej jest ona ukryta w znaczeniu terminów, których wspólnym korzeniem jest *nadhabh*. Hebrajskie słowo *nadhabh* jest prawie dokładnym odpowiednikiem greckiej *μεγαλοψυχία* (wielkoduszności)<sup>125</sup>.

Wielkoduszność dla Hebrajczyków, podobnie jak w starożytnej Grecji, będzie miała przede wszystkim znaczenie hojności, hojności Boga, który zrosił swymi darami świat i człowieka (Ps 68,10; Prz 19,6), ale często też hojności wiernego, który przynosi do Pana spontaniczną ofiarę, do której złożenia popchnęła go szlachetność jego serca<sup>126</sup>. W tek-

<sup>122</sup> *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretee*, ed. Alfred Rahlfs; vol. I – *Leges et historiae*; vol. II – *Libri poetici et prophetici.*, Stuttgart 1935. **Wszystkie teksty greckie Starego Testamentu cytowane będą za *Septuagintą* (LXX).**

<sup>123</sup> *The Greek New Testament, Dictionary*, Third Edition, ed. by K. Aland [et al.], Institute for New Testament Textual Research, United Bible Societies, Stuttgart 1983. **Wszystkie teksty greckie Nowego Testamentu cytowane będą za powyższym wydaniem Pisma Świętego.**

<sup>124</sup> *Septuaginta*, dz. cyt., terminu greckiego *καρτερία* nie ma w *Septuagincie*, ale są jego odpowiedniki, np. *καρτερός* w 2Mch 10,29; 12,22; 12,35: „Δοσίθεος δέ τις τῶν τοῦ βακίνωρος, ἔμπικος ἀνὴρ καὶ καρτερός, εἶχετο τοῦ Γοργίου καὶ λαβόμενος τῆς χλαμύδος ἦγεν αὐτὸν εὐρώστος καὶ βουλόμενος τὸν κατάρτεον λαβεῖν ζωγρίαν...”, s. 1130. „Niejaki Dozyteusz [z oddziału] Bakenora, jeździec i mąż silny, pochwyił Gorgiasza, a trzymając za chlamidę, mocno go ciągnął, zamierzając przekłętęgo pojmać żywcem...”. Tekst pol. cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. V, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2000, s. 620. **Wszystkie teksty w języku polskim cytowane są za powyższym V wydaniem Pisma Świętego.** Natomiast w Nowym Testamencie występuje słowo: *προσκαρτερεῖν*, zwłaszcza w Rz 12,12; Ef 6,18; Kol 4,2; Rz 12,12: „τῇ ἐλπίδι χαίροντες τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες...”, „Weselcie się nadzieją! W ucisku bądźcie cierpliwi, w modlitwie – wytrwali...”, s. 1478. Termin grecki *ἀνδρείος* występuje ok. 10 razy, np. w Mdr 8,7, (ἀνδρείαν); 8,15; 2Mch 6,27; 14,13. Mdr 8,15: „ῥοβηθήσονται με ἀκούσαντες τύραννοι φορτικοί, ἐν πλῆθει φανοῦμαι ἀγαθός καὶ ἐν πολέμῳ ἀνδρείος...”; „usłyszawszy mnie ulękną się władcy straszliwi. Okażą się do brym wśród ludu i mężnym na wojnie”, s. 870.

<sup>125</sup> P. Joüon, *Notes de Lexicographie hébraïque*, „Biblica” 1935, XVI, s. 422-430.

<sup>126</sup> Por. Wj 25,2; 35,29; Syr 45,25. Także w Kpł 23,38; Ezd 3,5; Ez 46,12; Kpł 7,16; 22,18; 21,23; 27,38; Lb 15,3; 29, 39; Pwt 12,6; 17; Ps 54,8; 1 Krn 29,2-6. Por. P. Joüon, dz. cyt., s. 422-427; 1 Krn 29,2-6: „Wszystkimi siłami swoimi przygotowałem dla domu Boga mego złoto na przedmioty złote, srebro – na srebrne (...). Co więcej, z miłości dla domu Boga mego oddaję na dom Boga mego zapas złota i srebra, jaki posiadam, oprócz tego wszystkiego, co już przygotowałem na dom święty; (...). A spośród was, kto byłby chętny złożyć dzisiaj



ście proroka Ozeasa wyraz wielkoduszność nabiera nowego odcienia, a mianowicie: „szlachetności, która przebacza”<sup>127</sup>. Miłość wielkodusznego objawia się tu w łaskawości, która zapomina przeszłe niewierności, kiedy lud okaże skruchę za odstępstwo, która łagodnie i delikatnie leczy rany zadane przez grzech. Wreszcie dla Żyda, podobnie jak dla Greka – wielkoduszność będzie oznaczała „szlachetność, która porywa serce do heroicznego czynu” zwłaszcza w czasie ucisku i zagrożenia<sup>128</sup>. Trzeba też zaznaczyć, że przymiotnik *nadhibh* użyty dla określenia „wielkiego człowieka” coraz częściej zaczyna występować w liczbie mnogiej, wyrażając wielkość społeczną *nedhibhe ha am* (wielcy ludu)<sup>129</sup>. Oczywiście, teksty Pisma Świętego nie pozwalają stwierdzić, że słowo *nedhab-hah* miało charakter pojęcia technicznie już wypracowanego, że było ono podniesione do rangi cnoty czy ideału życia. Raczej jest to wyraz z języka potocznego, podobnie jak greckie *μεγαλοψυχία*, przed arystotelesowską systematyzacją. Św. Tomasz z Akwinu nie znał oczywiście dokładnie znaczenia hebrajskich czy greckich wyrażen zawartych w Biblii, bowiem w jego czasach egzegeza naukowa tekstu była jeszcze w powijakach, ale nie wolno zapominać, że był on człowiekiem głęboko wierzącym w Boga i miał mistyczny wgląd w znaczenie słów świętego tekstu. Stąd echo całej hebrajskiej idei męstwa, objawionej na kartach Biblii, znajduje swoje uprawomocnienie w Tomaszowej doktrynie teologicznej. Słowa, które w hebrajskiej Biblii wyrażały idee męstwa, są liczne, a ich znaczenia mają różne odcienie. Tak np. *hail*, które w *Septuagincie* znalazło swój odpowiednik jako *δύναμις*<sup>130</sup>, oznaczało wszystkie rodzaje wartości, zalet, ale już hebrajskie słowo *koah*, które *Septuaginta* przełożyła jako „*ισχύς*”<sup>131</sup>, posiadało bardziej precyzyjne znaczenie: właściwości fizyczne męstwa, wigor ciała, którego Samson zostaje niedościgłym wzorem (Sdz 16). Także słowo *oz*<sup>132</sup>, termin bardziej poetycki,

dar dla Pana?”, s. 456.

<sup>127</sup> Por. Oz 14,5-6.

<sup>128</sup> Por. Sdz 5,2-9; Ezd 7,13; Ne 11,2; Syr 45,23; Iz 32,8: „Szlachetny zaś człowiek zamierza rzeczy szlachetne i trwa statecznie w szlachetnym działaniu (...)”, s. 991.

„ή γάρ βουλή τῶν πονηρῶν ἄνομα βουλευσεται καταφθειρα ταπεινούς ἐν λόγοις ἀδίκους καὶ διασκεδάσαι λόγους ταπεινῶν ἐν κρίσει. 8 οἱ δὲ εὐσεβεῖς συνετὰ ἐβουλευσαντο, καὶ αὐτὴ ἡ βουλή μιν ἐνείπεν”.

Ps 51,12-15, także Mt 26,41; Mk 14,38; Dz 7,11; 1 P 5,2; Mt 26,41: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprowadzie ochoczy, ale ciało słabe (...)”, s. 1322.

„γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής”, s. 104.

<sup>129</sup> Przymiotnik *nadhibh* (wielki człowiek) w Lb 21,18: „Studnia, którą kopali książęta a naczelnicy ludu drażyli berłem i swymi łaskami (...)”, s. 157.

„φρέαρ ἐξάρχετε αὐτῶ, 18 ὤρυξαν αὐτὸ ἄρχοντες, ἐξελατόμησαν αὐτὸ βασιλεῖς ἔθνων ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτῶν, ἐν τῇ κυριεύσει αὐτῶν. καὶ ἀπὸ φρέατος εἰς Μανθαναῖν...”, s. 255. Termin *nedhibhe ha am* (wielcy ludu) w Hi 34,18; Ps 118,9; 107,40; 113,8. Por. P. Joüon, dz. cyt., s. 425-426.

<sup>130</sup> Termin *hail* znajduje się 244 razy w Biblii hebrajskiej i jest przetłumaczony 164 razy jako *δύναμις* w *Septuagincie* i oznacza w Wj 18,21-25 „dzielnych, bogobojnych i nieprzekupnych mężów, którzy się brzydzą niesprawiedliwym zyskiem”.

„καὶ σὺ σεαυτῷ σκέψαι ἀπὸ παντός τοῦ λαοῦ ἄνδρας δυνατούς, θεοσεβεῖς, ἄνδρας δικαίους, μισούντας ὑπερηφανίαν, καὶ καταστήσεις ἐπ’ αὐτὸν χιλιάρχους καὶ ἑκατοντάρχους καὶ πεντηκοντάρχους καὶ δεκαδάρχους...”, s. 117; także w Prz 12,4; 31,10; Syr 26,2; 28,15.

<sup>131</sup> Słowo *koah* znajduje się 135 razy w Biblii hebrajskiej, a wyraz *ισχύς* 110 razy w LXX.

<sup>132</sup> Termin *oz* znajduje się 90 razy w Biblii, w tym 44 razy w psalmach i jest przełożony 22 razy przez słowo *δύναμις* (21 razy w psalmach) i 20 razy przez wyraz *ισχύς*.

wyrażające wspaniałą potęgę albo *gebhurah*, czyli greckie *ἀνδρεία*, oznacza – *par excellence* – męstwo walczącego<sup>133</sup>.

Żaden z tych hebrajskich terminów nie wyrażał w Piśmie Świętym idei męstwa jako cnoty właściwej dla człowieka. Męstwo stworzeń, a szczególnie męstwo człowieka, jest w Biblii czymś zwodniczym (Ps 53, 16-17). Można powiedzieć, że kiedy człowiek chlubi się i przypisuje sobie chwałę z odniesionych sukcesów, zamiast oddać za to hołd Bogu, wtedy naraża się na poważne odstępstwo od Boga, swego Stwórcy i Ojca. Przeciw takiemu wywyższaniu ludzkiego męstwa Pismo Święte często protestuje (Iz 10,13; Jr 9,22; Ez 30,6; 33,28). Męstwo jest przede wszystkim atrybutem przypisywanym Bogu (Ps 65,7; Hi 26,12; Ps 59,17; 66,3; 29; 96,4). Bóg, który jest Mocny (Iz 33,13; Jr 10,6; 16,21), pragnie udzielić człowiekowi swej potęgi i siły (Pwt 8,19; Ps 16; 138,3; Ps 18,33; 33,40; Ps 68,36; 86) i wówczas człowiek wyposażony w boską moc, rozpościera swoje skrzydła jak orły (Iz 40,28-31). Więcej, sam Pan czyni się Męstwem dla człowieka (Iz 49,51)<sup>134</sup>. Człowiek ma jedynie zadanie odnaleźć w sobie ten dar: spożytkować go dla własnego dobra. A może on tego dokonać dzięki nadziei, którą pokłada w Bogu, tzn. po pierwsze, ma on odnaleźć w Bogu schronienie *hasah*, dalej szukać w Nim bezpiecznej ostoi *mahaseh*<sup>135</sup> albo bezgranicznie Mu zaufać *batah*, a także oczekiwać Go z zaufaniem *yihel* i cierpliwością *qawah*. Nadzieja ta dysponuje człowieka do odkrycia i przyjęcia od Boga daru męstwa (Ps 28,7, 14; 31,25; 18,31; 125,1; Iz 12,2; Pwt 31,6-23). Człowiek, jeśli pragnie być mężnym, powinien bardziej polegać na Bogu niż na własnej sile<sup>136</sup>. Cały właściwie *Psalterz*<sup>137</sup> raz po raz powtarza, że ludzie doświadczający i uznający swoją własną bezsilność, słabość, nicność przed Bogiem otrzymują od samego Boga moc do spełniania największych i najszlachetniejszych czynów (Ps 37,5). Powszechnie znane są liczne interwencje Wszechmocnego Pana w historii Narodu Wybranego, objawiające boską moc w ludziach (2 Krl 18-19; 2 Krn 32; Iz 1-66)<sup>138</sup>.

W Nowym Testamencie męstwo jawi się jako atrybut Boga, który stworzył ten świat i nad nim panuje, ale nade wszystko ukazuje się ono jako w pełni zamieszkujące w Jezusie Chrystusie<sup>139</sup>. Potęga Jezusa podczas Jego ziemskiego życia objawiała się w Jego nauce i cudach, które pozwalały rozpoznać w Nim „potężnego proroka” (Łk 4,36; 5,17; 6,19; 8,46; 24,19). Natomiast w pełni swej mocy ukaże się Jezus podczas paruzji (Mk 8,38; Hi 24,30; 25,31). Tę boską moc przekazał Jezus swoim uczniom (Łk 9,1), posyłając im po swym wniebowstąpieniu Ducha Świętego, który będzie ich umacniał (Łk 24,49;

<sup>133</sup> Słowo *gebhurah* znajduje się 70 razy w Biblii i jest przełożone 14 razy przez wyraz *δύναμις*, 15 razy przez *ισχύς*, 35 razy przez *δυναστεία*.

<sup>134</sup> Por. Iz 49,5; Ps 22,20; 46,2; 89,18; 140,8; Iz 49,5: „Bóg mój stał się moją siłą”, s. 1010.

„διὰ τοῦτο ἡ κρίσις μου παρὰ Κυρίῳ, καὶ ὁ πόνος μου ἐναντίον τοῦ Θεοῦ μου. 5 καὶ νῦν οὕτως λέγει Κύριος ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας δοῦλον ἐαυτῶν τοῦ συναγαγεῖν τὸν Ἰακώβ πρὸς αὐτὸν καὶ Ἰσραὴλ – συναχθήσομαι καὶ δοξαστήσομαι ἐναντίον Κυρίου, καὶ ὁ Θεός μου ἔσται μοι ἰσχύς...” s. 633.

<sup>135</sup> Por. Ps 36,8; 57,21; 61,4-5; 91,4; Prz 18,10.

<sup>136</sup> Por. Ps 33,20.

<sup>137</sup> Por. Ps 56,4.

<sup>138</sup> Por. Ps 31,10-15; 22; 25,15-22; 69,1-4; 86,17; 94,19; 142,6-7; 143,7-9; także 2 Krl 18-19; 2 Krn 32; Iz 26-27; 40-66; Za 1-2.

<sup>139</sup> Rz 1,20; Mt 22,29; 26,64; Mk 12,24; 14,62; Łk 22,69; Mt 24,30; Mk 13,26.

Dz 1,8; 3,12; 4,7). Aby zaś rozlanie boskiej mocy pełniej się ukazało światu, spodobało się Bogu wybrać słabych, by zawstydzić silnych (1 Kor 1,27; 2 Kor 4,7; 12,9-10), albowiem moc w słabości się doskonali. I podobnie jak było w Starym Testamencie, tak również w Nowym Testamencie cały dynamizm przeżywania mocy Boga opiera się na nadziei *ἐλπίς*. Ten, kto oddaje siebie całkowicie do dyspozycji Boga, oczekuje od Niego ochrony i pomocy, otrzymuje nadzieję.

W Starym Testamencie właściwy przedmiot nadziei zanurzony był w cieniu tajemnicy, najczęściej spodziewano się otrzymać od Boga przede wszystkim jakieś dobra doczesne, natomiast zmartwychwstanie, wieczna szczęśliwość z Bogiem były właściwie (2Mch 7) poza obrębem starotestamentowej myśli. Stąd jednym z istotnych celów przepowiadania Jezusa Chrystusa było odsłonięcie tajemnicy zakrywającej jeszcze całe wymiary dóbr duchowych i ześrodkowanie na nich nadziei swoich Apostołów i uczniów. Jezus przepowiadał przede wszystkim Dobrą Nowinę o królestwie Bożym (Mt 4,23; 9,35; 12,28; 11,12; Dz 1,3). Istnieje zasadnicza różnica pomiędzy nadzieją starotestamentową a nadzieją przepowiadaną przez Jezusa Chrystusa i Jego Kościół. Chrześcijańska nadzieja wyraża się najpełniej w oczekiwaniu samego Boga, którego będzie można osiąść w pełni w szczęśliwości wiecznej w królestwie niebieskim.

Przez ukazanie w jasnym świetle transcendentnego przedmiotu nadziei chrześcijańskiej Nowy Testament wyodrębnia teologiczną cnotę nadziei *ἐλπίς*, która z teologiczną cnotą wiary i miłości tworzy triadę cnot specyficznie chrześcijańskich. Zdaniem św. Pawła<sup>140</sup> w tych trzech cnotach streszcza się cały ideał życia chrześcijańskiego (1 Kor 13). Nadzieja zdeterminowana przez swój boski przedmiot, ufna we wspomagającą wszechmoc Bożą, obejmuje całokształt życia chrześcijańskiego, aby skierować go ku Bogu. On przez nadzieję *ἐλπίς* udziela człowiekowi mocy *δύναμις*, pewności przekonań *παρρησία*, cierpliwości *ύπομονή* oraz długomyślności *μακροθυμία*. Natomiast najpełniejszym wcieleniem biblijnej doktryny męstwa (tzn. również wielkoduszności) jest heroiczny akt męczeństwa. Właśnie w męczeństwie pierwszych chrześcijan można dostrzec istotną różnicę zachodzącą pomiędzy wielkodusznością chrześcijańską a ideałem wielkoduszności greckiej i rzymskiej. Wobec niebezpieczeństw, cierpienia, zła, wielkoduszny Grek liczył tylko na swoje siły, pokładał w nich nadzieję. Chrześcijański męczennik w obliczu zagrażającej śmierci liczy tylko na Boga, w Nim pokłada swoją nadzieję, od Niego oczekuje pomocy w przezwyciężaniu wszelkich pokus. Wielkoduszny Grek afirmował własną odwagę, *ἀνδρεία*, hart i zdecydowanie ducha, *καρτερία*, proklamował własną wielkość *μεγαλοψυχία*. Męczennik chrześcijański objawia w swoim życiu moc otrzymaną od Boga, *δύναμις*, cierpliwie na Niego oczekuje *ύπομονή*, spodziewa się ujrzeć Go w wizji uszczęśliwiającej w królestwie niebieskim *ἐλπίς* i wytrwale, bez zniechęcenia, znosi wszelkie przeciwności *μακροθυμία*<sup>141</sup>.

<sup>140</sup> Flp 3,20-21; Kol 3,4; Hbr 13,14; 2 Kor 4,17; Dz 24,15; Rz 8; Flp 3; Kol 1,3-4; Tt 2,11-13; 1 Tm 4,10; 2 P 3,13.

<sup>141</sup> Szczegółowe i wyczerpujące opracowanie całej biblijnej doktryny męstwa, ze szczególnym zwróceniem uwagi na chrześcijańską nadzieję (*ἐλπίς*), dynamizm, moc (*δύναμις*), pewność przekonań (*παρρησία*), cierpliwość (*ύπομονή*), długomyślność (*μακροθυμία*) oraz męczeństwo można znaleźć w książce *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych: teologia moralna*, pr. zb., dz. cyt., s. 932-944. Por. także R.-A. Gauthier, *Magnanimité*,

Podobnie jak w *Septuagincie* (LXX) nie ma greckich terminów, *μεγαλοψυχία*, *μεγαλόψυχος* wyrażających ideał cnoty wielkoduszności, tak też w Biblii łacińskiej<sup>142</sup> nie występują wyrazy równoznaczne słowom greckim *magnanimitas* lub *magnanimus*.

Słowo wielkoduszność, *μεγαλοψυχία*, *magnanimitas*, zaczęło przenikać do języka chrześcijańskiego dopiero od II wieku na Zachodzie i od początku III wieku w Kościele Wschodnim. W języku chrześcijan zachodnich słowo wielkoduszność, *magnanimitas* występuje w kontekście terminu długomyślność, *longanimitas*. Natomiast w dziełach Ojców Wschodu termin *μεγαλοψυχία* pojawił się jako owoc przemyślenia filozofii hellenistycznej, zwłaszcza koncepcji wielkoduszności stoickiej.

Na Zachodzie jako pierwsi posługiwali się terminami *magnanimitas*, *magnanimus* i *magnanimis* Tertulian<sup>143</sup>, św. Cyprian, św. Augustyn. Dostrzegają oni w wielkoduszności przede wszystkim atrybut Boga, następnie dar Boży dla człowieka, owoc Ducha Świętego, cnotę chrześcijańską. Wielkoduszność jest atrybutem Boga w komentarzu do prorocत्व Joela 2,13, niesłusznie przypisywanemu św. Augustynowi. Jest darem Bożym dla ludzi, jak o tym świadczy komentarz św. Augustyna (Ps 112,4; PL 37,1472)<sup>144</sup>. Jest też owocem Ducha Świętego według nauki św. Cypriana<sup>145</sup> i cnotą chrześcijańską w komentarzu do Listu św. Pawła do Efezjan (Ef 4,1-2), Ambroziasta i Mariusza Wiktoryna<sup>146</sup>.

We wszystkich powyższych przykładach łacińskie terminy *magnanimitas*, *magnanimus*, *magnanimis* zostały ukute w słowniku moralnym pierwszego okresu rozwoju patrystyki dla oddania greckich słów *μακροθυμία*, *μακρόθυμος*, *μακροθυμειν*, które właściwie powinno się przetłumaczyć przez *longanimitas*, *longanimis* (długomyślność, długomyślny).

Stąd łaciński ideał wielkoduszności, *magnanimitas*, związany został ściśle z biblijnym (LXX) ideałem długomyślności, *μακροθυμία*. Takie pomieszanie terminów było błędem w moralności łacińskiego Kościoła, który polegał na tym, że zniesione zostały subtelne różnice ustalone przez Biblię grecką między słownikiem pogańskim a judeo-chrześcijańskim. Dlatego też słownictwo moralne Zachodu będzie się stale borykało z problemem dwuznaczności i pomieszania ideałów pogańskich i chrześcijańskich<sup>147</sup>.

dz. cyt., s. 194-211.

<sup>142</sup> *Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego ks. J. Wujka*, wyd. IV, wydanie ks. S. Kozłowskiego w czterech tomach, Wilno 1907.

<sup>143</sup> Tertulian, *De patientia*, XII, [w:] *Opuscula de mortalitate, de opera et elemosyna, de patientia, Sanctorum Patrum opuscula selecta*, t. IV, Innsbruck 1868, s. 94-202.

<sup>144</sup> „Redite ad Dominum Deum vestrum, quia misericors est et magnanimis et multum misericors” (autor nieznan). Por. Dom Morin, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Roma 1930, s. 280-283.

<sup>145</sup> „Fructus autem spiritus et agape, gaudium pax, magnanimitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia, castitas”, Ga 5,22. Św. Cyprian, *Testimonia*, III, 3,64. *Sanctorum Patrum opuscula selecta* 1, Innsbruck 1888 oraz *De Dominica Oratione*, XVI, [w:] In. a także w innych kontekstach: św. Cyprian, *De catholicae ecclesiae unitate* XIV, *Orationem*, Innsbruck 1869, t. 2, s. 42-87. Św. Cyprian, *De bono patientiae*, XV; *De zelo et livore*, XIII, *Opuscula selecta*, Sanctorum Patrum op. selecta 1, Innsbruck 1838.

<sup>146</sup> Ambrosiuste, PL 17,385 (*cum magnanimitate*) Marius Victorinus, PL 8,1271 (*cum omni magnanimitate*).

<sup>147</sup> Por. *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, dz. cyt., s. 945-947. Także: R.-A. Gauthier, dz. cyt., s. 212-219: „si le mot de magnanimité a pénétré, dès le second siècle, dans la langue latine chrétienne, c'est pour exprimer l'idée biblique de *μακροθυμία*, de longanimité. Or, s'il existait entre la magnanimité grecque et la longanimité biblique un indéniable point de contact – depuis Démocrite jusqu'à Sénèque la magnanimité im-

Podczas gdy u *lacinników* słowo *magnanimitas* zostało wprowadzone jako rezultat przekładu greckich terminów, a zwłaszcza greckiej *μακροθυμία* (długomyślność), to w Kościele Wschodnim wejście słowa *μεγαλοψυχία* w język chrześcijański było świadomym przedsięwzięciem, mającym na celu asymilację do myśli chrześcijaństwa filozofii stoickiej. Proces tej adaptacji dokonał się w atmosferze nieprzyjaźni i uprzedzeń greckiego Kościoła do starożytnej filozofii. Był on głównie dziełem Klemensa Aleksandryjskiego. Zamierzał on przełamać powstające granice wrogości, albowiem dostrzegł, że możliwa jest harmonia filozofii i wiary. Klemens zakładał, że filozofia jest dobra, że jest ona dziełem Opatrzności i Boskiej Mądrości, której dobrowolnie udzielił On Grekom, ażeby przepowiadali ludziom dobro (*Stromata* VI, 159). Filozofia pochodzi od Boga nie tylko dlatego że Bóg dał człowiekowi naturalny rozum, którego ona jest owocem, ale również dlatego, ponieważ Grecy zapożyczyli w dużej części z boskiego Objawienia, przekazanego Mojżeszowi i prorokom. Klemens podejmuje chętnie temat zapożyczeń greckich od Biblii, który również był drogi dla Filona, ale dostrzega, że wszelka filozofia nie tylko odgrywa dużą rolę w ekonomii zbawienia (Filon), jak też, że ona przygotowuje duszę do przyjęcia wiary, pomaga bronić i ochraniać własną wiarę oraz umożliwia łatwiejsze i szybsze nabycie cnoty poznania Boga, przez co prowadzi do osiągnięcia prawdziwej wiedzy (*gnozy*). Mianem *filozofii* Klemens określał moralność i teologię, ściślej – teologię platońską i moralność stoicką. Tak więc bez wahania i świadomie zaadoptował cały słownik stoickiej moralności, zwłaszcza słownik technicznych sformułowań cnót. Oczywiście doskonale był zorientowany w problemach tego kierunku filozoficznego. Własnej adaptacji pojęć stoickich dokonał w określonym celu. Uważał, że Grecy *okradli* tekst objawiony, przekazany przez Boga Mojżeszowi, zapożyczając od niego całą doktrynę cnót (np. cnoty pietyzmu, sprawiedliwości, roztropności). Stąd można mówić – jego zdaniem – o pewnego rodzaju harmonii, punkcie styczności pomiędzy pogaństwem a chrześcijaństwem. Klemens Aleksandryjski przytacza wiele tekstów z Biblii i stoików, aby poprzeć swoją tezę. Można powiedzieć, że Klemens rozmyślnie dokonał połączenia dwóch słowników: stoickiego i biblijnego, aby wykazać ich zgodność i przystawalność<sup>148</sup>.

pliquait le pardon des injures, qui est le tout de la longanimité – la rencontre des deux concepts de magnanimité et de longanimité n'en était pas moins étroitement limitée et toute superficielle: un abîme sépare le pardon du magnanime, mépris hautain de l'offense par où le sage affirme sa propre grandeur, du pardon du longanime, humble aveu de son propre besoin de pardon par où le chrétien s'efface devant Dieu. (...) Très vite à côté de l'acceptation de longanimité, apparaîtra celle d'assurance, et c'est, cette fois, de tout le contenu de la *παρρησια* biblique que se chargera le mot de magnanimité jusqu'à ce qu'il rejoigne, avec le sens de vaillance, l'usage le plus courant de la langue profane (Tertullien, *De carne Christi*, 24); puis apparaîtront celles de magnificence et de libéralité, qui feront passer sous le mot de magnanimité la vertu biblique d'aumône, ou même exaltation évangélique de la pauvreté (Cassiodore, *Variae*, IV,51; Justinien *Nouvelles*, 105; S. Léon, *Sermones*, 88,5; 95,3; PL 54,44 et 462); celle, enfin, de mépris du monde, empruntée aux philosophes, notamment aux Stoïciens: ce sera adoption totale par la langue chrétienne du mot de magnanimité, avec toute la riche gamme de significations qu'il comportait dans la langue païenne. (...) La vertus ou fortitudo latines, c'est la *δυναμις* ou *ισχυς* bibliques, mais c'est aussi l'*ανδρεία* grecque; la fiducia c'est la *παρρησια* biblique, mais c'est aussi la *θαρραλειση* grecque" (udokumentowane w przypisie), s. 217-219.

<sup>148</sup> Klemens z Aleksandrii, *Les Stromates*, t. I-II, przekł. i opr. P. Voulet i A. Le Boullued, Paris 1981, *Sources Chretiennes* – No 278, 279. *Les Stromates* II, 78-79: „Προφανείς μὲν οὖν καὶ πᾶσαι <αι> ἄλλαι ἀρεταί, αἱ παρὰ τῷ Μωϋσεῖ ἀναγεγραμμένα, ἀρχὴν Ἑλλήσι παντὸς τοῦ ἠθικοῦ τόπου παρασχόμενα, ἀνδρείαν λέγω καὶ

Podobną tendencję łączenia dwóch ideałów życia: chrześcijańskiego i stoickiego dostrzec można u Orygenes<sup>149</sup>, Jana Chryzostoma<sup>150</sup> i innych Ojców greckich<sup>151</sup>.

Prawdziwe odrodzenie cnoty wielkoduszności, *μεγαλοψυχία*, *magnanimitas*, dokonało się w XIII wieku, dzięki teologicznej nauce św. Tomasza z Akwinu zawartej w II-II *Summy teologii*, przede wszystkim kwestia 129, *de magnanimitate*<sup>152</sup>. Krótka, bo licząca zaledwie osiem artykułów kwestia *de magnanimitate* zawiera syntezę greckich, zwłaszcza arystotelesowskich i judeochrześcijańskich przemyśleń o cnocie wielkoduszności *magnanimitas*.

Według etyki starożytnej Grecji, zwłaszcza według *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, największym *problemem* dla człowieka wielkodusznego było zachowanie własnej autonomii wobec świata. Wielkoduszny afirmował własną wolność i wielkość przed światem. Uważał się za godnego największych dóbr (*wielkiej czci*). Sąd ten opiera się na fundamencie doskonałej dzielności etycznej, która jest immanentna w stosunku do wszelkich dóbr i okoliczności zewnętrznych (por. rozdz. I). Doskonała dzielność etyczna *ἀρετή παντελής* rodzi w wielkodusznym zaufanie do swoich własnych sił, dzięki którym może on uwolnić się od napierającego swoim ogromem kosmosu. Jest ona *principium* jego szczęścia, *εὐδαιμονία*. Doskonała dzielność etyczna sprawia, że wielkoduszny jedynie w sobie pokłada nadzieję i tylko od siebie oczekuje własnego zbawienia, *αὐτάρκεια*. Trafnie tę najgłębszą aspirację człowieka wielkodusznego w starożytnej Grecji wyraził R.-A. Gauthier, twierdząc, że, „l'idéal grec de la magnanimité é tait un idéal du salut de l'homme par l'homme, et c'est là le sens profond de tout idéal de la grandeur de l'homme”<sup>153</sup>.

Z kolei według myśli moralnej na temat wielkoduszności ukazanej na kartach Pisma Świętego, a później rozwiniętej przez Ojców Kościoła, jedynym i najważniejszym problemem wielkodusznego chrześcijanina jest zachowanie jedności z Bogiem. Dzięki łasce Bożej wielkoduszny rozwija własną wielkość i przemienia świat (dzieło Boże) zgodnie z wolą Stwórcy. Największym wrogiem wielkodusznego jest grzech, który burzy i zaciemnia obraz i podobieństwo Boże, urzeczywistniające się w wielkodusznym w sposób najpełniejszy. Prawdziwa wielkość – według Pisma Świętego i Ojców Kościoła – jest dostępna człowiekowi, który doskonale jednoczy się z Bogiem. Można powiedzieć, że jedyną istniejącą wielkością – zdaniem Ojców Kościoła – jest wielkość Boga, jeśli wielkość ta jest udzielana człowiekowi, to fakt samego udzielania jest zasadą wywyższenia człowieka, a równocześnie zasadą jego uniżenia. Jest zasadą wywyższenia, ponieważ

σωφροσύνην καὶ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην καρτερίαν τε καὶ ὑπομονὴν καὶ τὴν σεμνότητα καὶ ἐγκράτειαν τὴν τε ἐπὶ τοῦτοις εὐσέβειαν. Ἀλλ' ἡ μὲν εὐσέβεια παντὶ πον δὴλη τὸ ἀνοτάτω καὶ πρεσβύτατον αἴτιον σέβειν καὶ τιμᾶν [καὶ] διδάσκουσα. Καὶ δικαιοσύνην δὲ αὐτὸς ὁ νόμος παρίστησι παιδεύων τὴν τε φρόνησιν...” (opr. za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 221).

<sup>149</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, wyd. III, przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, II, 42; IV, 46; V, 10; VIII, 65; VII, 55; VI, 75; I, 29; II, 24. Por. R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 228-234.

<sup>150</sup> Św. Jan Chryzostom, *In Epistulam ad Corinth*, 33, PG 61, 276-277; 529; 284.

<sup>151</sup> Św. Bazyli Wielki, *Listy*, 112, PG 32, 521-525; św. Grzegorz z Nazjanzu, *Contra Julianum Imperatorem*, I, PG 35, 565; PG 35, 549; Hom. 2, 80; PG 35, 488A; Teodoret z Cyru, *Listy*, 096, PG 83, 1290.

<sup>152</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Marietti, Romae 1952, zwłaszcza II-II, 129, s. 578-585. Wykzystano także częściowo: S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis*, ed. M.F. Moos, Paryż 1929, 47.

<sup>153</sup> R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 493.

człowiek posiada wtedy w sobie wielkość samego Boga, jest też zasadą jego uniżenia, ponieważ nic z tej wielkości nie jest jego własne. Wielkoduszny jest całkowicie zależny od Boga, a jego wielkość jest wielkością Boga wcielającego się w małość i nicość człowieka<sup>154</sup>.

### 2.3. Wybrane zagadnienia z zakresu problematyki cnoty wielkoduszności w II-II „Summy teologii”

W Tomaszowej koncepcji cnoty wielkoduszności *magnanimitas* spotykają się dwie wizje wielkości człowieka wielkodusznego: arystotelesowska i judeochrześcijańska. Synteza obu ujęć ideału wielkoduszności, dokonana przede wszystkim w 129 kwestii II-II *Summy teologii*, ma na celu zachowanie i zintegrowanie autonomii i poczucia własnej wartości greckiej koncepcji *μεγαλοψυχία* (wielkoduszność), która wywyższa człowieka, dzięki jego własnym, naturalnym siłom i możliwościom, z biblijną i patrystyczną teorią tej cnoty, która wywyższa człowieka mocą mieszkającego w nim Boga.

W głębi natury każdego człowieka wpisane jest przyporządkowanie do najwyższego celu, który jest jego najwyższym dobrem. Ten najwyższy cel odczytuje rozum wielkodusznego jako wymaganie, wyrażające boskie prawo. W świetle boskiego prawa każde dobro naturalne staje się dobrem moralnym, to znaczy dobrem rozumowym (*bonum rationale*)<sup>155</sup>, odczytanym przez rozum<sup>156</sup>.

**Rozum jest dla św. Tomasza pierwszym *principium* porządku moralnego.** Każdy akt moralny polega na określeniu przez rozum dobra dla człowieka i zdeterminowaniu wszystkich jego władz do osiągnięcia tego dobra. Zadaniem więc rozumu jest **zaprowadzenie w człowieku rozumnego porządku (*ordo rationis*)**, który podporządkuje wszystkie władze i akty rozumnej regule, *regula rationis*, wyciskającej w nich *modus rationis*, aby współdziałały w celu pomnażania dobra rozumowego, *bonum rationale*.

Wprowadzenie w człowieku rozumnego ładu, *ordo rationis*, zapewniają cnoty moralne, które udoskonalają władze pożądawcze, aby poddały się ulegle pod panowanie rozumu<sup>157</sup>. Pożądania niższe: pędu do przyjemności, *appetitus concupiscibilis* i pędu do walki, *appetitus irascibilis*, powinny z natury być uległe rozumowi. Jednak na skutek pęknięcia natury, pożądania te mogą w sposób intensywny zmierzać do zaspokojenia własnych, partykularnych celów, wbrew zasadom *regula rationis*. Opozycja pędu do przyjemności i pędu do walki w stosunku do rozumu może wyrażać się w różnych formach, które można sprowadzić do dwóch: **atak lub też wycofanie się**, w zależności od tego, czy uczucie to nas *popycha* do aktów przeciwnych rozumowi lub czy nas *odpycha* od tego, co

<sup>154</sup> *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, dz. cyt., s. 519-548. Por. K.M. Kasperkiewicz, *U podstaw permanentnej formacji*, Warszawa 1983, s. 11-122. Por. *Initiation à la pratique de la théologie, Ethique*, ed. du Cerf, Paris 1983, s. 112-125. Por. R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 179-294. Por. *Dictionnaire de la spiritualité*, dz. cyt., s. 91-95.

<sup>155</sup> STh, I-II, q.19, a.1, ad.5.

<sup>156</sup> STh, II-II, q.129, a.3.

<sup>157</sup> STh, I-II, q.61, a.2.

zarządził rozum. Aby zapewnić rozumny porządek (*ordo rationis*), trzeba w pierwszym przypadku powściągnąć popęd, a to jest zadaniem **kardynalnej cnoty umiarkowania, temperantia**, i wszystkich cnót z nią związanych. W drugim przypadku (wycofanie się) należy duszę umocnić, aby nie odwróciła się od dobra rozumowego, *bonum rationale*. To jest główne zadanie **kardynalnej cnoty męstwa, fortitudo**, i cnót z nią związanych<sup>158</sup>. W obrębie dwóch ogólnych *modusów* opozycji popędów do rozumu: atak i wycofanie się, można rozróżnić wiele *modusów drugorzędnych*, które z kolei konstytuują różne cnoty podporządkowane kardynalnej cnotcie umiarkowania i kardynalnej cnotcie męstwa.

**Uczucia pędu do walki, appetitus irascibilis**, to: nadzieja – rozpacz (wobec dobra trudnego do osiągnięcia); odwaga – bojaźń (wobec zła trudnego do przewyciężenia); gniew (wobec zła uznanego za niepokonalne i domagającego się pomsty)<sup>159</sup>.

**Cnotą, która zdaniem św. Tomasza reguluje parę uczuć: nadzieję – rozpacz jest wielkoduszność, magnanimitas**<sup>160</sup>. W takim kontekście jawi się dla św. Tomasza z Akwinu konieczność cnoty wielkoduszności dla prawidłowego rozwoju życia moralnego.

Ponad uczuciami pędu do walki, *appetitus irascibilis*, Akwinata wyróżnia w woli *uczucia duchowe*. Wola jest to pożądanie rozumowe, które nosi wpisany w siebie porządek rozumu, *ordo rationis*. Przedmiotem jej pragnienia jest dobro człowieka przedstawione jej przez rozum jako dobro rozumne, *bonum rationale*, i moralne. Wola zmierza do osiągnięcia tego dobra w sposób proporcjonalny do indywidualnych determinacji natury, w miarę jak dobro to jawi się dla człowieka jako *dobro dla mnie, moja doskonałość*. Aby rozpoznać, czy dobro, które ukazuje jej rozum jest *dobrem dla mnie*, wola posługuje się własnymi, wrodzonymi jej siłami. Stąd żadne cnoty, które by doskonaliły jej działanie nie są potrzebne<sup>161</sup>. Tak więc np. duchowe *uczucie nadziei*, samo z siebie jest proste i nie wymaga – zdaniem św. Tomasza – żadnej cnoty, która by ją regulowała<sup>162</sup>.

Podnosi się często zarzut, że wola może zmierzać do zła i że konieczna jest cnota porządkująca dążenia woli. Taki przypadek zachodzi wówczas, gdy jakieś uczucie wmiesza się w dążenie woli i zmąci osąd rozumu. Na przykład, jeżeli do *nadziei* duchowej przyłączy się poruszenie uczucia nadziei, wymykające się spod kontroli rozumu, to wola będzie zmierzać do *mojego dobra nie-rozumnego*. Ale jeśli poruszenie uczucia nadziei jest uregulowane przez cnotę wielkoduszności, wtedy *nadzieja* duchowa zachowa własną, naturalną czystość, a nawet zostanie bardziej zdynamizowana przez to uczucie. Stąd nadzieja duchowa może wejść pośrednio w zasięg oddziaływania cnoty wielkoduszności. Wola dąży sama z siebie do dobra proporcjonalnego dla człowieka. Jednak, kiedy osiągnięcie tego *dobra dla mnie* przekracza możliwości natury, jak to się dzieje w całym porządku nadprzyrodzonym, gdzie człowiek jest podniesiony do partycypowania w miłości Trójcy Świętej, trzeba woli dodać nowej nadnaturalnej siły. Tej potrzebie odpowiada

<sup>158</sup> STh, I-II, q.61, a.2.

<sup>159</sup> *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, dz. cyt., s. 175-207.

<sup>160</sup> STh, I-II, q.60, a.4.

<sup>161</sup> STh, I-II, q.56, a.4.

<sup>162</sup> STh, I-II, q.62, a.5, ad 2; II-II, q.22, a.1, ad 1.



wlana przez Boga cnota nadziei teologicznej, która również w jakimś sensie oddziałuje i dynamizuje cnotę wielkoduszności.

Perspektywa rozważań św. Tomasza o wielkoduszności jest więc uniwersalna. Wychodzi on od analizy uczucia nadziei, ukazuje wolę i znaczenie wielkoduszności w planie naturalnym i nadprzyrodzonym, kończy zaś na wskazaniu w teologicznej cnotie nadziei i darze bojaźni Bożej miejsca dla chrześcijańskiej wielkoduszności<sup>163</sup>.

Uczucie nadziei, *spes*, tak jak każde uczucie, najbardziej charakteryzuje jego przedmiot. Przedmiot uczucia nadziei, *spes*, konstytuują cztery warunki: przedmiot ten powinien być dobrem, powinien być przyszły, powinien być wielki i trudny do osiągnięcia, ale jednocześnie możliwy do zdobycia. Dwa pierwsze warunki nie przedstawiają żadnej trudności: nadzieja, *spes*, ma za przedmiot dobro, które odróżnia ją od strachu, i jest to dobro przyszłe, przez co różni się od radości. Chodzi więc o dobro przyszłe wielkodusz-nego, które spodziewa się osiągnąć (*ad se pertinens*)<sup>164</sup>, którego jeszcze nie posiada.

Przedmiot nadziei, *spes*, powinien być również wielki i trudny, *arduum i difficile*. Św. Tomasz często łączy słowo *arduum* ze słowem *difficile* (*arduum vel difficile*). Ale nie implikuje to w żadnym wypadku, że terminy te były dla niego synonimami<sup>165</sup>. Teksty Akwinaty naświetlają właściwy sens wyrazu *arduum*. Termin *arduum* – to jest to, co wielkie, *magnum*<sup>166</sup>, w przeciwieństwie do małego, *parvum*<sup>167</sup>; to jest to, co wysokie, *altum*<sup>168</sup>, co wzniosłe, *elevatum*<sup>169</sup>, co najdoskonalsze, wyższe, *exellens*<sup>170</sup>.

Słowo *arduum* oznacza więc to, co wielkie, ale o jaką wielkość tu chodzi? Może to być wielkość absolutna (godność osoby) albo względna, która polega na wyniesieniu przedmiotu ponad siły i możliwości władz człowieka. Św. Tomasz zwraca uwagę na drugą notację pojęcia wielkości. *Arduum*, rozumiane ściśle, to nie jest wielkie dobro, które przekracza siły człowieka, ale które przekracza łatwe i normalne osiągnięcie go, zmuszając do nadzwyczajnego wysiłku. Przedmiot nadziei nie jest więc dobrem w sobie, ale dobrem *dla człowieka*. Nie jest on wielkością w sobie, ale *wielkością dla nas*. Ta *wielkość dla nas* zawiera w swoim pojęciu trudności: przedmiot przekraczający normalne i łatwe osiągnięcie go, jest trudny do zdobycia<sup>171</sup>. I odwrotnie, przedmiot, który jest trudny do osiągnięcia, przekracza rozpiętość naturalnych sił i możliwości człowieka. Jest on *dla nas* rzeczą wielką i wzniosłą<sup>172</sup>. Stąd Akwinata może stwierdzić, że „*difficile... et magnum ... ad idem pertinent*”<sup>173</sup>. Dobro wielkie i trudne może rodzić w wielkoduszny nadzieję,

<sup>163</sup> STh, I-II, q.58-66; q.68; STh, II-II, q.17-21; q.123; q.128-129.

<sup>164</sup> STh, II-II, q.17, a.3; q.128; q.129, a.2.

<sup>165</sup> STh, II-II, q.136, a.5; In III S., d.26,1, obj. 1.

<sup>166</sup> STh, I-II, q.46, a.3; q.25, a.1; STh, II-II, q.20, a.4; q.19, a.12; q.17, a.2, ad.3; q.18, a.2, ad.4; q.129, a.1; q.161, a.2; q.128, a.1.

<sup>167</sup> STh, I-II, q.60, a.5; q.40, a.1; q.30, a.2; STh, II-II, q.19, a.11; q.17, a.2; q.18, a.2.

<sup>168</sup> In III S., d.26,2; 34,2.

<sup>169</sup> STh, I, q.81, a.2; STh, I-II, q.46, a.3.

<sup>170</sup> STh, I-II, q.42, a.4; q.60, a.5; q.77, a.5; STh, II-II, q.162, a.3.

<sup>171</sup> STh, I-II, q.23, a.1; STh, II-II, q.142, a.2.

<sup>172</sup> STh, I-II, q.40, a.8, ad.1; q.67, a.4, ad.3; q.114, a.4, ad.2.

<sup>173</sup> STh, II-II, q.129, a.2.

*spes*, ale może również pobudzić uczucie rozpacz, *desperatio*. Jeśli jawi się ono jako możliwe do osiągnięcia, pobudza uczucie nadziei, *spes*. Jeśli zaś ukazuje się jako dobro niemożliwe do zdobycia, albowiem nikt nie spodziewa się czegoś niemożliwego – powoduje rozpacz. Przedmiot nadziei powinien więc być możliwy do osiągnięcia. Ale o jaką możliwość tu chodzi? Zapewne św. Tomasz mówiąc o dobru możliwym do osiągnięcia przez uczucie nadziei (*spes*), nie miał na myśli możliwości logicznej (jest możliwe wszystko to, co nie zawiera przeciwieństwa), ale możliwość fizyczną<sup>174</sup>.

Przedmiot nadziei powinien być dobrem przyszłym, wielkim, trudnym oraz możliwym do osiągnięcia dla wielkodusznego, który ożywi nadzieję zdobycia go. Te cztery nierozłączne warunki konstytuują przedmiot nadziei. Nie ma uczucia nadziei (*spes*), jeśli zabraknie któregośkolwiek z nich<sup>175</sup>.

Pomiędzy tymi czterema warunkami zachodzi sukcesywna hierarchia w ten sposób, że następny implikuje istnienie poprzedniego: dobro, przyszłe, wielkie i trudne, możliwe. Możliwość jest ostatnią determinantą przedmiotu nadziei, konstytuującą go we właściwy sposób, dzięki czemu uczucie nadziei, *spes*, różni się od wszystkich pozostałych<sup>176</sup>. Św. Tomasz rozróżnia dwa rodzaje pożądania i co się z tym wiąże – dwie grupy uczuć. Ponad pożądaniem przyjemności, *appetitus concupiscibilis*, wyróżnia w człowieku wielkodusznym pęd do walki, pragnienie zdobywania, dominacji i przezwyciężenia, *appetitus irascibilis*. Dla tego instynktu walki, *appetitus irascibilis*, najbardziej ponętnym z wszystkich dóbr jest dobro wielkie i trudne, które stanowi jego przedmiot<sup>177</sup>. Nie chodzi tu oczywiście o trudności pociągające za sobą cierpienie i ból ani o wielkość jako źródło trudności w oderwaniu od dobra. Pożądanie nie może posiadać za przedmiot niczego innego niż dobra w całości. Przywołać tu należy sprecyzowany już sens wyrazu *arduum* jako dobra wielkiego, które panuje nad nami i które jest również ponad jawiącymi się trudnościami, umożliwiając ich zdobycie i pokonanie. Pęd do walki, *appetitus irascibilis*, zmierza do osiągnięcia dobra trudnego i wielkiego nie tylko przez cierpienie i wysiłek, które zakłada sama trudność, ale raczej dąży do rozwinięcia całej energii ludzkiej, aby przezwyciężyć przeszkody i osiągnąć to wzniosłe dobro. Jest to pożądanie zwyciężania, dominowania, zdobywania. To, co upaja wielkodusznego, to smak zwycięstwa nad pokonanymi przeszkodami i trudnościami, dzięki któremu może on afirmować własną siłę i wyższość. W ten sposób żołnierz zapomina podczas radości płynącej ze zwycięstwa o ranach i trudach bitwy<sup>178</sup>. Ponad radością ze zwycięstwa jest radość ze zdobycia i posiadania dobra, tym bardziej drogiego, im więcej kosztowało trudu i samo jego posiadanie jest świadectwem wielkości<sup>179</sup>.

Bez wątplenia pęd do walki, *appetitus irascibilis*, suponuje pożądanie przyjemności, *appetitus concupiscibilis*, w którym się on dopełnia. *Appetitus irascibilis* jest wyższy

<sup>174</sup> STh, I-II, q.40, a.5, ad.2.

<sup>175</sup> STh, I-II, q.23, a.2; q.25, a.3; STh, II-II, q.18, a.2.

<sup>176</sup> STh, II-II, q.20, a.4.

<sup>177</sup> STh, I-II, q.23, a.1, ad.3.

<sup>178</sup> STh, I-II, q.32, a.6, ad.3.

<sup>179</sup> In III S., 26, 1, 2, ad.1.

i bardziej wzniosły od *appetitus concupiscibilis*, ponieważ domaga się większego wysiłku. Pęd do walki reprezentuje szczyt życia zmysłowego, wierzchołek, który graniczy z rozumem<sup>180</sup>.

Pierwszym i zasadniczym poruszeniem pragnienia zdobywania i przewycięzania, które rządzi wszystkimi innymi jest uczucie nadziei, *spes*. Nadzieja zakłada jednak miłość z racji samych warunków swojego przedmiotu, który jest przede wszystkim dobrem. Każde dobro przedstawione duszy wywołuje w niej pewien rodzaj naturalnej inklinacji, która wyraża się w upodobaniu do dobra. Tym upodobaniem jest uczucie miłości, *amor*<sup>181</sup>. Miłość jest uczuciem, które nie zakłada istnienia żadnych innych uczuć. Uczucie nadziei suponuje miłość, gdyż przedmiot nadziei jest przede wszystkim dobrem umiłowanym przez wielkodusznego<sup>182</sup>. Ale miłość, *amor*, może być *drugim* uczuciem, przez wzgląd na dobro, którego jeszcze się nie posiada, a którym właśnie jest przedmiot nadziei<sup>183</sup>. Uczucie nadziei, *spes*, spełnia się w radości posiadania tego dobra, ale pomiędzy pragnieniem dobra przyszłego a radością z dobra posiadanego rozciąga się przestrzeń wysiłku i walki, o których często zapomina się w życiu.

Ponieważ przedmiot uczucia nadziei jawi się jako dobro wielkie i trudne, dlatego pragnienie jego osiągnięcia jest bardzo intensywne i gorące, w przeciwieństwie do pożądań innych uczuć<sup>184</sup>. Przedmiotem nadziei jest również dobro możliwe do osiągnięcia, przez co nadzieja jawi się jako pragnienie skuteczne<sup>185</sup>.

Tak więc uczucie nadziei, *spes*, w świetle wszystkich czterech jej aspektów, to silne poruszenie, które nas porywa ku najwyższemu dobru, wbrew wszystkim przeszkodom. Aby zaatakować te przeszkody i trudności wprost, nadzieja wzbudza odwagę i gniew, które mają za bezpośredni przedmiot pokonanie tych trudności i przeszkód. Celem właściwym uczucia nadziei jest chronienie samego dobra, które dominuje nad tymi trudnościami i którego ona poszukuje ponad nimi. Radosny poryw nadziei przenosi człowieka ponad trudnościami, wynosząc go niejako ponad jego samego, rozszerzając i umacniając ludzką duszę w poczuciu własnej wielkości. Można powiedzieć, że uczucie nadziei, które opisał św. Tomasz, nie jest niczym innym niż gorącym entuzjazmem, który stwarza wielkie serca.

Przeciwnym do uczucia nadziei jest rozpacz, *desperatio*, której przedmiotem jest również dobro przyszłe, trudne i wielkie<sup>186</sup>. Ale rozpacz powoduje, że człowiek nie jest pewny swoich sił, swoich środków działania, zaczyna mieć wątpliwości, czy może zdobyć to dobro. Uczucie to wyraża się w lęku przed trudnościami i wysiłkiem, który trzeba podjąć, aby się wznieść ponad nie. Ta trwoga zaciera serce, studzi zapał, przygniata całą energię duszy. Wszelka trudność jawi się jako niepokonalna i stąd zamiera też wszelki

<sup>180</sup> STh, I, q.81, a.2, ad 2; STh, I-II, q. 40, a.3; q.46, a.4; q.46, a.7.

<sup>181</sup> STh, I-II, q.23, a.4; q.26, a.1 i 2.

<sup>182</sup> STh, I-II, q.27, a.4.

<sup>183</sup> STh, I-II, q.25, a.3 i 4; q.40, a.1 i 4; q.40, a.7, ad.2; q.41, a.2, ad.3; q.62, a.4, ad.3; II-II, q.128, ad.6.

<sup>184</sup> STh, I-II, q.27, a.3, ad.3.

<sup>185</sup> STh, I-II, q.25, a.3; q.45, a.2; q.45, a.3; q.46, a.1; q.48, a.1; q.129, a.1, ad.2; q.129, a.3.

<sup>186</sup> STh, I-II, q.25, a.1; q.32, a.3 i 8; q.40, a.8.

ki radosny poryw i upodobanie do wielkości. Dramat rozpaczy to wewnętrzna opozycja pragnienia wobec wielkości samego dobra, wobec nieuchronnego wysiłku, który trzeba by podjąć, aby je osiągnąć. Człowiek pograża się wówczas w rozgoryczeniu i zwątpieniu we własne siły.

Istnieje w człowieku naturalna miłość samego siebie, która na planie zmysłowym konstituuje fundament pożądania przyjemności, *appetitus concupiscibilis*, przez które człowiek poszukuje swojego dobra. Na planie duchowym zaś ona określa cały szereg *uczuć duchowych* korespondujących z pędem do przyjemności. Miłość dobra w ogólności determinuje pragnienie dobra, dla podmiotu jako *mojego* dobra w ogólności. Ta naturalna miłość siebie rozwija się w naturalną miłość swojej wielkości, człowiek nie pragnie jedynie naturalnie *swojego* dobra, ale chce w tym dobru odnaleźć własną doskonałość<sup>187</sup>. Idea doskonałości jest powiązana u Akwinaty z koncepcją wzniosłości, którą on rozumie jako doskonałość, udzielającą człowiekowi pewnej wyższości, prymatu<sup>188</sup>. Idea wzniosłości, *excellentia*, łączy się z technicznym pojęciem *arduum*. Tak więc z naturalnej miłości siebie wypływa naturalne pragnienie doskonałości, wzniosłości, *excellentia*, wyższości i wielkości<sup>189</sup>. Miłość ta rodzi więc naturalną nadzieję wielkości, albowiem od chwili, gdy pojawiła się wielkość, przesunąć się należy w dziedzinę pędu do walki, *appetitus irascibilis*. Nadzieja wielkości jest *duszą* całej aktywności ludzkiej, albowiem miłość nie pobudzi pragnienia, jeśli nie dopełni się w nadziei<sup>190</sup>. Wielkością ludzką jest przede wszystkim dla Akwinaty wielkość w cnocie, albowiem cnota nie jest dla niego dyscypliną organizującą obszar działania osoby, ale wzbogaca ją, urzeczywistnia wszelkie możliwości tkwiące we władzach w sposób proporcjonalny do miary każdej z nich<sup>191</sup>. Oprócz tego wielkość może przejawiać się także w nabywaniu wiedzy, w dobroczynności, w wigorze ciała, w *zdobywaniu* dóbr zewnętrznych, zwłaszcza wielkiej czci, władzy, bogactw itp. Arystoteles nie przywiązywał tak dużej wagi do znaczenia dóbr zewnętrznych dla wielkodusznego, co św. Tomasz, który stwierdził, że owe dobra przyczyniają się do dopełnienia wielkości człowieka<sup>192</sup>.

Wielkoduszny jako byt cielesno-duchowy domaga się niejako z natury, aby jego doskonała działalność etyczna objawiała się w pełni przez znaki zewnętrzne. Pragnie on zdobywać przede wszystkim największe z dóbr zewnętrznych: wielką cześć. Jego własna wielkość osobowa, mimo że opiera się na fundamencie cnoty, jest nierozzerwalnie związana z koniecznością zewnętrznego dopełnienia (np. *wielka cześć*).

Podstawowym zadaniem cnoty wielkoduszności *magnanimitas* według nauki zawartej w 129 kwestii II-II *Summy teologii* jest usprawnianie uczucia nadziei, *spes*. Ponadto jako cnota usprawniająca uczucie nadziei, *spes*, wielkoduszność chroni również duchowe *uczucie* nadziei, które jest upodmiotowione w woli. Wielkoduszność Akwinaty jest cnotą

<sup>187</sup> STh, I-II, q.51, a.1; STh, I-II, q. 40, a.4; q.45, a.2; q.25, a.3.

<sup>188</sup> STh, I-II, q.84, a.2; STh, II-II, q.132, a.4.

<sup>189</sup> STh, q.84, a.2, ad.3.

<sup>190</sup> STh, I-II, q.25, a.4.

<sup>191</sup> STh, q.129, a.6 i 8.

<sup>192</sup> STh, I-II, q.2, a.2; STh, II-II, q.103, a.1; q.129, a.8; q.129, a.2; q.145, a.1.

nadziei *ludzkiej*. To znaczy, że wielkoduszny spodziewa się osiągnąć wielkie i trudne dobro, które jest możliwe *dla niego*. Św. Tomasz, dzięki takiemu rozwiązaniu, nawiązuje do myśli moralnej starożytnej Grecji. Ale czy z kolei nie wychodzi poza ramy nauki Pisma Świętego i Tradycji? Akwinata znał biblijną doktrynę męstwa, której duszą jest boska nadzieja, *ἐλπίς* – *principium* całego męstwa chrześcijańskiego. Głównym zamierzeniem św. Tomasza w II-II *Summy teologii* było zintegrowanie greckiej i judeochrześcijańskiej koncepcji cnoty wielkoduszności. Przede wszystkim starał się odróżnić nadzieję ludzką i nadzieję nadprzyrodzoną. Wielkoduszność *magnanimitas* jest cnotą nadziei ludzkiej. To znaczy, że przedmiotem własnym tej cnoty jest wielkość człowieka, którą może on zdobyć przy pomocy własnych sił. Natomiast cnota teologiczna nadziei jest cnotą nadprzyrodzoną, mającą za przedmiot Boga<sup>193</sup>.

Przedmiotem nadziei jest dobro wielkie i trudne, przyszłe i możliwe do osiągnięcia. To wielkie i trudne dobro może być osiągnięte dwoma sposobami: po pierwsze, dzięki naszej własnej mocy; po drugie, jedynie dzięki mocy Bożej. Tym dwóm sposobom odpowiadają dwa rodzaje nadziei: jedna, która ufa we własne naturalne siły i druga, która ufa w moc Bożą. Ta ostatnia nadzieja to nadzieja nadprzyrodzona. Natomiast pierwsza konstituuje dziedzinę wielkoduszności<sup>194</sup>. Wydaje się więc, że w Tomaszowej wizji: „wielkość do jakiej dąży wielkoduszność, jest wielkością człowieka, a siły, na które się liczy przy nabywaniu tej wielkości, są siłami ludzkimi. Znaczy to, że został włączony do tomistycznej nauki moralnej ideał grecki w swym znaczeniu najgłębszym, ideał podniesienia człowieka przez człowieka”<sup>195</sup>.

Następnie Akwinata wprowadza rozróżnienia. W cnotie wielkoduszności *magnanimitas* wyróżnia wielkoduszność nabytą, która zmierza do pełnego rozwinięcia wszystkich naturalnych możliwości osoby, i wielkoduszność wlaną (wielkoduszność ściśle chrześcijańską), która ma na celu rozwinięcie w pełni Bożego obrazu, który znajduje się w wielkodusznym (wielkość boska). Wielkoduszność włana jest czymś innym od nadprzyrodzonej cnoty nadziei. Wielkoduszność włana (*infusa*) jest cnotą moralną, która ma za przedmiot nie Boga, ale wielkość człowieka. Natomiast wszystkie cnoty teologiczne (również teologiczna cnota nadziei) są bezpośrednio przyporządkowane Bogu, który jest ich celem i przedmiotem<sup>196</sup>.

Wielkoduszność włana przyczynia się przede wszystkim do wielkości człowieka, którą odnosi do Boga (*in ordine tamen ad Deum*) oraz pokłada nadzieję w swoich siłach, jednakże poddanych Bogu: „*habet spem in se ipso, tamen sub Deo*”<sup>197</sup>. Wielkoduszny chrześcijanin odczytuje własną wielkość w świetle Bożym, w ożywym poruszeniu łaski Bożej. Pokłada on ufność we własnych siłach, które są odnawiane przez łaskę. Dzięki wielkoduszności nabytej i wlanej wielkoduszny może zdobywać dobra, które przekraczają jego naturalne możliwości.

<sup>193</sup> In III S., d.26,2 a.2, ad.4; STh, II-II, q.128.

<sup>194</sup> STh, II-II, q.21, a.1.

<sup>195</sup> *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, dz. cyt., s. 952-956.

<sup>196</sup> STh, II-II, q.128; q.17, a.5; q.21, a.1; In III S., d. 26; S.th., 63,3 ad.2.

<sup>197</sup> STh, II-II, q.128.

Pomiędzy nadzieją ludzką – dziedziną wielkoduszności – a nadzieją nadprzyrodzoną jest pewne pokrewieństwo. Nadzieja, posiadająca za przedmiot wielkie dobro, które człowiek może osiągnąć dzięki swoim własnym siłom, jest pierwszą formą nadziei, formą podstawową. Św. Tomasz powie, że jest to nadzieja archetyp, nadzieja czysta. I tę nadzieję reguluje cnota wielkoduszności<sup>198</sup>. Ale obok tej pierwszej, fundamentalnej nadziei, istnieje jeszcze forma drugorzędna, pochodna. Przedmiotem jej jest wielkie dobro, które można osiągnąć dzięki pomocy kogoś drugiego. Św. Tomasz nazywa ją *expectatio*<sup>199</sup>. Błędem byłoby sądzić, że u Akwinaty termin *expectatio* oznaczał wyczekiwanie albo oczekiwanie. Słowo *expectare* jest u niego równoważnikiem: *ex alio spectare* – patrzeć, spoglądać na to, co pochodzi od drugiego: „proprie dicitur expectare quod separat ex auxilio virtutis alienae, ut dicatur 'expectare', quasi 'ex alio spectare': in quantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud, cuius virtute adipisci separat, secundum illud Eccl. ..., 51: Respicens eram ad adjutorium hominum: motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitarum praecedentem”<sup>200</sup>. Nadzieja ta oczekuje od drugiego środków umożliwiających zdobycie tego wielkiego dobra, ale to *oczekiwanie* nie implikuje żadnej pasywności, i przez to nie sprzeciwia się ona pierwszej formie nadziei, nadziei zdobywającej<sup>201</sup>. Tak więc cnota wielkoduszności, *magnanimitas*, usprawnia zarówno nadzieję samą w sobie, jak i nadzieję pokładaną w kimś drugim<sup>202</sup>. Uczucie nadziei wielkości ludzkiej odnajduje się w największym stopniu w teologicznej cnotie nadziei. **Przedmiotem teologicznej cnoty nadziei, jak również uczucia nadziei jest wielkość.** Wiara ma za przedmiot prawdę *primum verum*, miłość – *caritas* – ma za przedmiot dobro *sum-mum bonum*. Nadzieja zaś ma za przedmiot najwyższą i najtrudniejszą, ale możliwą do osiągnięcia wielkość: *altissimum arduum*, albowiem to, co ona rozważa w Bogu to Jego majestat i wielkość<sup>203</sup>. Akwinata wiele razy powtarza, że nadzieja teologiczna „otwiera” duszę Boga. Jest ona inklinacją woli, zmierzającej do osiągnięcia wielkiego dobra, które można zdobyć jedynie dzięki łasce Bożej. Nadzieja teologiczna jest wreszcie *principium* ludzkiego poruszenia ku szczęśliwości. W niej dopełnia się entuzjastycznie cały dynamizm zdobywania wielkości.

Zasadniczym celem cnoty wielkoduszności jest ochranianie wielkości osoby przez rozumne organizowanie nadziei<sup>204</sup>. Oczywiście św. Tomasz jako chrześcijański teolog ma na myśli rozum oświecony przez wiarę, a nie czysto filozoficzne pojmowanie rozumu, pozostawionego jedynie swoim własnym siłom. Stąd też cnota wielkoduszności przez niego badana przyjmuje jako swoje *principium* łaskę – jest to wielkoduszność wlna

<sup>198</sup> STh, I-II, q.40, a.2, ad.1.

<sup>199</sup> STh, q.40, a.2, ad.1.

<sup>200</sup> STh, I-II, q.40, a.2, ad.1.

<sup>201</sup> STh, I-II, q.40, a.2, ad.7; q.42, a.1; q.43, a.1, ad.1 i ad.2; q.62, a.4, ad.3; STh, II-II, q.17, a.4; q.19, a.9; q.17, a.5, ad.3; q.17, a.1.

<sup>202</sup> STh, II-II, q.129, a.6.

<sup>203</sup> In II S., d.26,2 a.3; STh, I-II, q.62, a.3; q.67, a.4 i 5.

<sup>204</sup> STh, II-II, q.129, a.3 i 4.

na<sup>205</sup>. W porządku naturalnym cnoty są nabywane przez wytrwałe zaprawianie się w nich. W porządku nadprzyrodzonym, który jest udziałem ludzi żyjących w łasce Bożej oświecającej i umacniającej poruszenia naturalne, cnoty zostają wlane, oczywiście nie niszcząco tego co *ludzkie*, ale wzbogacając człowieka boską mocą. Tak więc chrześcijańska cnota wлана różni się od cnoty nabytej przede wszystkim źródłem, z którego pochodzi. *Principium* cnoty wielkoduszności wlanej jest łaska Boża. Źródłem cnoty wielkoduszności nabytej – rozum pozostawiony własnym siłom. Ale cnoty różnią się do tego stopnia, że konstytuują dwa odrębne gatunki, ponieważ inny będzie *modus rationis* ustanowiony przez naturalne światło rozumu, a inny przez rozum oświecony wiarą<sup>206</sup>. Rozum naturalny pragnie harmonijnego rozwoju całej osoby. Rozum oświecony przez wiarę podaje, że wszystkie ludzkie władze zranione są przez grzech pierworodny. Stąd przede wszystkim pragnie on przyczynić się do uzdrowienia i odnowienia naturalnych sił człowieka, przez całkowite otwarcie się na łaskę Bożą. Dlatego cnota wielkoduszności wlanej nie ma na celu jedynie umożliwić pełny rozwój natury, ale raczej zmierza do odnowienia i odrodzenia tego, co zostało zniszczone przez grzech pierworodny. Przede wszystkim jej celem jest przywrócić w człowieku immanentną wielkość Bożego obrazu i podobieństwa (*imago Dei*), dzięki łasce wysłużonej przez Jezusa Chrystusa. Akwinata – podobnie jak Arystoteles – wyróżnia dwa rodzaje nieautentycznych postaw, które są groźne dla człowieka wielkodusznego. Pierwsza, kiedy nadzieja wielkości, *spes*, zmierza w fałszywym kierunku – próżność i zarozumiałość. Druga, gdy wielkoduszny krępuje własną energię, zaniebując ubieganie się o prawdziwą i możliwą dla niego wielkość – małoduszność.

Wielkość człowieka wielkodusznego opiera się na fundamencie dzielności etycznej, która konstytuuje i modeluje całą szlachetną aktywność. Ale wielkoduszny afirmuje również inne dobra zewnętrzne, jak np. władzę, uznanie, sławę, wielką cześć. Jednak nie przywiązuje do posiadania tych dóbr zbyt wielkiego znaczenia, ponieważ jest świadomy, że są kruche i zmienne<sup>207</sup>. Tylko cześć i nieśmiertelna chwała, które są darem Boga, mają dla niego sens. Zresztą wielkoduszny nigdy nie poszukuje żadnych dóbr *zewnętrznych* dla nich samych, ale zawsze ze względu na własną doskonałość. Cześć jest konsekwencją immanentnej doskonałości, jest hołdem złożonym cnotcie, który jest wielkodusznemu należny. Doskonałość wielkodusznego jest *principium* i celem wszystkich jego dążeń. I taki jest pierwszy cel, do którego jest przyporządkowana cześć: immanentna doskonałość wielkodusznego, której ona oddaje hołd<sup>208</sup>. Chrześcijańska wielkość i doskonałość mają swoje źródło w samym Bogu. Stąd też cześć, która jest świadectwem i hołdem złożonym tej wielkości jawiącej się w pełni w człowieku wielkodusznym, skierowana jest ku Bogu. Wielkoduszny chrześcijanin poszukuje czci dla trzech celów: dla samego siebie, dla drugiego, najpełniej dla Boga. Dla siebie, ponieważ przyznawana mu przez uznane autorytety wielka cześć umacnia jego pragnienie wielkości i przyczynia się do zdobycia

<sup>205</sup> STh, II-II, q.128, a.3.

<sup>206</sup> STh, I-II, q.65, a.4.

<sup>207</sup> STh, II-II, q.129, a.1, ad.2 i 8.

<sup>208</sup> STh, II-II, q.63, a.2; q.129, a.2, ad.2; q.129, a.1, ad.3; q.132, a.2, ad.1; q.131, a.1; q.132, a.1; q.103, a.1; q.132, a.4, ad.2; q.145, a.2; q.132, a.3.

większej doskonałości. Dla drugiego, ponieważ wielkoduszny pragnie służyć swoją wielkością i doskonałością. Dla Boga, albowiem poznaje, że to wielkie dobro, które jest w nim, jest od Boga jako Stwórcy wszelkiego dobra<sup>209</sup>.

Cnota wielkoduszności usprawnia nadzieję wielkości, która jest możliwa *dla nas*. Ażeby pragnienie tej wielkości było w granicach *ordo rationis*, trzeba by zaistniała proporcja pomiędzy tym wielkim dobrem a podmiotem, jego możliwościami. Pierwszym warunkiem zdobycia tego wielkiego dobra jest szlachetna aktywność. Wielkoduszny powinien być człowiekiem szlachetnym (tj. cnotliwym). Wielkoduszność jest udziałem wielkich: „*actus magnanimitatis non comptit cuilibet virtuoso, sed solum magnis*”<sup>210</sup>. Największym zaś z ludzi i najbardziej wielkoduszny z ludzi zdaniem św. Tomasza był Jezus Chrystus<sup>211</sup>. Tak więc wielkoduszność w doktrynie św. Tomasza jest cnotą jedynie wielkich.

Pojawia się tu jednak niebezpieczeństwo pewnego rodzaju arystokratyzmu moralnego, który źle interpretowany może stać się i często rzeczywiście był w dziejach ludzkości źródłem wielu tragedii. Dostrzegali już tę trudność filozofowie starożytni (Arystoteles). Znał ją również Akwinata. Jego rozwiązanie jest bardzo odważne. Akcentuje on z całą powagą *należy i słuszny* elitaryzm moralny z pozycji realisty. Jego zdaniem należy rozróżnić dwa rodzaje cnót – jedne udoskonalające człowieka w jego kondycji ludzkiej, rozumianej w najszerszym sensie; dziedzina ich są działania spełniane w codziennej egzystencji, tworzą one zwarty organizm. Drugie natomiast to cnoty, które wynoszą człowieka na wyższy poziom życia moralnego. Takimi cnotami są: wielkoduszność, wspańiałomyślność, dziewictwo. Przeciętny człowiek nie może ich osiągnąć, ponieważ nie pozwala mu na to jego status. Ale posiadając cnoty pierwszego rodzaju, przeciętny człowiek jest w *bliskiej dyspozycji* do cnót drugiego rodzaju<sup>212</sup>. Każdy chrześcijanin, jeśli jest w stanie łaski, posiada wielkoduszność wlaną jako wlaną *habitus*, a nie tylko w *bliskiej dyspozycji*. Ale ten *habitus* jest *związany*, tzn. nie może się zaktualizować do końca, kiedy chrześcijanin go posiadający jest *przeciętny*. Tak więc również zaprawianie się w wielkoduszności nabytej, jak i wlanej jest przywilejem wielkich<sup>213</sup>. Dlatego też praktykowanie wielkoduszności, wspańiałomyślności jest zalecane ludziom predysponowanym do tego z racji swojego *statusu*<sup>214</sup>. Takie pojmowanie owego elitaryzmu dyktuje św. Tomaszowi zdrowy rozsądek.

Nadprzyrodzony organizm chrześcijanina zawiera obok cnót wlanych jeszcze dary Ducha Świętego. Cnota wlanej wielkoduszności *respektuje* sposób ludzkiego działania i dlatego pozwala istnieć temu ludzkiemu arystokratyzmowi; dary Ducha Świętego usprawniają człowieka do aktywności *nad-ludzkiej*, czyli *nadprzyrodzonej*. Dzięki wielkoduszności wlanej człowiek ocenia właściwie własne siły, aby spożytkować je dla do-

<sup>209</sup> STh, II-II, q.131, a.1; q.132, a.1.

<sup>210</sup> STh, II-II, q.179, a.3, ad.2.

<sup>211</sup> STh, II-II, q.15, a.8.

<sup>212</sup> STh, II-II, q.152, a.3, ad.2; q.129, a.3; q.134, a.1; q.153, a.3, ad.2; STh, I-II, q.65, a.1.

<sup>213</sup> STh, II-II, q.129, a.3

<sup>214</sup> STh, II-II, q.140, a.2, ad.1.



konania najszlachetniejszych i największych dzieł. Przez dar męstwa człowiek bierze za miarę swojej aktywności moc Boga daną mu do dyspozycji. Opiera na niej swoje najtrudniejsze i największe akty, choćby były one w dysproporcji do własnych sił<sup>215</sup>. Dlatego święty podejmuje dzieła, które zaliczają się do największych czynów ludzkiej historii. Albowiem spodobało się Bogu, aby moc w słabości się przejawiała.

Nadzieja wielkości, *spes*, którą usprawnia cnota wielkoduszności, *magnanimitas* – w oparciu o zasoby rozumu oświeconego wiarą implikuje w rzeczywistości świadomość swojej wielkiej wartości (odczytanie i przyjęcie darów Bożych), ale również poczucie własnej grzeszności i słabości<sup>216</sup>.

Z poczucia wielkiej wartości oraz ze znajomości własnych możliwości i ograniczeń rodzi się w duszy wielkodusznego rodzaj zaufania i pewności siebie, *fiducia*. Ta właśnie *fiducia* nie jest niczym innym jak silną, mocną nadzieją, która nie cofa się przed przeskodą, aby zdobywać najwyższe dobra.

Pierwszą jakością tej nadziei jest pewność siebie, która jest przede wszystkim jakością wiedzy. Polega ona na zdecydowanym przyłgnięciu władzy poznawczej do jej przedmiotu, przyłgnięciu wykluczającym obawę błędu.

Drugą jakością nadziei jest zaufanie: ono zakłada pewność. Z zaufania wielkodusznego wypływa zdecydowane przekonanie (*opinio vehemens*), że osiągnie on rzeczywiście dany przedmiot. Zarówno pewność, jak również zaufanie chronią wielkodusznego przed pokusą i niebezpieczeństwem rozpacz, *desperatio*<sup>217</sup>. Cnota wielkoduszności, *magnanimitas*, która obejmuje wszystkie aspekty nadziei wielkości (*spes*), w gruncie rzeczy najbardziej broni wielkodusznego przed rozpaczą, czyni go niewzruszonym wobec jej pokus dzięki wyeliminowaniu jej źródeł: nieczystości, lenistwa, przygnębiającego smutku<sup>218</sup>.

Według św. Tomasza z Akwinu wielkoduszność jako cnota usprawniająca nadzieję, wyraża się w entuzjastycznym i radosnym zmierzaniu do wielkości. Z tego względu jest ona aktywnym zdobywaniem tej wielkości. Akwinata odczytuje istotę wielkoduszności przez analizę nazwy *magnanimitas*, której odpowiednikiem jest *magnitudo animi* oraz *animus*. Terminy te oznaczają moc, pęd do walki i zdobywania<sup>219</sup>. Ten pęd do walki, *appetitus irascibilis*, wyraża się bądź w atakowaniu, bądź w obronie (zdobywanie – wytrwałość), (*aggredi – sustinere*). Wielkoduszność, *magnanimitas*, polega na zdobywaniu (atakowaniu) wielkości<sup>220</sup>.

Celem, do którego zmierza wielkoduszność jest wielkość człowieka. Oprócz tego, że jest ona jedną z cnót moralnych, to również według św. Tomasza, jest cnotą ogólną, główną *virtus generalis*. Oznacza to, że jest zdolna objąć całe życie moralne i duchowe wielkodusznego i przyporządkować je pełnemu i harmonijnemu rozwojowi całej jego osoby. Przede wszystkim troszczy się o zdobycie wielkości i doskonałości przez pod-

<sup>215</sup> In III S., d.34,1 a.1.

<sup>216</sup> STh, II-II, q.129, a.8; q.132, a.1; q.161, a.3.

<sup>217</sup> STh, II-II, q.129, a.6; q.161, a.1; q.128; q.129, a.7.

<sup>218</sup> STh, II-II, q.129, a.5; q.20, a.4.

<sup>219</sup> STh, II-II, q.129, a.1.

<sup>220</sup> STh, I, q.55, a.3; II-II, q.127.

niesienie na wyższy poziom tego wszystkiego, co jest we wszystkich cnotach najdoskonalwsze. Wielkoduszność zakłada inne cnoty i jest wyższa od wszystkich cnót (*ornament cnót*). To znaczy, że do własnego piękna, które posiada każda z cnót, wielkoduszność dodaje nowe światło i siłę do podejmowania największych przedsięwzięć. „Quaelibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti: sed superadditur alius ornatu ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, que omnes virtutes maiores facit, ut dicitur in 4 Ethic”<sup>221</sup>.

Problemem klasyfikacji cnoty wielkoduszności zajmuje św. Tomasz w artykułach 129, 4 i 5 II-II *Summy teologii*. Z jednej strony wielkoduszność jest dla niego cnotą ogólną i ornamentem wszystkich cnót<sup>222</sup> – i tu daje się zaznaczyć wpływ Arystotelesa<sup>223</sup>. Z drugiej zaś strony cnota *magnanimitas* należy do *partes potentiales* kardynalnej cnoty męstwa, *fortitudo*<sup>224</sup>, a więc wskazuje na pewien wpływ myśli stoickiej. Cały ten skomplikowany problem można rozwiązać w świetle STh, I-II, q.60-66, gdzie zaznaczone są precyzyjne różnice, a zarazem podobieństwa między hierarchią cnót moralnych, kardynalnych i ogólnych. Problem klasyfikacji wielkoduszności objawia szerokie horyzonty Tomaszowej myśli moralnej, w której jest miejsce zarówno dla Arystotelesa, jak i dla stoików. A równocześnie precyzyjne dystynkcje, pozwalające odróżnić zakres cnót kardynalnych, moralnych, ogólnych (też teologicznych), ukazują wielkość geniuszu i własną oryginalność Doktora Anielskiego.

#### 2.4. Znaczenie i perspektywy Tomaszowej *magnanimitas*

Perspektywy Tomaszowej nauki o cnotie wielkoduszności *magnanimitas* objawiają się najpełniej w planie naturalnym (wielkoduszność nabyta) w koncepcji wielkoduszności jako cnoty ogólnej, głównej *virtus generalis*; natomiast w planie nadprzyrodzonym w teorii cnoty wielkoduszności wlanej oraz jej współzależności z teologiczną cnotą nadziei, *spes* i darem bojaźni Bożej<sup>225</sup>. Wielkoduszność jako cnota ogólna rozwija we wszystkich cnotach: moralnych, kardynalnych i teologicznych to, co w nich jest wielkie i doskonałe. Jest zdolna zdeterminować całe życie moralne i duchowe do swojego celu: wielkość człowieka. Ponadto przyczynia się w porządku naturalnym do rozwoju innych cnót ogólnych, mianowicie: sprawiedliwości i religijności. Wielkoduszny afirmuje własną wielkość przez doskonałą służbę społeczeństwu i dobru wspólnemu oraz najpełniej przez kult oddawany Bogu<sup>226</sup>. Koncepcja wielkoduszności wlanej Akwinaty otwiera szersze perspektywy nadprzyrodzone. Wielkoduszność włana odnawia człowieka w jego prawdziwej wielkości na obraz i podobieństwo Boże (*imago Dei*). Tak jak wielkoduszność nabyta wyraża się

<sup>221</sup> STh, II-II, q.129, a.4, ad.3.

<sup>222</sup> STh, II-II, q.129, a.4.

<sup>223</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., 1124a 1-3: κόσμος ...τὸν ἀρετῶν; STh, I-II, q.66, a.4.

<sup>224</sup> STh, II-II, q.129, a.5.

<sup>225</sup> STh, I-II, q.60-65, a.2; STh, II-II, q.23, a.4 i 8; q.58, a.6; q.27, a.3; q.161, a.5.

<sup>226</sup> STh, II-II, q.58, a.5 i 6; q.81, a.1 i 8; q.129, a.4.

w służbie cnót sprawiedliwości i religijności, tak również wielkoduszość wlna *współpracuje* z teologicznymi cnotami nadziei *spes* i miłości *caritas*.

Tomaszowa nauka o wielkoduszości *magnanimitas* posiada duże znaczenie dla współczesnej teologii moralnej. Przede wszystkim dzięki dowartościowaniu znaczenia ludzkiej nadziei w aktywnym zdobywaniu wielkości w perspektywie chrześcijańskiej, uważającej Boga za źródło moralnego postępu człowieka. Jest to zagadnienie o tyle ważne dla teologii moralnej, że różne nurty tzw. współczesnego humanizmu pragną zmonopolizować promocję ludzkiej wielkości i wolności, które religia chrześcijańska rzekomo chce poświęcić w imię wielkości i wolności Boga. Ponadto zintegrowanie w Tomaszowej koncepcji wielkoduszości zaufania i szacunku do własnych sił i możliwości z zaufaniem do Boga, pozwalają w poważny sposób podjąć i zaangażować się w zadania i cele stawiane dzisiejszemu chrześcijaninowi przez świecki i zsekularyzowany świat.

## CZĘŚĆ II CNOTA POKORY

### Rozdział 3.

#### Cnota pokory w starożytnej Grecji oraz charakterystyka ludzi pokornych w Piśmie Świętym

##### 3.1. Wprowadzenie

Nadzieja wielkości jest wrodzona każdemu człowiekowi. Cnota wielkoduszności *μεγαλοψυχία*, *magnanimitas* pozwala na pełne rozwinięcie się tej nadziei *spes*. Jednak obok nadziei wielkości, równie powszechnym jest doświadczenie własnego statusu bytów stworzonych przez Boga, zranionych przez grzech. Doświadczenie to jest fundamentalne dla **cnoty pokory** *nawah*, *ταπεινότης*, *humilitas*, której zasadniczym zadaniem jest moderować pęd człowieka wielkodusznego do własnej wielkości. Dzięki pokorze człowiek wielkoduszny utrzymuje nadzieję wielkości w granicach wyznaczonych przez rozum, który uwzględnia podstawową sytuację osoby jako bytu stworzonego i zranionego przez grzech. Wielkoduszny jest świadomy granic własnej stworzoneości, własnych ograniczeń i ludzkiej ułomności. Pokora jest cnotą specyficzną dla myśli moralnej zawartej w Piśmie Świętym oraz Tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Pewne jej przejawy można również zauważyć w przemyśleniach moralnych niektórych filozofów greckich.

##### 3.2. Miejsce i znaczenie cnoty pokory w klasycznych systemach filozoficznych starożytnej Grecji

Wśród współczesnych moralistów panuje często przekonanie, że cnota pokory (*humilitas*) jest specyficznie chrześcijańską, natomiast starożytna myśl grecka nie zna ideału tej cnoty. Na przykład w książce *Podstawy teologii moralnej* ks. Władysław Wicher pisze, że w klasycznej greckiej i rzymskiej literaturze brak jest pojęcia pokory. Słowa *tapejnos* i *humilis* wyrażają to co małe, niskie, niewolnicze<sup>227</sup>. Dostępnie potrafiłoby tę cnotę we *Wprowadzeniu do zagadnień teologicznych*, gdzie została ona scharakteryzowana na jednej stronie, bez żadnych szerszych odniesień, a przecież jest to jedna z najważniejszych cnot chrześcijańskich<sup>228</sup>. Trudno się również zgodzić ze stwierdzeniem H. de Lubaca w jego książce *O naturze i lasce*, że „można tam, w starożytnej Grecji, zna-

<sup>227</sup> Ks. W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1969, s. 562.

<sup>228</sup> *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, dz. cyt., s. 953 i 1019.



leżć pewne cnoty moralne, *wspaniałe cnoty*, z wyjątkiem jednej tylko pokory. Dla ducha starożytności mogła ona być jedynie zasługującą na pogardę uniżonością i służalczością. Grecy, na przykład, wyznaczyli pewien dobrze pomyślany ideał łagodności, określane przymiotnikiem *praos*, lecz Ewangelia, przejmując to słowo poprzez greckie wersje Starego Testamentu, które już przybliżyły je do *tapejnos* (pokorny), nadała mu zupełnie nowe znaczenie. Przechodząc do języka chrześcijaństwa, słowa greckie przyjmują nowe znaczenie, nieskończenie mocniejsze i bardziej bezwzględne. Ideał grecki wydaje się natychmiast *ograniczony i małostkowy*. Starożytnym Grekom nie mogło nawet przez myśl przejść zalecanie pokory. Dokonała się więc *całkowita rewolucja moralna*, będąca skutkiem objawienia się Chrystusa i uświadomienia tajemnicy Wcielenia<sup>229</sup>.

Z powyższego wynika więc, że biblijny ideał pokory jest fundamentalny dla *bycia chrześcijaninem* i wyróżnia go spośród innych ludzi. Ch. Peguy napisał nawet, że „chrześcijaństwo uczyniło z pokory, być może więcej niż cnotę: swój sposób i rytm życia, swoje tajemne upodobanie, zewnętrzną i wewnętrzną, cielesną i duchotą postawę, obyczaj, a przez nieustanne jej praktykowanie niemal swoją istotę”<sup>230</sup>.

Jednak interpretacja ideału pokory, która deprecjonuje dorobek i intencje starożytnych Greków na korzyść Objawienia jest niezupełnie słuszna. Filozofowie starożytni i prawnicy rzymscy nie ujmowali i nie praktykowali cnoty pokory tak jak ją rozumieli chrześcijanie. W Grecji słowo *ταπεινότης* (pokora) miało znaczenie pejoratywne: uniżoność, służalczość. Pokora jawiła się tam jako wada przeciwna cnotcie wielkoduszności przez brak, a więc była zbliżona w swym znaczeniu do małoduszności *μικροψυχία*<sup>231</sup>. Ale przecież antyczni moralisci w związku z omawianiem cnoty wielkoduszności wyodrębnili wadę jej przeciwną, mianowicie pychę *ὕπερηφανία*. A ponadto nikomu ze starożytnych nie można przypisywać ateizmu. Pobożność i modlitwa były tam naturalnym oddechem dla duszy. Stąd grecki ideał pokory jawi się nie w problemie terminologii pokory, ale głębiej – w relacji cnoty wielkoduszności i wady pychy oraz wielkoduszności i modlitwy.

### 3.2.1. Wielkoduszność i pycha

W historii chrześcijaństwa niejednokrotnie pojawiały się zarzuty, że filozofowie antyczni byli ludźmi pysznymi. Ale to nie jest prawdą. Starożytni widzieli w postawie pychy jedną z najgroźniejszych wad<sup>232</sup>. Na przykład Arystoteles odróżnia od cnoty wielkoduszności *μεγαλοψυχία* wadę przez nadmiar *χαυνότης*, która jest mieszaniną próżności i pychy<sup>233</sup>;

<sup>229</sup> H. de Lubac, *O naturze i lasce*, Kraków, Znak, 1986, s. 33-37.

<sup>230</sup> Ch. Peguy, *Un Nouveau Théologien*, [w:] tenże, *Oeuvres en prose (1909-1914)*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1957, s. 1066.

<sup>231</sup> Arystoteles, dz. cyt., *Etyka Nikomachejska*, 1125a 2: *οἱ ταπεινοὶ κόλακες*; L.A. Seneka, dz. cyt., *O niezłomności mędrca*, 10-11; *O gniewie* 2,61. Por. *Listy moralne do Lucylusza*, przekł. W. Kornatowski, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1961, 90.

<sup>232</sup> Hésiode, *Travaux et Jours*, 5,7 (cyt. za: R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 407); Herodot, *Dzieje*, przekł. S. Hammer, Warszawa 1954, I, 32; III, 40; VII, 10,46; Ksenofont, *Historia grecka*, przekł. W. Klinger, opr. J. Wolski, Wrocław 1958, VI, IV, 23.

<sup>233</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., 4,9; 1125a - 32.

χαῦνος jest głupi, przybiera wielkie pozy, przed ludźmi afiszuje się w sposób ostentacyjny własnym przepychem, chodzi napuszony, jego sposób bycia jest arogancki, pogardliwy, a przy tym siebie stawia wyżej od innych. Jest to karykatura człowieka prawdziwie wielkodusznego<sup>234</sup>. Następca zaś Arystotelesa w *Liceum*, Teofrast ośmiesza jeszcze bardziej styl życia człowieka pysznego. Wyróżnia pewne aspekty wady, a więc skąpstwo *μικροφιλοτιμία*, pychę *ὑπερηφανία*, chępliwość *ἀλαζονεία*<sup>235</sup>.

Wyróżnienie obok cnoty wielkoduszości wady pychy jest właściwe dla całej myśli moralnej starożytnej Grecji oraz Rzymu. Na przykład Seneka z naciskiem podkreśla różnicę między wielkoduszością a pychą w traktacie *O gniewie*<sup>236</sup>.

Można więc stwierdzić, że w starożytnej Grecji, jak również w Rzymie istniał pewien niewyraźny ideał pokory, umiejscowiony pomiędzy wielkoduszością a pychą. Musiało być kryterium pozwalające wyróżnić cnotę wielkoduszości od wady pychy. Kryterium tym było pewne wyczucie miary *μετρίότης*, które pozwalało osadzić pragnienie wielkości na fundamencie naturalnych sił człowieka.

### 3.2.2. Wielkoduszość i modlitwa

Antyczny ideał pokory objawia się również w relacji wielkoduszości i modlitwy. Chodzi tu zwłaszcza o relację wielkoduszości i modlitwy prośby, która najpełniej objawia potrzebę uznania statusu własnej stworzoneości. Na pozór wydaje się, że wielkoduszny nie był w starożytnej Grecji człowiekiem modlitwy, zwłaszcza modlitwy prośby. Swoją wielkość i szczęście zawdzięczał własnej doskonałości etycznej. W rzeczywistości jednak, kiedy weźmie się pod uwagę szerszy kontekst podstawowych problemów i praw kierujących światem myśli w antycznej cywilizacji greckiej (zwłaszcza w filozofii stoickiej), wydaje się, że modlitwa prośby była czymś naturalnym i ożywiającym duszę człowieka wielkodusznego.

A.-J. Festugière zwrócił uwagę, że u podstaw wielkiego ożywienia i zainteresowania problematyką moralną, filozoficzną i religijną w IV i III wieku był kryzys religijny i polityczny. Konflikt religijny, który zarysował się wówczas między tradycyjną i jeszcze nieuformowaną religią obywatelską (*religia greckiego polis*) z jednej strony a religijnością indywidualną, domagającą się coraz bardziej uznania swobody, bardziej osobistego kontaktu z bóstwem, zainspirował myśl wielkich filozofów i polityków greckich<sup>237</sup>.

W dziedzinie etyki w tym samym czasie kryzys wyraził się w przestawieniu akcentów. Mianowicie sofiści dokonali zrelatywizowania wartości i uzależnienia moralności od człowieka (człowiek miarą wszystkiego). Doprowadziło to do zachwiania samych podstaw życia moralnego starożytnej Grecji. Cały wysiłek wielkich filozofów (Sokrates,

<sup>234</sup> Tamże, 4,8, 1124a 30 – 1124b 6.

<sup>235</sup> Teofrast, *Charaktery*, przekł. M. Brożek, Warszawa 1950, V 6 i 7; XXIV, 1 i 3; por. Teofrast, *Pisma wybrane, Charaktery*, przekł. I. Dąmbska, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1963.

<sup>236</sup> L.A. Seneka, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., *O gniewie*, I. Por. M.T. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., *Rozmowy tuskulańskie*, III, 19.

<sup>237</sup> O. A.-J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972, s. 217-248.

Platon, Arystoteles, stoicy) zmierzał w kierunku obrony wiary w sens prawdziwie szlachetnego życia. Zachęcała do tego stara delficka maksyma „γνώθι σεαυτόν” (poznaj samego siebie). Według pierwotnego znaczenia formuła ta wyrażała intencję: poznaj samego siebie, **abyś wiedział, że nie jesteś bogiem, ale śmiertelnym**. W ten sposób wyznaczała ona kierunek poszukiwań fundamentu dla szlachetnej działalności człowieka. Fundamentem była własna natura (jej możliwości i ograniczenia), odczytana przez naturalny rozum. Podstawową regułą, którą posługiwano się na co dzień w Grecji była reguła miary *μετρίότης* tzn. nic więcej – *μηδὲν ἄγαν* – nic ponad to, co zostało wpisane w naturę człowieka.

Etykę klasyczną charakteryzuje optymizm w patrzeniu na naturalne możliwości człowieka, ale z drugiej strony powszechne było doświadczenie słabości, nicości, niewystarczalności wobec potęgi świata. Doświadczenie to objawiło się w filozofii stoickiej w pragnieniu zjednoczenia własnej natury wielkodusznego z boskim rozumem *νοῦς* i *wolą rządcy wszechświata* (por. rozdz. I, 3). Stoicy byli ludźmi najbardziej religijnymi spośród wielkich filozofów starożytnych. W koncepcji ideału wielkoduszości stoickiej można odnaleźć wiele wątków i uczuć religijnych.

Na przykład Kleantes w *Hymnie do Zeusa* dostrzega w uniwersalnym prawie kierującym wszechświatem, z którym wielkoduszny jednoczy własną wolę, prawo i wolę Zeusa. Cnota wielkoduszości według Kleantesa polegała więc na doskonałym podporządkowaniu się bogu, który jest jedynym dobrem i prawdziwym szczęściem dla wielkodusznego<sup>238</sup>. Wielkoduszny odczuwa potrzebę boga, w którym rozpoznaje stwórcę całego dobra, które w nim jest<sup>239</sup>.

Powiązanie wielkoduszości i modlitwy próśby znajduje się zwłaszcza w *Listach* Seneki<sup>240</sup>. Wielkość duszy człowieka wielkodusznego objawia się w poddaniu i zaakceptowaniu bez wahania tego wszystkiego, co ześle boskie prawo, które wyraża wolę boga. Również w dziełach Epikteta i Marka Aureliusza ideał człowieka wielkodusznego, afirmującego własną wielkość, jest związany z ideałem pokory, który w najogólniejszym sensie objawia potrzeba boga w przedsięwzięciach podejmowanych przez wielkodusznego<sup>241</sup>.

### 3.3. Zarys charakterystycznych cech ludzi pokornych w Piśmie Świętym

Pokora jest cnotą specyficzną dla myśli moralnej zawartej w Piśmie Świętym i Tradycji. Wyraża ona jedyne w swoim rodzaju objawienie prawdy o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże (*imago Dei*), zranionym przez grzech oraz prawdy o miło-

<sup>238</sup> Posłużono się bardzo dobrym przekładem A.-J. Festugière, Cléanthe, *Hymne à Zeus*, przekł. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II, Le Dieu Cosmique*, Paris, s. 312-313.

<sup>239</sup> Tamże.

<sup>240</sup> L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, dz. cyt., 71,1; 31,5; 53,11; 79,13; 31,9; 10,4-5; 41,2-6; 73,16.

<sup>241</sup> Por. Epiktet, *Diatryby*, przekł. J. Joachimowicz, Bibl. Klasyków Filozofii, Kraków 1961: I 6, 43; 12,30; IV 1,109; IV 7,8; III 8,6; I, 6,28-32; II 16,11-15; I 9,32; I 16,20-21; II 16,41; II 18,28. Por. A.-J. Festugière, *La Sainteté*, Paris 1942. Por. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przekł. M. Reitera, Bibl. Klasyków Filozofii, Kraków 1958: I 17; IV 49,5; V 9,4; IX 40.



siernej miłości Boga-Stwórcy, która osiągnęła szczytowy punkt w życiu i śmierci Jezusa Chrystusa. Można powiedzieć za H.U. von Balthasarem, że miłość i pokora chrześcijańska nie są zwykłymi cnotami moralnymi. Należą one do innego porządku, nadprzyrodzonego<sup>242</sup>. Charakterystyka ludzi pokornych w Starym i Nowym Testamencie stanowi wzajemnie dopełniającą się całość. W Starym Testamencie ideał pokory ulegał stopniowej ewolucji i interioryzacji. Pięcioksiąg (*Pentateuch*) zawiera najstarszą koncepcję ideału pokory, wyrażonego czasownikami: *anah*, *innah*, bezwzględna forma znęcania się, prześladowanie, ciemiężenie, a nawet maltretowanie<sup>243</sup> oraz związane z nimi bezpośrednio rzeczownika: *oni*, oznacza stan, położenie tego, który jest upokarzany lub prześladowany<sup>244</sup>. Wszystkie te słowa używane są przede wszystkim w odniesieniu do prześladowania, upokarzania całego ludu, np.: „Egipcjanie bezwzględnie zmuszali synów Izraela do ciężkich prac i uprzykrzali im życie uciążliwą pracą przy glinie i cegle oraz różnymi pracami w polu. Do tych wszystkich prac przymuszano ich bezwzględnie”<sup>245</sup>. W 2. Księdze Samuela Pan Zastępów nie pozwala uciskać swojego ludu: „wyznaczę miejsce mojemu ludowi, Izraelowi, i osadzę go tam i będzie mieszkał na swoim miejscu, a nie poruszy się więcej, a ludzie nikczemni nie będą go już uciskać jak dawniej”<sup>246</sup>.

Z biegiem czasu słowa te nabierają bardziej wewnętrzznego znaczenia. Opisują wewnętrzną, duchową postawę człowieka, który, mimo doświadczenia różnego rodzaju cierpień i upokorzeń, nie załamuje się, ale próbuje zaakceptować i znieść zaistniałą trudną sytuację z łagodnością. Tę nową ideę wyraża czasownik *anah*<sup>247</sup> użyty w Nifal: „Wtedy Anioł Pański rzekł do niej (Hagar, przyp. autora): Wróć do twej pani i pokornie poddaj się pod jej władzę”<sup>248</sup>. Upokorzenie i łagodna afirmacja własnego stanu to dwie idee, które konstytuują najstarszy ideał pokory *nawah*. Podstawowym motywem, który skłania pokornych do uznania i przyjęcia trudnej sytuacji życiowej jest obecność Boga, udzielającego im duchowego wsparcia i pomocy. Całe prawodawstwo Ksiąg Wyjścia, Kapłańskiej, Powtórzonego Prawa przenika boska troska przede wszystkim o słabych, ubogich, upokorzonych, poniżanych, wyzyskiwanych przez bogatych. Bóg poleca Izraelitom, aby respektowali sprawiedliwe prawa tych ludzi, łagodzili w miarę możliwości

<sup>242</sup> H.U. von Balthasar, *La foi du Christ*, Aubier 46, 1968, s. 60-67.

<sup>243</sup> Czasownik „*anah*” znajduje się 52 razy w Piel. „*innah*” użyty jest 9 razy w Qual, 5 razy w Nifal, 4 razy w Pal, 4 razy w Hifil. W *Septuagincie* (LXX) przetłumaczony jest przez greckie *κακόν* lub *κακία*, *κάκωσις*, *κακουκεῖν* (21 razy) oraz *ταπεινῶν* (51 razy). Opr. na podstawie R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 376. Por. Rdz 16,6; Pwt 26,6; 2 Sm 7,10; Kpl 23,27; Lb 29,7; Rdz 34,2; Pwt 21,14; 22,24 i 29; Sdz 19,24; 20,5; 2 Sm 13.

<sup>244</sup> Rzeczownik „*ni*” występuje 35 razy w Piśmie św. (LXX: *ταπεινωσις*). Por. Rdz 16,11; 29,32; 31,42; 41,52; Pwt 8; 26,7; 1 Sm 1,11; Ne 9,9; Ps 9,13; 25,18; 31,7; 44,24; 88,9; 107,10,41; Iz 48,10.

<sup>245</sup> Wj 1,13-14.

<sup>246</sup> 2 Sm 7,10.

<sup>247</sup> Ideał ten wyrażają słowa: *niyyim*, *nawim*, *nawah*. Słowo *'ani'* (Im. *'a niyyim*) znajduje się w Piśmie św. 75 razy (LXX: *πτόχος* 40 razy; *πένης* 14 razy; *πεινῆρος* Wj 22,24; *τάπεινος* – pokorny 12 razy; *πραῦς* – łagodny 5 razy). Słowo *'anawim'* występuje w *Septuagincie* 19 razy. *Septuaginta* tłumaczy je przez: *πένης* Ps 9,19; 10,17; 22,26; *πτόχος* Ps 69,33; Am 8,4; Iz 29,19. Słowo *'anawah'* – pokora znajduje się 14 razy w Piśmie św.: Ps 18,36; LXX: *παυδεῖα*; 45,5; *πραῦτης*; 132,1; Syr 11,12; 13,20 *ταπεινωσις*; *ταπεινότης*; Prz 18,12,15 *ταπεινῶν* *τάπεινος*.

<sup>248</sup> Rdz 16,9.

ich niedolę i umożliwiali im wydobycie się z opłakanego stanu<sup>249</sup>. Np.: „Nie pozwolisz wydać przewrotnego wyroku na ubogiego”<sup>250</sup>; „Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika ubogiego i nędznego”<sup>251</sup>; „Jeśli pożyczysz pieniądze ubogiemu z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie karzesz mu płacić odsetek”<sup>252</sup>.

Obrońcami pokornych w imieniu Boga są prorocy. W działalności prorockiej troszcą się oni o polepszenie złego położenia różnego rodzaju bankrutów życiowych przez piętnowanie grzechów i wykroczeń przeciw Prawu swoich współczesnych. Grzechy i wykroczenia były główną przyczyną niedoli i odrzucenia poza społeczność ludzi słabych i ubogich. Prorocy zapowiadali surowe kary za niesprawiedliwe i upokarzające traktowanie drugich. Pokornym zaś zwiastowali nadzieję na nadejście królestwa sprawiedliwości i pokoju<sup>253</sup>.

Podobne myśli zostały zawarte w *Psalmach*, ale perspektywy ulegają poszerzeniu: pokorni i ubodzy występują przeciw uprawianiu bałwochwalstwa przez bogatą arystokrację izraelską. Tylko oni wiernie wypełniają Prawo Pańskie i zachowują nietkniętą i czystą wiarę w jedynego Boga. Ciemniźciel i prześladowca pokornego jawi się w *Psalmach* jako bezpośredni nieprzyjaciel Boga. Jest on bezbożnikiem i bluźniercą. I choć ubogi doświadcza nędzy materialnej, słaby cierpi z powodu własnej bezsilności, a upokarzany odczuwa dezaprobatę obojętnego i niesprawiedliwego społeczeństwa, to jednak kochają oni własną niedolę, ponieważ przybliży ich do Pana. Właśnie w *Psalmach* pojawia się po raz pierwszy głęboka idea, że ubóstwo rodzi doświadczenie olbrzymiego głodu Boga, słabość – odczucie w ludzkiej naturze całkowitej niemocy bez Boga, a pokora objawia sens ludzkiego życia w pełnej zależności od Stwórcy<sup>254</sup>.

W *Księdze Mądrości Syracha*<sup>255</sup> pokora jawi się jako ideał moralny, niezależny w pewnym sensie od zewnętrznej sytuacji człowieka. W ogólnej perspektywie myśli moralnej *Mądrości Syracha* pokora jawi się jako jeden z najważniejszych momentów w życiu człowieka wierzącego. Wszystkie wydarzenia, sytuacje, postawy zmierzają w swej istocie do wyjaśnienia i usensownienia tajemnicy pokornej egzystencji wobec Boga. Ideał pokory objawia się w tej księdze w całkowitym (wbrew wszystkiemu) zaufaniu Bogu, powierzeniu się Jego opiece i pomocy. Zarówno życie, jak i wszystkie inne dobra są darem Boga, dlatego należy za nie dziękować Panu bez względu na okoliczności życia. *Kohelet* dostrzegł, że jedynym źródłem wielkiej godności i wolności człowieka jest sam Pan-Stwórca wszelkiego dobra. Człowiek pokorny jest świadomy, że żyje w przestrzeni całkowicie bezinteresownego Bożego daru. Stąd sytuacja zewnętrzna nie ma dla niego

<sup>249</sup> Por. Wj 23,2-6; Kpł 16,15; 19,10; Pwt 24,14-15; Wj 22,24; 25,20.

<sup>250</sup> Wj 23,2-6.

<sup>251</sup> Pwt 24,14-15; 29,20.

<sup>252</sup> Wj 22,24-25; 25,10-15; Pwt 15,1-11; Kpł 14,21-32.

<sup>253</sup> Am 2,6-19; 8,4-7; 4,1-2; 5,11-12; Iz 5,8; 3,14-15; 10,1-2; 32,7; 13,3-11; 14; 16,6; 23,9; 28,1-5; 25,4; 11,1-4; 29,17-21; Jr 22,16; 20,13; Ez 16,49; 18,12; 22,29; Za 7,10; 9,9.

<sup>254</sup> Ps 82; 12,1; 86,1; 149,5-9; 25,12-14; 16-18; 40,18; 37,14; 119; 74,18-23; 9,12-18; 88,9-16; 44,24-25; 107,10-14; 10; 35,23; 121,3; 13,2; 66,10; 26,2; 60,5; 3,3.

<sup>255</sup> Por. 1,27; 3,17-20; 5,1-8; 10,7-23 i 27; 13,3-23; 2,4-5; 44,23-45.

większego znaczenia; liczy się tylko wewnętrzna postawa serca zwróconego całkowicie do Boga i promieniująca Nim na zewnątrz.

Niezwykle bogaty w swej treści starotestamentowy ideał pokory jawi się jako stopniowa afirmacja trudnego ludzkiego losu. Motywem akceptacji własnej niedoli przez człowieka pokornego jest obecność Boga (*Emmanuel*)<sup>256</sup>. Szukać Boga, to znaczy szukać ubóstwa i pokory<sup>257</sup>. Najwyższy mieszka z tym, który jest pokornego umysłu i skruszonego serca<sup>258</sup>, „zapłata za pokorę i bojaźń Pańską jest bogactwo, chwała i życie”<sup>259</sup>. Pokorny ucieka się do Bożej sprawiedliwości i jedynie w niej pokłada swoją nadzieję.

W *Księdze proroka Zachariasza* sam Mesjasz będzie pokornym królem; wkroczy do Syjonu siedząc na osłęciu<sup>260</sup>. Wraz z *Mądrością Syracha* i *Księgą proroka Zachariasza* cały Stary Testament otwiera się na przyjście nowej, nadprzyrodzonej rzeczywistości ideału pokory, który swoją pełnię osiągnął w Jezusie Chrystusie.

Jezus jest Mesjaszem pokornym<sup>261</sup>. Zwiastuje ubogim i pokornym Dobrą Nowinę o królestwie już na początku swej publicznej działalności w Galilei:

„Duch Pański spoczywa na Mnie,  
ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie,  
abym ubogim niósł dobrą nowinę,  
więźniom głosił wolność,  
a niewidomym przejrzenie;  
abym uciśnionych odsyłał wolnymi,  
abym obwoływał rok łaski od Pana”<sup>262</sup>.

Charakter swojej misji na ziemi streszcza Jezus w odpowiedzi udzielonej uczniom Jana Chrzciciela: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię”<sup>263</sup>. Owi ubodzy, do których adresowana jest Ewangelia i którzy z wytęsknieniem jej oczekują – to przede wszystkim Zachariasz i Elżbieta<sup>264</sup>, Symeon i Anna<sup>265</sup>.

Spośród pokornych, którzy wyczekiwali zbawienia, pierwsze miejsce zajmuje Maryja. Pokora jest centralnym motywem Jej modlitwy uwielbienia (*Magnificat*):

„Wielbi dusza moja Pana,  
i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy.  
Bo wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej”<sup>266</sup>.

<sup>256</sup> Por. J. Salij OP, *Dar Kościoła*, W drodze, Poznań 2007, s. 7-11.

<sup>257</sup> So 3,12.

<sup>258</sup> Iz 57,15; 66,2.

<sup>259</sup> Prz 22,4.

<sup>260</sup> Za 9,9.

<sup>261</sup> Mt 21,5.

<sup>262</sup> Łk 4,18.

<sup>263</sup> Mt 11,4-5; Łk 7,18-22.

<sup>264</sup> Łk 1,5-25; 39-45; 57-80.

<sup>265</sup> Łk 2,25-38.

<sup>266</sup> Łk 1,46-48.

Pokorni w Nowym Testamencie to ludzie świadomi własnej niedoli, którzy boją się Boga i otwierają całkowicie swoje serce na miłosierdzie Boże. Ta idea jest obecna zwłaszcza w Kazaniu na Górze<sup>267</sup>.

Pierwsze w kolejności – według Biblii – jest błogosławieństwo ubogich: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”<sup>268</sup>. Ewangelista Mateusz, jak również św. Łukasz używają greckiego słowa *πτωχός* na wyrażenie religijnego sensu starotestamentowego wyrazu *anwana* – biedni, uciśnieni, wyzuci ze wszystkiego<sup>269</sup>. *Logion* Jezusa, który występuje u obu Ewangelistów w kontekście innych tekstów<sup>270</sup> oznacza ubóstwo i pokorę w sensie materialnym i duchowym. Doświadczenie i uznanie niemocy, słabości, grzeszności, nędzy własnej egzystencji wobec majestatu Boga, przemiana człowieka pokornego, upodabniając go do małego i słabego dziecka. Idea Bożego dziecięctwa jest głęboko związana i rozjaśnia nowotestamentowy ideał pokory: „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdzicie do królestwa niebieskiego. Kto się więc unży jak to dziecko, ten jest największy w królestwie niebieskim” (Mt 18,1-4; Łk 20,46-48). Pragnąc stać się jednym z tych maluczkich, którym Bóg sam się objawia i którzy – i tylko tacy jak oni – wejdą do królestwa (Mt 11,25; 18,3), należy przejść szkołę u Chrystusa, który jest nauczycielem cichym i pokornego serca (Mt 11,29)<sup>271</sup>.

Trzeba stać się ostatnim – według ludzkiego mniemania – aby w swej dziecięcej prostocie i zaufaniu być pierwszym w Kościele Bożym<sup>272</sup>. Ten paradoksalny charakter nowego Prawa (pierwsi – ostatnimi, a ostatni – pierwszymi, Mt 19,30) najpełniej objawił się w śmierci Jezusa Chrystusa na krzyżu i w Jego zmartwychwstaniu<sup>273</sup>. Śmierć krzyżowa Jezusa objawia pełnię pokory. Jak słusznie zaznaczył J. Ratzinger: „Krzyż jest ostateczną radykalizacją postawy synowskiej. Nie w prometeizmie, lecz w posłuszeństwie ukrzyżowanego Syna otwiera się przed człowiekiem boskość. Człowiek może stać się „bogiem”, jednakże nie przez to, że sam się nim uczyni, ale przez to jedynie, że stanie się „Synem”. W synowskiej postawie Jezusa i tylko w niej, jawi się królestwo Boże. Stąd pierwsi są ostatnimi, a ostatni pierwszymi. Stąd błogosławieni są ci, którzy przyjmują ukrzyżowaną postać życia, a przez to postawę synowską”<sup>274</sup>.

Pełnia chrześcijańskiego ideału pokory objawia się w naśladowaniu Jezusa Chrystusa. Pokorne przyjmowanie krzyża otwiera drogę do królestwa Bożego. Stąd też wraz ze śmiercią na krzyżu i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa pokora nabiera fundamentalnego znaczenia dla prawdziwie chrześcijańskiego życia. „Wszyscy zaś wobec siebie wzajemnie przyobleczcie się w pokorę, Bóg bowiem pysznym się sprzeciwia a pokornym

<sup>267</sup> Mt 5,1-12; Łk 6,20-26.

<sup>268</sup> Mt 5,3.

<sup>269</sup> Por. Iz 61, 1.

<sup>270</sup> Np. Mt 5,19; 18,1-11; Łk 18,9-17; Mt 20,20-28; Mk 10,35-45; Łk 22,24-27.

<sup>271</sup> *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe pod red. X. Leon-Dufur, przekł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa, 1982, pokora s. 699.

<sup>272</sup> Mt 19,30; 20,16; 25,12, Mk 10,31; Łk 13,20; 14,11; 18,14.

<sup>273</sup> Flp 2,5-11.

<sup>274</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia*, Poznań 1984, s. 81-82.

łaskę daje. Upokorcie się więc pod mocną ręką Boga, aby was wywyższył w stosownej chwili. Wszystkie troski wasze przerzucie na Niego, gdyż Jemu zależy na was”<sup>275</sup>. Dla św. Pawła, którego można nazwać apostołem pokory, przybiera ona znaczenie służby wobec Boga i braci<sup>276</sup>: „Jeśli więc jest jakieś napomnienie w Chrystusie, jeśli – jakaś moc przekonująca Miłości, jeśli jakieś uczestnictwo w Duchu, jeśli jakieś serdeczne współczucie – dopełnijcie mojej radości przez to, że będziecie mieli te same dążenia, tę samą miłość i wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego, a niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa, ani dla próżnej chwały, lecz w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie. (...). To dążenie niech was ożywia; ono też [było] w Chrystusie Jezusie. On to istniejąc w postaci Bożej (...)”<sup>277</sup>. Kieruje on zachętę do wiernych, aby „postępowali w sposób godny powołania, jakim zostaliście wezwani, z pokorą i cichością, z cierpliwością, znosząc siebie nawzajem w miłości”<sup>278</sup>. Z istoty swej ewangeliczna i Pawłowa pokora jest cechą charakterystyczną *bycia chrześcijaninem*<sup>279</sup>. Stawia bowiem na pierwszym planie istnienie Boga Stwórcy i Zbawiciela, od którego wyczekuje pomocy i wsparcia w trudnych warunkach ziemskiej egzystencji. W całkowitej zależności i otwarciu się na Boga pokorny dostrzega fundament własnego życia duchowego i moralnego, na którym opierają się wszystkie relacje z Bogiem i światem.

---

<sup>275</sup> 1 P 5,5-7.

<sup>276</sup> Dz 20,17-19.

<sup>277</sup> Flp 2,1-11; por. Kol 3,12-13.

<sup>278</sup> Łk 4,1-2.

<sup>279</sup> H. de Lubac, *O naturze...*, dz. cyt., s. 34.

## CZEŚĆ II CNOTA POKORY

### Rozdział 4.

#### Koncepcja pokory w II-II „Summy teologii” św. Tomasza z Akwinu

##### 4.1. Wprowadzenie

Ideał chrześcijańskiej pokory, ukazany zwłaszcza w 161 kwestii *de humilitate II-II Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu, zawiera syntezę greckich, a przede wszystkim biblijnych i patrystycznych refleksji na ten temat. Ewangeliczna pokora i ubóstwo, warunek wejścia do królestwa niebieskiego (Mt 5,3) miały dla Tomasza, chrześcijanina i zakonika, fundamentalne znaczenie. Jednym z największych pragnień Doktora Anielskiego było naśladowanie pokornego i cichego Jezusa (Mt 11,29), który przeciwstawił się pysze tego świata (Mt 4,1-11), uniżając samego siebie aż do śmierci krzyżowej (Flp 2,5-6). Przez śmierć na krzyżu Syn Boży zgładził grzechy świata (Hbr 9,11-28) i stał się narzędziem przebłagania (Rz 3,25), Arcykapłanem dóbr przyszłych (Hbr 4,14-10,18). W Jezusie Chrystusie odnalazł św. Tomasz główne źródło, sens i spełnienie ideału pokory.

Innym ważnym źródłem inspiracji Tomaszowej koncepcji *humilitas* (pokora) były dzieła Ojców Kościoła. Akwinata określając pokorę jako *spiritualis aedificii fundamentum* (STh, II-II, 161,5 ad.2), nawiązał do myśli moralnej św. Augustyna<sup>280</sup>, św. Jana Chryzostoma i innych<sup>281</sup>. Cnota pokory stanowiła dla Ojców nie tylko fundament<sup>282</sup> specyficznie chrześcijańskiej duchowości, ale była również *pene tota disciplina Christiana*<sup>283</sup>.

<sup>280</sup> Por. Św. Augustyn, *Sermo*, 69,10; *de Verbis Domini*, c. I, n. 2, MPL 38,441; *De sancta virginitate*, MPL 40,420. Augustyńska nauka o pokorze znajduje się [w:] *Enarr. in Ps.*, 31,18, PL 36,270; *Enarr. in Ps.*, 38,18, PL 36,428; *Tract. in Joan.*, 25, XVI i XIX, PL 35,1605-1606; *Serm.*, 292, PL 28,1326; 196,2, PL 38,1020; *De consensu Evang.*, 3,20, PL 34,1230; *De baptismo* 3,3, PL 43,142; *Contra Cresc.*, 4,79, PL 43,591; *De sancta virginitate*, 31,57, PL 40,412-428; *Enarr. in Ps.*, 87,15, PL 37,1119. „Tu homo cognosce quia homo es. Tota humilitas tua, ut cognoscas te”: *Tract. in Joan.*, XXV, 16, PL 35,1604; *Enarr. in Ps.*, 30,12, PL 37,1712-1713; *Serm.* 96,3, PL 38,586; 117,17, PL 38,671; 160,4, PL 38,873; 292,3, PL 38,1321; *Enarr. in Ps.*, 112,4, PL 37,1472-1473.

<sup>281</sup> Koncepcja pokory św. Jana Chryzostoma znajduje się [w:] św. Jan Chryzostom, *Hom. De Incomprehensibili*, V, 6, PG 48,745; *Hom. In illud: Paulus vocatus*, IV, 6, PG 51,154; *Hom. In Act. Apost.*, XXX, 3, PG 69,255; *Hom. In epist. Ad Rom.*, I, 3, PG 60,399; *In Ep. ad Phil.*, VII, 5, PG 62,236; *Hom. in Matth.*, III, 5, PG 57,38; XXXVIII, 2, PG 57,431; XV, 2, PG 57,255; LXXII, 3, PG 58,670; XLVIX, 3, PG 58,484; *Hom. in Joan.*, XXXIII, 3, PG 59,192; *Hom. In Rom.*, XX, 3, PG 60,599; *Hom. In Ep. ad Eph.* IX, 2, PG 62,72; *Hom. II de paen.*, 4, PG 49,290; *Hom. In Gen.*, XXXIII, 5, PG 53,312. Por. także Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, dz. cyt., VI, 15; III, 62-64. Por. też św. Bazylej, *Hom. De humilitate*, 1, PG 31,525c.

<sup>282</sup> Św. Augustyn, *Serm.*, *Humilitas fundamentum aedificii spiritualis*, PL 38,441.

<sup>283</sup> Św. Augustyn, *De virginitate*, c 31, MPL, 40,413; *Serm.* ad p. 351, c. 3, n. 4, MPL 39,1538-39. Opr. patrystycznej nauki o pokorze zob.: K.M. Kasperkiewicz, dz. cyt., s. 23-24. *Dictionnaire de la spiritualité*, dz. cyt.,



Tomaszowa koncepcja pokory odzwierciedla świątobliwy styl życia jej autora, a także dynamiczną i skomplikowaną sytuację intelektualną i duchową *złotego wieku* średniowiecza (XIII wiek). J. Pieper, kreśląc historyczne tło rozwoju teologicznej myśli św. Tomasza z Akwinu, zwraca uwagę na dwie siły, które w szczególny sposób zdeterminowały syntezę *Summy teologii*, mianowicie, na radykalnie ewangeliczny ruch dobrowolnego ubóstwa odkrywający na nowo Pismo Święte, które ponownie stało się przewodnikiem dla chrześcijańskiej doktryny i dla życia chrześcijańskiego (chrześcijański ideał pokory, ubóstwa), oraz na nie mniej gwałtowne dążenie do badania w sposób czysto przyrodzony, wręcz świecki, rzeczywistości roztaczającej się przed oczyma człowieka (sprzymierzeńcem był tutaj Arystoteles). Obie siły rozsadziły neoplatońską strukturę duchowości chrześcijaństwa średniowiecznego<sup>284</sup>. Nowsze i bardziej wnikliwe studium J.A. Weisheipla OP, traktujące o życiu i dziele św. Tomasza na tle uwarunkowań ówczesnej epoki, ukazuje napiętą atmosferę na wielkich uniwersytetach (Paryż, Rzym). W dużej części spowodowała ją zarówno recepcja pism Arystotelesa, zwłaszcza jego *Etyki*, które zakwestionowały dotychczasowy, neoplatoński pogląd na świat filozofów i teologów chrześcijańskich, jak również nowy powiew ducha, przyniesiony przez zakony żebracze<sup>285</sup>.

Dyskusje i spory, które się wówczas toczyły, obejmowały również zagadnienie współzależności greckiej wielkoduszności, afirmującej naturalną wielkość, szacunek i zaufanie do własnych przyrodzonych sił i możliwości, oraz chrześcijańskiej pokory, która ukazuje fakt stworzoneści, grzeszności, i co się z tym wiąże, całkowitej zależności człowieka od Boga Stwórcy i Zbawiciela.

W takiej naukowej atmosferze sprzyjającej tworzeniu nowych syntez powstaje 161 kwestia: *de humilitate II-II Summy teologii*. Tomaszowa refleksja nad cnotą pokory zmienia w dwóch kierunkach: po pierwsze – określić pokorę *humilitas* jako odrębną cnotę i wyjaśnić współzależność pokory nabytej i wlanej, a po drugie – wytłumaczyć pozorną przeciwstawność ideału chrześcijańskiej pokory i greckiej koncepcji wielkoduszności.

#### 4.2. Współzależność cnoty pokory nabytej i wlanej według 161. kwestii „*Summy teologii*”

Według św. Tomasza z Akwinu pokora *humilitas* jest odrębną cnotą, mimo że usprawnia tę samą parę uczuć: nadzieja – rozpacz (*spes – desperatio*). Wprowadza ona umiar w dążeniu dobra trudnego i wielkiego, wzniosłego. Innymi słowy, temperuje porywy nadziei wielkoduszne; zadaniem zaś wielkoduszności jest umocnienie ducha przeciwko uczuciu rozpacz: „sicut supra dictum est (STh, I-II, q.23, a.2), cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsa rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsa difficultatem adipiscendi: secundum quorum primum in-

s. 1152-1164; por. R.-A. Gauthier, dz. cyt., s. 418-442.

<sup>284</sup> J. Pieper, dz. cyt., s. 28.

<sup>285</sup> J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, Poznań 1985, s. 276-443. Por. także D.O. Lottin, *Psychologie et morale*, Paris 1942, s. 252-262; R.-A. Gauthier, dz. cyt., s. 443-451.



surgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra (STh, I-II, q. 61, a.2) quod circa motus appetitivos qui se habet par modum impulsions, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem: circa illos autem qui se habet per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne imoderate tendat in excelsa: et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra, desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam: et haec est magnanimitas<sup>286</sup>.

Prawdziwa pokora, *humilitas*, w swej istotnej treści wnosi pewnego rodzaju godne pochwały znizenie do czegoś najmniejszego: „importat quandam laudabilem deiectionem ad ima”<sup>287</sup>. Polega ona przede wszystkim na wewnętrznym poruszeniu ducha (*interiorem motum animae*), takim właśnie wewnętrznym wyborze umysłu tego, co najmniejsze, „virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electionis mentis”<sup>288</sup>. Wszystko po to, aby utrzymać to *porywające* uczucie nadziei w granicach rozumu.

Tak więc podstawowym zadaniem pokory jest powściągnięcie i opanowywanie człowieka, aby nie dążył do dóbr wielkich w sposób nierozumny, pozbawiony wszelkiej miary i kontroli: „aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea que sunt supra se”<sup>289</sup>. Do tego zaś niezbędne jest poznanie (*cognitio*) własnych sił w stosunku do tego, co siły te przerasta: „aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione eius quod suam virtutem excedit”

– innymi słowy, zachowanie pewnej równowagi i proporcji w postępowaniu. Poznanie (*cognitio*) różnych braków (*defectus*) należy do cnoty pokory „sicut regula quaedam directiva appetitus”<sup>290</sup>. Stąd pokora zawiera pewną normę i moc opanowywania poruszeń zmysłowych wynoszących człowieka ku wzniosłym i wielkim celom (dobrom): „humilitas proprie est modorativa motus appetitus”<sup>291</sup>.

Tomaszowa koncepcja pokory *humilitas*, podobnie jak teoria cnoty wielkoduszności *magnanimitas*, posiada podwójny charakter. Składa się bowiem z elementu przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Podstawą pokory jest prawda, że człowiek stworzony jest przez Boga. Pokorny spostrzega, że wszystko, co posiada i kim jest, że jego siły, dzięki którym zdąża do wielkości, są darem Boga. Dąży on do wielkości w granicach wyznaczonych przez Boga.

Do prawdy tej można dojść drogą naturalnych rozważań rozumowych, a także przyjmować ją z Objawienia przez wiarę. Pokora wyrastająca na podłożu prawdy naturalnego światła rozumu (pokora nabyta) jest uzupełniona i udoskonalona przez pokorę wlaną. W świetle wiary rozum lepiej poznaje Boga Stwórcę oraz dzieło stworzenia. Prawdziwa cnota pokory polega więc na uznaniu własnej nicości oraz całkowitej zależności od Boga; człowiek pokorny dąży do rzeczy wzniosłych (transcendentnych), kierowany i umacnia-

<sup>286</sup> STh, II-II, q. 161, a.1c.

<sup>287</sup> STh, II-II, q.161, a.1, ad.2.

<sup>288</sup> Tamże.

<sup>289</sup> STh, II-II, q.161, a.2c.

<sup>290</sup> Tamże.

<sup>291</sup> Tamże.

ny przez Boga: „tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem: praesertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur quod ei se magis per humilitatem subiicit. Unde Augustinus dicit, in libro de Poenit: «Aliud est levare se ad Deum aliud est levare se contra Deum». Qui ante illum se proiicit, ab illo erigitur: qui adversus illum se erigit, ab illo proiicitur”<sup>292</sup>.

Szczególnym powodem powściągnięcia i opanowywania uczucia nadziei (*reprimendo praesumptionem spei*) jest szacunek wobec Boga (*reverentia divina*), który skłania do tego, by człowiek nie przypisywał sobie więcej niż to mu zostało przez Boga wyznaczone (*secundum gradum quem est a Deo sortitus*). Dlatego pokora przede wszystkim czyni człowieka doskonale poddanym i posłusznym Bogu i bliźnim przez wzgląd na Boga: „importare subiectionem hominis ad Deum”<sup>293</sup> oraz: „per humilitatem debemus non subicere omnibus proximis propter Deum”<sup>294</sup>.

Pokorny nabywa cnotę pokory dwiema drogami: dzięki łasce Bożej oraz poprzez głębsze poznanie siebie: „Primo quidem et principaliter, per gratiae donum. Et quantum ad hoc, interiora praecedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium: per quod homo prius exteriora cohibet, et postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem”<sup>295</sup>.

Akwinata wprowadza również precyzyjne rozróżnienia między pokorą a innymi cnotami w oparciu o porządek i hierarchię wprowadzaną w nich przez rozum. Porządek ten ustalony zostaje przede wszystkim z uwagi na cel. Dlatego na pierwszym miejscu stawia św. Tomasz cnoty teologalne (boskie), ponieważ mają za swój przedmiot cel ostateczny – Boga. Następnie zaś porządek ustala się z uwagi na hierarchię środków prowadzących do celu. To systematyzowanie wyrasta w swej istocie z uporządkowania rozumu, a pochodnie znajduje się w sile dążeniowej, uporządkowanej przez ten rozum. Pokora sprawia w człowieku właściwe poddanie się wszelkiemu porządkowi w każdej materii, zaś wszystkie inne cnoty sprawiają poddanie w materii określonej, dlatego zaraz po cnotach teologalnych (wiara, nadzieja, miłość), intelektualnych, które dotyczą samego rozumu oraz po sprawiedliwości występuje pokora. „Bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimae. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante: participationem autem in appetitu per rationem ordinato, Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, praesertim legalis. Ordinationi autem fecit hominem bene subiectum humilitatis in universali quantum ad omnia: quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas; et virtutes intellectuales, quae respiciunt ipsam rationem, et post iustitiam, (...) potior ceteris est humilitas”<sup>296</sup>.

<sup>292</sup> STh, II-II, q.161, a.2, ad.2.

<sup>293</sup> STh, II-II, q.161, a.2, ad.3.

<sup>294</sup> STh, II-II, q.161, a.3, ad.1.

<sup>295</sup> STh, II-II, q.161, a.6, ad.2.

<sup>296</sup> STh, II-II, q.161, a.5c.

W poglądach na zadanie pokory w życiu moralnym św. Tomasz godzi z sobą dwa różne sądy dotyczące tego zagadnienia. W czasach jemu współczesnych obok rozpowszechnionego przekonania, że podstawą życia duchowego jest pokora (św. Augustyn), pojawiają się poglądy oparte na nauce św. Pawła, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę<sup>297</sup>. Problem fundamentalnego prymatu chrześcijańskiej doskonałości: pokora czy wiara – sygnalizuje Akwinata w kwestii 161, a.5, ad.2, II-II, *Summy teologii* i rozwiązuje go, posługując się przykładem św. Augustyna. Pokora niejako usuwa przeszkody (zwłaszcza pychę) na drodze zjednoczenia z Bogiem oraz czyni człowieka podatnym na przyjęcie łaski (wyrabia uległość Bogu); a więc w procesie nawrócenia i nabywania cnót pokora jest pierwszą. Stosownie do tej funkcji określa się cnotę pokory jako fundament duchowości *spiritualis aedificii fundamentum*. Jednak cnota wiary jest pierwsza w sferze bezpośredniego wznoszenia się ku Bogu, daje początek zwrotu ku Niemu: „Sicut ordinata virtutum congregatio per quendam similitudinem aedificio comparatur, ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio iacitur. Virtutes autem verae infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipii dupliciter. Undo modo, per modum removentis prohibens. Et sic humilitas primum locum tenet: in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, in quantum evacuat inflationem superbiae”. Z tego punktu widzenia pokora jest *spiritualis aedificii fundamentum*. I dalej czytamy: „alio modo est aliquid primum in virtutibus directe: per quod scilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem”. Stosownie do tego określenia wiara jest podstawą życia duchowego bardziej doskonałą niż pokora: *nobiliori modo quam humilitas*<sup>298</sup>.

### 4.3. Kontrowersja: cnota pokory czy cnota wielkoduszności?

Jednym z największych osiągnięć św. Tomasza z Akwinu było zintegrowanie problematyki cnót wielkoduszności i pokory. W tym właśnie punkcie Akwinata skonfrontował wypracowany przez starożytną etykę, zwłaszcza *Etykę Nikomachejską* Arystotelesa, ideał cnoty wielkoduszności *μεγαλοψυχια*, *magnanimitas*, który afirmuje w najgłębszym sensie nadzieję ludzkiej wielkości z biblijną i patrystyczną nauką o cnocie pokory *nawah*, *ταπεινοτης*, *humilitas*.

W pierwszym artykule 161 kwestii *de humilitate Summy teologii* św. Tomasz wprowadza rozróżnienie: na dobro wielkie i trudne (*bonum arduum*), które ma w sobie coś, co przyciąga – tym jest sama treść dobra (*rationem boni*); oraz na to, co odpycha, zniechęca – tym jest sama trudność osiągnięcia dobra wielkiego i trudnego. Dobro wywołuje (wzbudza) poruszenie uczucia nadziei. Trudność osiągnięcia tego dobra wywołuje poruszenie uczucia jej przeciwnego, czyli rozpaczy: „aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni” oraz „aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipis-

<sup>297</sup> Rz 3,28.

<sup>298</sup> STh, II-II, q.161, a.5, ad.2.

cendii: secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis”<sup>299</sup>. Dlatego zgodnie z STh, II-II, q.161, a.2, wyróżnia on dwie odrębne cnoty: zadaniem pierwszej jest nakładanie umiaru i powściągnięcie uczucia nadziei, to jest właśnie rola pokory; zadaniem drugiej jest umacnianie i dodawanie siły, by człowiek nie ulegał rozpacz, ale wytrwale dążył do wielkich dóbr zgodnie z rozumem, to jest zadanie wielkoduszności: „circa appetitivos qui se habent per modum impulsione oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem: circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem formantem et impellentem”<sup>300</sup>.

Pierwsza z cnót ma za zadanie temperować i powściągać: *temperet et refrenet animum, nec immoderate tendat in excelsa* – to jest cnota pokory *humilitas*. Druga zaś powinna umacniać przeciw rozpacz oraz pobudzać i popychać do celu: *firmat animum contra desperationem et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam* – to jest cnota wielkoduszności *magnanimitas*<sup>301</sup> (STh, II-II, q.161, a.1c; por., q. 129).

Po wyodrębnieniu dwóch odrębnych cnót, Akwinata precyzuje swoją wypowiedź zarówno co do pokory, która powściąga popęd, aby człowiek nie dążył do rzeczy wielkich wbrew rozumowi: *reprimet appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam*, jak również w stosunku do cnoty wielkoduszności, która popycha człowieka do tego, co wielkie zgodnie z prawem rozumu: *animum ad magna impellit secundum rationem rectam*<sup>302</sup>. Z tego doprecyzowania wyciągnięty został wniosek, że obie cnoty nie przeciwstawiają się sobie, ale schodzą się w tym, że każda z nich zgodna jest z rozumem: *conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam*<sup>303</sup>.

We wcześniejszych kwestiach poświęconych cnocie wielkoduszności<sup>304</sup> św. Tomasz funduje tę cnotę w obrębie pary uczuć nadzieja – rozpacz (*spes – desperatio*). Podobnie przy omawianiu problematyki cnoty pokory<sup>305</sup> nie waha się wyznaczyć tej samej pary uczuć. Rozwiązanie takie zaciemniło jednak dotychczasowy obraz koncepcji wielkoduszności i pokory. Trudności komplikuje fakt, że w STh, I-II, q.60, a.4 Akwinata stwierdził, iż do usprawnienia pary uczuć przeciwstawnych wystarczy jedna cnota. Stąd wielkoduszność organizuje zarówno uczucie nadziei *spes*, jak również uczucie rozpacz *desperatio*<sup>306</sup>. Jak należy rozumieć wyjaśnienia zawarte w STh, II-II, q.161, a.1, że dwie cnoty usprawniają tę samą parę uczuć: nadziei i rozpacz?

Św. Tomasz dostrzega problem zachodzenia na siebie wielkoduszności i pokory. W następnym artykule<sup>307</sup> próbuje w nowy sposób rozwiązać problem współzależności obu cnót. Twierdzi, że inna jest racja: *refranando praesumptionem spei*, charakteryzu-

<sup>299</sup> STh, II-II, q.161, a.1c.

<sup>300</sup> Tamże.

<sup>301</sup> STh, II-II, q.161, a.1c; por., q.129.

<sup>302</sup> STh, II-II, q.161, a.1, ad.3.

<sup>303</sup> Tamże.

<sup>304</sup> STh, I-II, q.60, a.5; STh, II-II, q.21, a.1; q.126-129.

<sup>305</sup> STh, II-II, q.161.

<sup>306</sup> STh, I-II, q.60, a.4; STh, II-II, q.134, a.4, ad.1.

<sup>307</sup> STh, II-II, q. 161, a.2 i 3, ad.3.

jąca cnotę pokory *humilitas*, a inna jest racja charakteryzująca cnotę wielkoduszności: „in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem”<sup>308</sup>. *Ratio firmandi* duszy przeciw poruszeniom uczucia rozpacz (wielkoduszność) jest osiągnięcie własnego dobra: „adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat”<sup>309</sup>. W przypadku zaś cnoty pokory tą racją jest cześć wobec Boga: „reprimendo praesumptionem spei, ratio precipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus”<sup>310</sup>. Stąd cnota pokory wnosi przede wszystkim poddanie się człowieka Bogu: *subiectionem hominis ad Deum*.

R.-A. Gauthier, komentując Tomaszową propozycję zintegrowania cnot wielkoduszności i pokory, podkreślił, że wielkoduszność usprawnia uczucia ludzkiej wielkości (nadzieję i rozpacz) w ich dążeniu do osiągnięcia największej wielkości człowieka, natomiast cnota pokory usprawnia tę samą parę uczuć (nadzieję i rozpacz) w odniesieniu tej wielkości do Boga „ca qui importe, ce n’est pas que la magnanimité combatte le desespoir, ni que l’humilité modère l’esperance; ce qui importe, et ce qui exprime la pensee definitive de saint Thomas, c’est que, tandis que la magnanimité regle les passions humaines de la grandeur – esperance et desespoir – en fonction de l’homme, l’humilité regle ces memes passions – esperance et desespoir – en fonction de Dieu”<sup>311</sup>.

Takie ujęcie obu cnot prowadzi do wniosku, że pokora jest dla Akwinaty w gruncie rzeczy cnotą religijną, cnota wielkoduszności zaś wyraża w perspektywie wielkość człowieka. A. Sertillanges zauważył, że św. Tomasz klasyfikuje wprawdzie cnotę pokory jako składową umiarkowania *pars temperantiae*, ale jest to swobodny podział cnot, podyktowany bardziej troską o należyłą systematyzację, niż rzeczywistymi intencjami autora *Summy teologii*<sup>312</sup>.

Cały problem współzależności wielkoduszności i pokory św. Tomasz<sup>313</sup> podejmuje po raz trzeci w STh, II-II, q. 161, a.4: „Utrum humilitas sit pars modestiae vel temperantiae”. Odpowiadając na zarzut trzeci, że pokora i wielkoduszność się pokrywają, lecz wielkoduszność należy do cnoty kardynalnej męstwa, pokora zaś do kardynalnej cnoty umiarkowania („humilitas et magnanimitas circa eadem sunt (...) Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiae, sed magis fortitudinis”)<sup>314</sup>. Z powyższego wynikałoby, że pokora „non sit pars temperantiae vel modestiae”<sup>315</sup>. Akwinata wprowadzi kolejne rozróżnienie – mianowicie, że obie cnoty schodzą się w tej samej materii, różnią się jednak racją *in modo ratione*, dla której wielkoduszność należy do męstwa a pokora do umiarkowania: „licet magnanimitas et humilitas in materia conveniunt, differunt tamen in modo ratio-

<sup>308</sup> Tamże.

<sup>309</sup> Tamże.

<sup>310</sup> Tamże.

<sup>311</sup> R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 459-460.

<sup>312</sup> A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d’Aquin*, Paris 1942, s. 353-366.

<sup>313</sup> P. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme*, Mélanges de Science Religieuse, Paris 1945, s. 59-98.

<sup>314</sup> STh, II-II, q.129, a.5.

<sup>315</sup> Tamże.

ne cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiae”<sup>316</sup>. *Modus* kardynalnej cnoty umiarkowania, o której powyżej była mowa, stanowi poskranianie, powściągnięcie pędu jakiegoś uczucia: *refrenatio vel represio impetus alicuius passionis*<sup>317</sup>. I dlatego wszystkie cnoty, które w jakiś sposób powściągają lub moderują poruszenia władz afektywnych przynależą do kardynalnej cnoty umiarkowania: *partes temperantiae*. W ten sposób cnota pokory powściąga poruszenie uczucia nadziei *spes*, porywające człowieka ku wielkiemu, trudnemu dobru: *qui est motus spiritus in magna tendentis*<sup>318</sup>.

#### 4.4. Uniwersalność i perspektywy Tomaszowego ujęcia cnoty pokory

Zanim ukazane zostaną uniwersalność i perspektywy Tomaszowego ujęcia pokory, warto przytoczyć jeden fakt, który jest zaskakujący dla dzisiejszego czytelnika w ujęciu kwestii 161, II-II *Summy teologii*. Otóż, kiedy na wiosnę 1271 roku Akwinata redagował 161 kwestię *de humilitate*, jednym z pierwszych pytań, które wówczas musiał sobie zadać, było: czy *filozof* nie znał ideału pokory, skoro wyodrębnił wadę pychy?

Nieobecność odrębnej cnoty pokory w Arystotelesowskim katalogu cnót niczego jeszcze nie przesądzała. Za wskazówkami Orygenesza doszedł w końcu do wniosku, który zaskoczył nie tylko myślicieli średniowiecza, ale i dzisiaj budzi podziw. Mianowicie, św. Tomasz dostrzegł, że również starożytni, między innymi Arystoteles, mieli już pewną niewyraźną intuicję istnienia cnoty pokory sprzeciwiającej się wadzie pychy, którą nazywali ogólnie skromnością i umiarkowaniem: „quod Origenee dicit, super Lucam (Hom 8: MG 15,1821B; por. ML 26,236C): si vis nomen huius audire virtutis, quomodo etiam a philosophis appelletur, ausculta eandem esse humilitatem quam respicit Deus, quae ab illis metriotes dicitur, idest mensuratio sive moderatio: quae manifeste pertinet ad modestiam et temperantiam”<sup>319</sup>. I dalej: „unde et Philosophus, in IV Ethic., (C. 7: 1123b 5-8), eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum: quem nos humilem dicere possumus”<sup>320</sup>.

Jeśli porównać powyższe wypowiedzi z poglądem jednego z najwybitniejszych współczesnych teologów H. de Lubaca<sup>321</sup>, można ocenić w pełni geniusz św. Tomasza. Uzasadniając problem nieobecności odrębnej cnoty pokory w *Etyce Nikomachejskiej*, Akwinata zwraca uwagę na różnicę zachodzącą pomiędzy przedmiotem *Etyki* Arystotelesa a przedmiotem własnej koncepcji moralności, ukazanej w I-II i II-II *Summy teologii*.

Arystoteles omawiał zagadnienie cnót w odniesieniu do ówczesnego życia społeczno-politycznego, w którym podległość jednego człowieka drugiemu reguluje prawo i kardynalna cnota sprawiedliwości. Natomiast pokora dotyczy podległości człowieka Bogu

<sup>316</sup> Por. także STh, II-II, q.161, a.4, ad.2.

<sup>317</sup> STh, II-II, q.161, a.4.

<sup>318</sup> STh, II-II, q.161, a.4c.

<sup>319</sup> STh, II-II, q.161, a.4c.

<sup>320</sup> Tamże.

<sup>321</sup> Zob. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Znak, Kraków 1986, s. 33-34.

i ze względu na Niego pokorne poddanie się bliźnim: „Philosophus intendeat agere de virtutibus secundum quod odinantur ad vitam civilem, in qua subiectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinantur, et ideo continentur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus precipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit”<sup>322</sup>.

Uniwersalność i perspektywy koncepcji pokory *humilitas*, ukazanej w 161 kwestii II-II *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu objawiają się przede wszystkim w sposobie zintegrowania pokory nabytej i wlanej oraz cnoty pokory (specyficznej dla myśli chrześcijańskiej) i ideału wielkoduszności (właściwego dla etyki greckiej).

Pokora włana usprawia – zdaniem św. Tomasza – parę uczuć: nadzieja – rozpacz (*spes – desperatio*), opierając się na naturalnym świetle rozumu, który ukazuje jej nicość, ograniczoność i całkowitą zależność stworzenia od Boga Stwórcy. Pokora włana kieruje się zasadami rozumu oświeconego przez wiarę. Dzięki temu oświeceniu przyczynia się do głębszego zrozumienia i uznania stanu własnej grzeszności wobec Miłości. Pokora włana udoskonala więc i dopełnia pokorę nabytą. Dzięki pokorze nabytej człowiek uświadamia sobie, że kiedy jeszcze był nicością, otrzymał od Boga dar życia. Pokora włana sprawia, że wierzący oddaje cześć Bogu za to, że kiedy był grzesznikiem, Bóg Stwórca i Zbawiciel pochylił się nad jego nędzą i udzielił mu daru boskiego życia.

Rozum naturalny ukazuje pokornemu, że w każdej chwili jest podtrzymywany w istnieniu przez stwórczą Wszemchmoc. Natomiast rozum oświecony przez wiarę objawia prawdę, że wszelkie dobro, które człowiek pokorny czyni lub zamierza osiągnąć (np. wielkość), pochodzi ze źródła wszelkiego dobra – Boga.

Perspektywy Tomaszowej koncepcji pokory nabytej obejmują fakt stworzoności. Pokorny uniża się przed Bogiem, ponieważ uznaje, że jest bytem stworzonym *ex nihilo*. Perspektywy koncepcji pokory wlanej objawiają nie tylko prawdę o stworzeniu człowieka przez Boga, ale przede wszystkim prawdę o ludzkiej grzeszności. Z tego względu pokorny wyznaje przed Bogiem jeszcze bardziej swoją nicość.

Tak ujęta koncepcja chrześcijańskiej pokory *humilitas* doskonale harmonizuje z nauką św. Tomasza o cnocie wielkoduszności *magnanimitas*. Wielkoduszność nabyta (grecka), kierująca się zasadami naturalnego rozumu, zmierza do pełnego rozwinięcia *ludzkiej* wielkości. Wielkoduszność włana, opierająca się na fundamencie rozumu oświeconego przez wiarę, rozwija w osobie Boży obraz i podobieństwo na wzór Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Wobec takiej wielkoduszności otwierają się nieskończone horyzonty.

Wielkoduszność włana, która jest *par excellance* cnotą chrześcijańską, domaga się cnoty pokory, ponieważ w porządku cnót nabytych i włanych pokora jest *spiritualis aedificii fundamentum*<sup>323</sup>. „Bóg bowiem pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje”<sup>324</sup>.

Zintegrowanie przez Akwinatę cnót pokory i wielkoduszności w planie cnót nabytych i nadprzyrodzonych pociągnęło za sobą zjednoczenie tych cnót w planie teologicz-

<sup>322</sup> STh, II-II, q.161, a.1, ad.5.

<sup>323</sup> STh, II-II; q.129; q.161, a.5, ad.2.

<sup>324</sup> 1 P 5,5.

nym. Wielkoduszność znalazła swoje spełnienie w teologicznej cnocie nadziei, dzięki której wielkoduszny spodziewa się zdobyć Boga (por. rozdział II), ale równocześnie jest on świadomy, że wszystkie siły potrzebne mu do tak wielkiego dzieła pochodzą od Boga, ufa całkowicie Bogu i oczekuje od Niego pomocy. Jest więc wielkoduszny w jak największym stopniu człowiekiem pokornym.

Stąd w sercu teologicznej cnoty nadziei *spes* jednoczą się dwie cnoty: wielkoduszność i pokora. Teologicznej cnocie nadziei odpowiada – zdaniem św. Tomasza – dar bojaźni Bożej<sup>325</sup>. Podobnie jak cnota wielkoduszności domaga się pokory jako swego fundamentu, tak również teologiczna cnota nadziei *spes* jest współzależna z darem bojaźni Bożej. „Timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod separamus obtinere per auxilium divinum: sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt”. I dalej: „sicut dicitur Eccli.: 10,14: initium superbiae hominis apostare a Deo, hoc est nolle subdi Deo (STh., I-II, 84,2 ad.2): quod oppinitur timorii filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiae: propter quod datur contra superbium. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius dona enim Spiritus Sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium”<sup>326</sup>. „Sed virtutes theologicae sunt principia donorum”<sup>327</sup>. Tak więc uniwersalność i perspektywy Tomaszowej koncepcji cnoty pokory objawiają w planie naturalnym ideał wielkości człowieka, który afirmuje prawa Boga Stwórcy. Natomiast w planie nadprzyrodzonym ukazują wielki dramat miłości i grzeszności chrześcijanina, wyczekującego oglądania samego Boga.

---

<sup>325</sup> STh, II-II, q.19.

<sup>326</sup> STh, I-II, q.68, a.4; q.113, a.4, ad.1.

<sup>327</sup> STh, II-II, q.19, a.9; q.161, a.2 i 4; STh, I-II, q.68, a.1 i 4; q.157, a.4.



### CZEŚĆ III

## ZAŁAMANIE DOTYCHCZASOWEGO PORZĄDKU MORALNEGO W ROZUMIENIU WIELKODUSZNOŚCI I POKORY

### Rozdział 5.

#### Wielkoduszność i pokora w ujęciu Kartezjusza

##### 5.1. Wprowadzenie

W części trzeciej niniejszego opracowania podjąłem próbę naszkicowania ważnych zmian problematyki cnót wielkoduszności i pokory, jakie zaszły w filozofii nowożytnej, zwłaszcza w traktacie *Namiętności duszy* R. Descartes'a<sup>328</sup>, których skutki trwają do dziś. W myśli moralnej ojca nowożytnej filozofii można dostrzec nie tylko odwrócenie dotychczasowego sposobu filozofowania, ale również próbę całkiem nowego zdefiniowania wielkoduszności i pokory w stosunku do wolności woli człowieka. Wydaje się, że ta zmiana zaważyła w procesie załamania się dotychczasowych koncepcji wielkoduszności i pokory, co w konsekwencji rozbiło system moralny zachodniej cywilizacji. I choć Kartezjański projekt jawi się w traktacie *Namiętności duszy* jako „moralność prowizoryczna”, to jednak nie powinno się go pomijać w badaniach.

W pierwszym podrozdziale wskazano na niektóre przyczyny załamania się dotychczasowego porządku moralnego. Stanowi on niejako ogólne wprowadzenie opisanego do zachodzących zmian w epoce nowożytnej. Już bardziej szczegółowo w podrozdziale drugim ukazano proces rozbicia jedności duszy i ciała, konsekwencje tego rozbicia dla teorii

---

<sup>328</sup> Najważniejsze dzieła filozoficzne R. Descartes'a to (przykładowe wyd. polskie w nawiasach): *Discours de la méthode* z 1637 r., (*Rozprawa o metodzie*, PIW, Warszawa 1952; *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, PWN, Warszawa 1970 i 1988; ANTYK, Kęty 2002); *Meditationes de prima philosophia* z 1641 r. (*Medytacje o pierwszej filozofii*, PAU, Kraków 1948; *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. I-II, PIW, Warszawa 1958; ANTYK, Kęty 2001); *Principia philosophiae* z 1644 r. (*Zasady filozofii*, PIW, Warszawa 1960; ANTYK, Kęty 2001); *Les passions de l'âme*, z 1649 r. (*Namiętności duszy*, Księgarnia Kasy im. J. Mianowskiego, Warszawa 1938; ANTYK, Kęty 2001). Wszystkie dzieła Kartezjusza zob. np.: *Oeuvres de Descartes. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery*, Vrin, Paris 1969; Ch. Adam, *Vie et oeuvres de Descartes: étude historique*, Cerf, Paris 1957; R. Descartes, P. Tannery; Ch. Adam, *Oeuvres de Descartes. Supplément. Index général*, Vrin, Paris 1957. (W tłum. pol. wydano także m.in.: *Prawidła do kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne*, Drukarnia Piotr Pyz i S-ka, Warszawa 1937; *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, PWN, Warszawa 1958; *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, ANTYK, Kęty 2002; *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, PWN, Warszawa 1989; *Listy do księżniczki Elżbiety*, PWN, Warszawa 1995; *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmku*, PWN, Warszawa 1996; *List do Voetiusa*, PWN, Warszawa 1998). Od 1972 w „Archives de Philosophie” publikowany jest *Bulletin cartésien*, który raz w roku podaje bieżącą bibliografię dotyczącą R. Descartes'a.

cnót wielkoduszności i pokory oraz pokrótce omówiono kartezjańską naukę o afektach. W centralnym dla naszych rozważań podrozdziale trzecim omówiono zmiany, jakich dokonał Kartezjusz w traktacie *Namiętności duszy* odnośnie do wielkoduszności i pokory. W ostatnim, czwartym podrozdziale, wskazano na związki René Descartes'a i Franciszka Salezego: koncepcję szlachetności i pokory w świetle indywidualistycznego myślenia epoki racjonalizmu XVII w.

Wydaje się, że wraz z pojawieniem się nowożytnej filozofii doszło do nieuniknionej konfrontacji z myślą średniowieczną. Jak słusznie zauważył Jan Paweł II, Kartezjańskie „*cogito, ergo sum* – „myślę, więc jestem” przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myśle) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. W ten sposób dokonała się nie tylko zmiana kierunku filozofowania, ale również radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia, czym była w szczególności filozofia św. Tomasza z Akwinu: filozofia *esse*. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło. Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens*, *ens participatum*, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. *Cogito, ergo sum* przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz *ens cogitans* (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią<sup>329</sup>.

Do podstawowych zmian doszło również w samej sferze pojmowania dotychczasowej problematyki cnót wielkoduszności i pokory. Można dostrzec to już w pewnej – wydawałoby się – mało znaczącej zmianie terminologii, której dokonał w traktacie *Namiętności duszy* René Descartes (+1650)<sup>330</sup>. Jednak zmiana terminologii pociągnęła

<sup>329</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005, s. 7.

<sup>330</sup> René Descartes (Kartezjusz) urodził się 31 marca 1596 r. w La Haye-en-Touraine jako trzecie dziecko prawnika Joachima Descartes'a i jego żony Jeane, która zmarła już w 1597 r. Od 1607 do 1615 r. kształcił się w prowadzonym przez oo. jezuitów Collège Royal w La Fleche (Anjou). Zapoznał się tam z filozofią scholastyczną, jak również z przyrodoznawstwem. W 1616 r. zdobył w Poitiers licencjat prawa. W roku 1618, rozpoczynającym wojnę trzydziestoletnią, wstąpił do armii Moritza von Nassau, następnie kształcił się w Niderlandach i podróżował w następnych latach po Europie. Potem przeszedł na służbę Maximiliana von Bayern i przeżył w obozie zimowym w Neuburg/Donau w listopadzie 1619 r. oświecenie, które uwolniło go od wszelkich wątpliwości. Na przełomie lat 1620/1621 zakończył swoje życie żołnierskie, powrócił do Francji, skąd dwa lata później wybrał się w podróż do Italii, a od 1625 do 1628 r. mieszkał w Paryżu. Jednak potem wyemigrował do Niderlandów, by tam bez przeszkód i w wolności móc pracować. Zmieniał często miejsce pobytu, zachowując jednak kontakty listowne ze znaczącymi uczonymi swojej epoki. W tych latach mógł on rozpocząć *Regulae ad directionem ingenii*, które zostały opublikowane dopiero w 1701 r. i pozostały niedokończone. W 1635 r. Hijaena Jans urodziła mu w Santpoort córkę o imieniu Francine, która jednak zmarła już w 1640 r. Swe główne dzieła Descartes napisał w Holandii. W 1633 r. zakończył wielki traktat o świecie, zawierający wyniki jego badań przyrodniczych; jednak potępienie Galileusza przez inkwizycję rzymską wstrzymało go od publikacji; później (1637) ogłosił pewne części tego traktatu (*La dioptrique, Les météores, La géométrie*) poprzedzone wstępem metodologicznym pt. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, który stał się najsłynniejszym jego dziełem. W latach następnych ukazały się dalsze

za sobą głębszą transformację treści. W drugiej, a przede wszystkim w trzeciej części traktatu, Kartezjusz używa słowa *szlachetność*, *generositas*, *générosité*, zamiast tradycyjnego słowa *wielkoduszność*, *magnanimitas*, *magnanimité* na określenie cnoty i uczucia charakteryzujących ludzi, którzy „są naturalnie skłonni do czynienia rzeczy wielkich”<sup>331</sup>. Zmiana zaś treści wyrażała się w tym, że zamiast zdefiniować szlachetność przez relację do największego z dóbr: wielkiej czci – jak tradycyjnie określano cnotę wielkoduszności – zdefiniował ją przez odniesienie do wolności woli. O tym wszystkim szerzej w centralnym dla tej części podrozdziale 5.4.

## 5.2. Przyczyny załamania dotychczasowego porządku moralnego w „moralności prowizorycznej” Kartezjusza

W myśli moralnej ojca nowożytnej filozofii R. Descartes’a można dostrzec ważne zmiany dotyczące dotychczasowego systemu moralnego. W największym skrócie można je streścić w następujący sposób: słynne powiedzenie Kartezjusza – *cogito, ergo sum* („myślę, więc jestem”) podważyło w gruncie rzeczy całą chrześcijańską antropologię i teologię moralną, bowiem źródłem godności człowieka stała się odtąd zdolność człowieka do analizowania swoich myśli, logicznego rozumowania i jasnego wyrażania idei. Pan Bóg przestał być Osobą związaną z człowiekiem przymierzem miłości. Stał się Bytem, nadającym jedynie kształt wszystkim ludzkim myślom. Ludzkie ciało zostało zaś w gruncie rzeczy sprowadzone do roli mechanicznej maszyny i pozostało niezbyt mocno związane z intelektem, duszą. Kartezjańskie trzy substancje: Bóg, dusza i ciało są ze sobą właściwie luźno powiązane, co wpłynęło oczywiście na zmiany w teorii cnót.

Przechodząc do bardziej szczegółowego naszkicowania tła zmian zachodzących w filozofii nowożytnej, należy przywołać słuszną tezę F. Coplestona, mianowicie, że filozofia Kartezjusza wyrosła na gruncie średniowiecza i ważne jest uwydatnienie pewnej ciągłości myśli kartezjańskiej z filozofią średniowieczną „jako korektą wobec zbyt pochopnej akceptacji roszczeń do nowości wysuwanych przez Renésans oraz osiemnastowiecznych filozofów... Choć można wysledzić czynniki historyczne, które przyczyniły się do wystąpienia reformacji, to była ona niemniej w pewnym sensie eksplozją niszczącą

---

pisma: *Medytacje o pierwszej filozofii* (1641), *Zasady filozofii* (1644), *Namiętności duszy* (1648). Po śmierci opublikowano m.in. *Opuscula posthuma* (1701), a wśród nich *Prawidła kierowania umysłem*, napisane w 1630 roku. W rozwoju myśli Kartezjusza można wyróżnić dwa okresy: do 1637 r. – wydanie *Rozprawy o metodzie*, prezentował on zasadniczo naukową postawę, później w *Medytacjach* szukał metafizycznych podstaw dla nauki. Pierwszy okres poświęcił w dużej mierze matematyce i fizyce. W 1649 r. przyjął zaproszenie królowej szwedzkiej Krystyny do Sztokholmu, która chciała pod jego kierunkiem studiować filozofię i skorzystać z jego rad przy organizowaniu szwedzkiej akademii nauk. Królowa wyznaczyła mu godzinę swoich korepetycji na piątą rano, a odbywały się one w nieogrzewanej sali. Nie mogąc znieść ostrego klimatu, filozof zmarł w roku następnym. Przyczyną śmierci były komplikacje przy leczeniu przeziębienia, które przybrało śmiertelną postać zapalenia płuc. Zmarł w Sztokholmie w roku 1650. Na podstawie: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, PAX, Warszawa 1995.

<sup>331</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, ANTYK, Kęty 2001, s. 53. „Szlachetność” jest wymieniona w drugiej części traktatu pt.: *O liczbie i porządku uczuć oraz wyjaśnienie szczęścia uczuć pierwotnych* (art. LIV), a szczegółowo opracowana w części trzeciej (s. 91-95) pt. *O uczuciach poszczególnych* (art. CLIII-CLXI).

religijną jedność średniowiecznego chrześcijaństwa. I choć można wykryć w intelektualnej glebie średniowiecznej Europy zarodki późniejszej wiedzy naukowej, rezultaty badań nie są tego rodzaju, by postulowały jakąś istotną zmianę poglądów na znaczenie nauki renesansowej<sup>332</sup>. Wydaje się więc, że istniała pewnego rodzaju ciągłość myśli Kartezjusza bazująca na filozofii średniowiecznej, co oczywiście nie oznaczało, że koniecznie używał on tych samych pojęć w tym samym sensie, co we wcześniejszym okresie. Choć traktował swoje przemyślenia jako radykalny, nowy początek filozofii, to jednak korzenie tego myślenia sięgają głęboko w kończące się średniowiecze. Bardzo wiele faktorów historyczno-duchowych przyczyniło się do powstania jego nowożytnego myślenia. Trafnie charakteryzują je w znakomitej książce E. Coerth i H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*<sup>333</sup>, pisząc, że „najważniejsze przemiany można scharakteryzować w kilku słowach następująco: tradycyjny, hierarchicznie ułożony porządek rzeczywistości, tak jak był przeżywany w średniowieczu załamał się i ustąpił miejsca nowemu pojmowaniu, gdzie wszystko stało równorzędnie obok siebie. W nauce o przyrodzie prowadziło to do matematyczno-ilościowej metody badania świata i czynienia go technicznie użytecznym. W dziedzinie wartości i przekonań oznaczało to, że pojedynczy człowiek jest w swoich decyzjach coraz bardziej zdany wyłącznie na siebie. Wzrosło mocniejsze akcentowanie jednostki i jej osobistej wolności, ale okazało się także konieczne znalezienie metod pozwalających pojedynczemu człowiekowi w przypadkach wątpliwości osiągnąć osobistą pewność i wziąć całkowitą odpowiedzialność za podejmowane decyzje. W okresie rozkwitu średniowiecza stworzono w Europie ustrukturyzowany porządek kulturalny i społeczny, któremu odpowiadał zróżnicowany obraz świata, odnoszący się do Boga jako swojego ostatecznego punktu jedności. U schyłku średniowiecza następuje zwrot. Poprzez reformację rozpadła się ostatecznie jedność zachodniego Kościoła. Istnieją teraz różne wyznania, a decyzję o przynależności do jednego z nich podejmuje pojedynczy człowiek bądź dość często jego władca. Niepowodzenie cesarza Karola V w jego jednozących staraniach ujawniło słabość władzy centralnej w cesarstwie. Ambitni książęta i państwa narodowe mogli dzięki kontrastom wyznaniowym sprawować swoją władzę. Z drugiej strony została podana w wątpliwość pozycja rodzin wysokiej arystokracji poprzez ekonomiczną siłę bogatych mieszczan przenikających do szlachty, zwłaszcza ze świadomych swojej wolności miast handlowych. Powstania chłopów tamtego czasu pokazały ostatecznie, że tradycyjny porządek stanowy nie był już przyjmowany bezproblemowo. Duchowo-kulturalna struktura Europy została jednak wstrząśnięta nie tylko wewnętrznie, lecz otworzyła się także na zewnątrz. Do tej pory miała ona na zewnątrz do czynienia tylko z islamem, który był tak jak chrześcijaństwo monoteistyczny i uformowany przez filozofię grecką. Teraz poprzez nowo odkryte kontynenty i kultury (Ameryka, Daleki Wschód) doszło do konfrontacji z nieznanymi dotąd religiami i obrazami świata. Jednak najbardziej znaczącym wydarzeniem było obalenie geocentrycznego systemu świata. W końcowej fazie filozofii średniowiecznej dominował woluntaryzm i nomina-

<sup>332</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 9.

<sup>333</sup> E. Coerth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 5-7.

lizm, których głównych przedstawicieli można odnaleźć w szkole franciszkanów (Duns Szkot 1266-1308; Wilhelm Ockham 1285-1347). Woluntaryzm i nominalizm rozbijają jednoznaczny porządek bytu i wartości. Nauka o prymacie woli i miłości, jak również ekstremalne rozumienie wolności Boga łączyły się z zaprzeczeniem prawdziwego, pojęciowego poznania istoty (spór o uniwersalia). Przy tych założeniach porządek stworzenia nie oferował już człowiekowi pewnego oparcia. Święty Tomasz z Akwinu rozumiał „byt” jako pojęcie analogiczne, które zawsze myślane jest w określonym stopniu doskonałości. Duns Szkot pojmował natomiast pojęcie bytu jednoznacznie. Doprowadzi to do faktycznego zredukowania będących na różnych poziomach do doskonałości bytu do jednej podstawy. Nominalizm i nowe przyrodoznawstwo podważą obraz samodzielnego porządku natury z własnymi celami. Trudności z teologicznym rozumieniem relacji natury i łaski odegrają tutaj ważną rolę. Łaska Boża jawi się jako spełnienie ludzkiej natury, chociaż człowiek nie zasługiwał na nią. Jedni widzieli w naturze samodzielną całość, tak bardzo, że łaska stanowiła dodatek zewnętrzny. Inne kierunki przypisywały ludzkiej naturze po grzechu pierwotnym całkowite zniszczenie (Luter), tak że każde naturalne poznanie i staranie się człowieka stało się bezowocne albo nawet grzeszne.

Tak więc pojawienie się filozofii Kartezjusza było reakcją na upadek myśli średniowiecznej. Ciekawą diagnozę przyczyn tego upadku poczynił o. Józef Maria Bocheński: „filozofia scholastyczna upadła wskutek upadku kultury średniowiecznej, poderwanej równocześnie pod kilkoma względami: a) Kościół katolicki, który był twórcą i nosicielem kultury średniowiecznej, przeszedł w wieku XV bardzo ciężki kryzys: rozmach i ideałowość, tak widoczne jeszcze w wieku XIII wygasły; poziom kleru (w szczególności zakonów) upadł niebywale: wielka schizma poderwała autorytet i możliwość kontroli Kościoła przez papieżstwo; teologia, podminowana przez ockhamizm, przestała być nauką żywą. b) Równocześnie załamał się system prawny panujący w średniowieczu – feudalizm: już wielkie miasta stanowiły w nim wyłom, a powstanie narodowych państw autokratycznych miało zupełnie zwichnąć całą strukturę polityczno-społeczną średniowiecza, wprowadzając ustrój całkowicie nowy. c) Równocześnie pojawiła się nauka nowożytna, która w bardzo krótkim czasie obaliła ustalone od wieków fizyko-astronomiczne poglądy. Otóż te poglądy wydawały się późnym scholastykom tak ściśle związane z filozofią i religią, że ich załamanie się pociągnęło w opinii bankructwo całego dorobku średniowiecznego i odwrócenie się ludzkości ku nowym prądom. d) Wreszcie nie mało przyczynił się do upadku myśli średniowiecznej jej własny stan końcowy, kiedy to pod wpływem ockhamizmu zawodowi filozofowie zajmowali się niemal wyłącznie logiką bardzo subtelną, ale obracającą się w próżni i podzieleni byli na ciasne sekciarskie szkoły”<sup>334</sup>.

Na tym tle zrozumiałe jest pojawienie się szerokiego nurtu zmian i postawy protestu przeciw średniowieczu. Ponadto ścisły sojusz kartezyjańskiej filozofii moralnej z naukami ścisłymi i „wzięcia w nawias” istnienia świata materialnego oraz Boga, zmianę pojęcia osoby jako rzeczy myślącej, a rzeczy materialnych jako zjawisk odniesionych do podmiotu, świadomego *ego*, były wyrazem nowożytnych poszukiwań. Wiadomo, że fizyka arystotelesowska przypisywała sferom niebieskim własne prawa, wydawało się, że

<sup>334</sup> J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Philed, Kraków 1993, s. 154-155.

człowiek i świat są w centrum. Fizyka zaś nowożytna dzięki I. Newtonowi (1643-1727), a wcześniej dzięki astronomowi M. Kopernikowi (1473-1543), przeniosła człowieka i ziemię ze środka wszechświata na peryferie, nie było odtąd w ogóle żadnych uprzywilejowanych miejsc, sfer, kierunków. Pojmowano odtąd wszechświat jako nieskończoną homogeniczną, geometryczną przestrzeń, gdzie wszędzie są ważne te same, dające się matematycznie sformułować prawa. W miejsce Arystotelesowskiego ujęcia bytów składających się z materii i formy, pojawił się pogląd reprezentowany również w starożytności, że wszystko złożone jest z atomów, z najmniejszych już niepodzielnych dalej cząstek. Ta fizyka cząsteczek odpowiadała budowie matematyki, którą również daje się zbudować z najmniejszych jednostek liczbowych. Podobnie idee naukowe przeniesiono na rozumienie społeczeństwa na sposób matematyczny jako połączenie pierwotnie wyizolowanych jednostek. Ludzkie poznanie było analizowane pod kątem jego najmniejszych części składowych (idei, danych zmysłowych, idei wrodzonych itp.). Podstawowym rozumieniem ruchu stała się teraz mechaniczna zmiana miejsca, dla której było ważne, że bez zewnętrznego wpływu ciało zachowuje prostoliniowy ruch (lub spoczynek), który jest mu w tym czasie przypisany (prawo ciężenia).

Starożytne przekonanie, że istnieje stopniowy rozwój ludzkiej kultury i cywilizacji, przerodziło się w powszechną wiarę w postęp, która była wyznacznikiem nowożytności. Coraz częściej dochodziło do technicznych i gospodarczych odkryć oraz przemian, które miały coraz większy wpływ na gospodarkę i były opracowywane pod kątem filozoficznym. Na podstawie tych osiągnięć wzrosła świadomość, że historię można kształtować samemu, a spojrzenie skierowane w przyszłość domagało się coraz to nowych wynalazków i odkryć. W miejsce zakotwiczenia w tradycji pojawiło się coraz bardziej oczekiwanie lepszej przyszłości. Niektórzy widzieli nawet spełnienie człowieka w wiecznej szczęśliwości w nieskończonym procesie postępu i rozwoju. W tym postępie widziany był decydujący środek do wyzwolenia człowieka jako uwolnienie od autorytetów przez wzrastające samookreślenie i demokratyzację oraz jako uwolnienie od przymusów przyrody poprzez przyrodoznawstwo. Człowiek powinien być tak wolny, jak to tylko jest możliwe i pomyślane, z drugiej strony jednak stał się on obiektem przyrodoznawstwa, które pojmuje wszystkie procesy jako ściśle zdeterminowane.

W dziedzinie wiary pytanie o osobistą pewność zbawienia stawało się coraz ważniejsze. Widać tę tendencję u reformatora Marcina Lutera (1483-1546) w poszukiwaniu łaskawego Boga, jak również u Ignacego Loyoli (1491-1556) czy Franciszka Salezego (1567-1622), którzy w swoich *Ćwiczeniach duchowych* czy *Filotei* (Wprowadzeniu do życia pobożnego) starali się dać odpowiedź na pytanie o osobiste powołanie do życia religijnego. W burzliwych czasach i stale zmieniających się poglądach teologicznych epoki nowożytnej rozwinęły się „systemy moralności”, które podawały konkretne rozwiązania lub stopnie pewności jawiących się doktryn. Dochodzi do mocniejszego zaakcentowania jednostki, gdzie człowiek staje wobec natury, niezależnie bada jej prawa, by móc się nią posługiwać. Średniowieczne, woluntarystyczne rozumienie boskiej wolności miało wpływ na człowieka. Boska wolność była w tradycji objęta celowością całego stworzenia, nakierowaną na Boga. W czasach nowożytnych wolność staje się kategorią podsta-

wową, stała się zasadniczym rozporządzaniem sobą samym, umożliwiającym zachowanie dystansu wobec wszystkiego, przynajmniej wewnątrz. Dodać należy, że ta nowa filozofia, która pojawia się od XVII wieku, nie jest już domeną duchownych, będących profesorami uniwersyteckimi, jak to było zazwyczaj w średniowieczu. Pojawiło się wielu indywidualnych badaczy, prywatnych uczonych, z którymi filozofowie podjęli żywą wymianę myśli.

### 5.3. Rozbicie jedności ducha i ciała człowieka, Kartezjańska nauka o afektach

W jaki sposób doszło do naruszenia dotychczasowej wizji jedności duszy i ciała człowieka, czyli do zburzenia fundamentalnej dla chrześcijaństwa antropologii arystotelesowsko-tomistycznej? Zdaniem Kartezjusza punktem wyjścia do zdobycia pewnego stanowiska naukowego jest radykalne wątplenie we wszystkie uformowane poglądy, które często okazywały się fałszywe: „Zakładam więc, że wszystko to, co widzę jest fałszem, wierzę, że nie istniało nigdy nic z tego, co mi kłamliwa pamięć przedstawia, nie posiadam wcale zmysłów. Ciało, kształt, rozciągłość, ruch i miejsce są chimerami”<sup>335</sup>. Aby pewnie postępować, Kartezjusz dopuścił jako prawdziwe tylko to, co okazało się niewątpliwie pewnym: „z tych dawnych mych poglądów usunę następnie wszystko to, co z przytoczonych powodów mogłoby zostać w najmniejszym choćby stopniu podważone, tak aby w końcu pozostało dokładnie to tylko, co jest pewne i niewzruszone”<sup>336</sup>. Jego zdaniem metodyczne wątplenie, które jest możliwe dla człowieka na gruncie jego wolności, nie jest dowolnością, lecz uzasadnionym i przez to racjonalnym procesem. Samopewność ducha oraz wolność to dwa kluczowe pojęcia filozofii kartezjańskiej.

Gdzie znajduje się pewny i niezachwiany punkt – przy tym założeniu, że wszystko, w co się do tej pory wierzyło, jest fałszywe – który może być fundamentem prawdziwej wiedzy? Nawet jeśli mógłbym we wszystkim błędzić lub być wprowadzanym w błąd, to ja sam jestem tym, który jest wprowadzany w błąd, nawet jeśli działa tu tak potężny zwozdziel: „I niechajże mnie ludzie, ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem”<sup>337</sup>. Z tego wynika, że zdanie: „Ja jestem, ja istnieję” (*ego sum, ego existo*) jest w sposób konieczny prawdziwe, jak długo jest pomyślane albo wypowiedziane<sup>338</sup>.

Przemyślenie to znalazło się w podobnym brzmieniu już u Augustyna, który sprzeciwiał się wobec sceptyków: *si enim fallor, sum* (bo jeśli błędzę lub jestem wprowadzany w błąd, to jestem). Jednak Augustyn nie rozwinął jeszcze z tej myśli, tak jak Kartezjusz, wszystkich konsekwencji.

<sup>335</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, ANTYK, Kęty 2001, s. 48.

<sup>336</sup> Tamże, s. 49.

<sup>337</sup> Tamże.

<sup>338</sup> Tamże.

W *Rozprawie o metodzie*<sup>339</sup> i w *Zasadach filozofii*<sup>340</sup> Kartezjusz używa słynnego sformułowania: „myślę, więc jestem” (*ego cogito, ergo sum*), które wyraża, że każdy akt myślenia zawiera w sobie pewność własnego istnienia: „Jednak zaraz potem zwróciłem uwagę, iż wtedy gdy postanowiłem przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, konieczne jest, abym ja, który to myślę był czymś; i spostrzegłszy, iż ta prawda: myślę więc jestem, jest tak mocna i pewna, że wszystkie najbardziej skrajne przypuszczenia sceptyków nie są zdolne jej obalić, uznałem, że mogę ją przyjąć bez obawy za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem”<sup>341</sup>. Chodzi tutaj nie o formalne wnioskowanie od ogólnej zasady, że myślenie zakłada podmiot, do pojedynczego przypadku, lecz o bezpośredni wgląd, w którym współodkrywana jest powszechna zasada.

Po wykazaniu istnienia mnie samego, należy wyjaśnić pytanie o naturę tego *cogito*. Określenie mojej natury nie może dokonać się przez przestarzałe definicje, lecz musi wywodzić się, zdaniem Kartezjusza, z tego, co zostało rozpoznane jako niewątpliwie pewne: „Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe, jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazy o nieznanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą, lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą”<sup>342</sup>. Następnie, chcąc wyjaśnić bliżej pojęcie *res cogitans* „rzeczy myślącej”, Descartes wyrównuje różnice znaczeniowe między duchem, rozsądkiem i rozumem, i czyni te wyrażenia synonimami, z których wszystkie oznaczają to samo – *res cogitans*, rzecz myśląca.

Widzimy więc, że istota człowieka, ukazująca się w bezpośredniej samopewności świadomości jako prawdziwa, polega na tym, by być *res cogitans*. Co to bliżej oznacza? „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”<sup>343</sup>.

Poprzez pojęcie *cogitatio* są więc rozumiane wszelkie możliwe treści świadomości, ale tylko, o ile należą one do „mojej” świadomości. Kartezjusz poszerzył treści poznawcze świadomości o akty woli i afekty. Jednakże dla Kartezjusza *cogitare* obejmuje wprawdzie w szerszym sensie wszystkie dane świadomości, jednak w sensie ścisłym *res cogitans* obejmuje tylko te zdolności, które tworzą „moją” teoretyczną i praktyczną samoświadomość, innymi słowy, moje samopoznanie i moje samostanowienie. Są to dokładnie elementy, które tradycyjnie były określane jako rozumowe poznanie i wolne chcenie. Istota ludzkiego ducha polega tylko na tym, co tworzy samoświadomość i co odpowiada klasycznemu pojęciu ducha: intelekt i wolna wola. W szerszym sensie do ducha należy

<sup>339</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, ANTYK, Kęty 2002, s. 32.

<sup>340</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, ANTYK, Kęty 2001, s. 7-13.

<sup>341</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 32.

<sup>342</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>343</sup> Tamże, s. 51.



jednak świadomość wraz ze zdolnościami, które nie tylko w samym duchu mają swoje źródło, lecz zawdzięczają sobie jedności ducha i ciała: *imaginatio* (zmysłowe przedstawienie) i *sentire* (odczuwanie).

Dla naszych rozważań ważne będzie przypomnienie czterech zasad stanowiących „moralność tymczasową”. Zdaniem Descartes’a podczas rewizji wszelkich teoretycznych przekonań trzeba jednak trzymać się jakichś reguł dla życia praktycznego. Streszcza je na początku trzeciego rozdziału *Rozprawy o metodzie* w „moralności tymczasowej” (*morale par provision*): „Zanim się zacznie przebudowywać dom, w którym się mieszka, nie dość jest zburzyć go tylko i zgromadzić zapas materiałów oraz umówić architektów lub też ćwiczyć się samemu w architekturze, a poza tym nakreślić starannie plan; trzeba także postarać się o jakiś dom, gdzie by można zamieszkać wygodnie w czasie, kiedy się będzie pracować nad tamtym. Dlatego też, abym nie pozostał niezdecydowany w moich czynach w czasie, kiedy rozum skłaniał mnie będzie do niezdecydowania w moich sądach i abym mógł podczas tego żyć najszczęśliwiej jak zdołam, stworzyłem sobie moralność tymczasową, składającą się jedynie z trzech lub czterech zasad, którymi się chętnie z wami podzielę”<sup>344</sup>.

Pierwsza maksyma przedstawia punkt wyjścia i odgranicza obszar zachowania, który należy uregulować. Kartezjusz chce najpierw respektować prawa i obyczaje swojej ojczyzny i swojej religii. Co się tyczy pozostałego zachowania, mają obowiązywać następujące reguły: Kartezjusz chce urządzić swoje życie według zrównoważonych poglądów rozumnych ludzi ze swojego otoczenia, ponieważ w ten sposób przybliży się on najbardziej, z największym prawdopodobieństwem do tego, co właściwe.

Druga maksyma domaga się zdecydowania w konkretnej sytuacji. W przypadkach wątpliwych powinno się postępować prostoprosto dalej w raz obranym kierunku, tak jak błądzący w lesie muszą w każdym razie iść prosto przed siebie, ażeby móc wydostać się z lasu. W przypadku różnych możliwości należy wybrać to, co bardziej prawdopodobne, a przy tym samym prawdopodobieństwie jedną z możliwości i pozostać przy tym, jak gdyby chodziło tutaj o pewną prawdę.

Maksyma trzecia jest zainspirowana przez myśl stoicką i wymaga bardziej zwycięstwa nad samym sobą oraz zmiany własnych pragnień, niż zmiany porządku świata. Jedynym, co w pełni znajduje się w naszej mocy, jest nasze myślenie. Wola dąży jednak do tego, co rozsądek przedstawi jej jako możliwe. Nie powinno się dlatego dążyć do niczego, co nie jest osiągalne, lecz ograniczyć się ze swoimi pragnieniami do tego, co możliwe, jeśli chce się żyć szczęśliwie.

A czwarta maksyma zawiera uzasadnienie i usprawiedliwienie trzech poprzednich maksym. Kartezjusz mówi o tym, że przebrnął przez różne ludzkie zajęcia, by wybrać z tego najlepsze. Doprowadziło go to do tego, by poświęcić swoje życie kulturowaniu rozumu i postępu w poznawaniu prawdy według przypisanej metody.

Moralność tymczasowa była czysto formalna i dawała metodyczne reguły, jak jednostka powinna się zachowywać, gdy nie posiada wiedzy pewnej. Kartezjusz połączył dwa motywy, które można znaleźć już w starożytności, zwłaszcza u Arystotelesa: cel

<sup>344</sup>R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 26.

moralności – prowadzenie człowieka ku szczęśliwemu życiu i pierwszeństwo życia poświęconego poznaniu teoretycznemu przed innymi formami życia. Motywy te łączą się z ideałem samowystarczalności, który jest typowy dla sytuacji przełomowej i można go odnaleźć już w filozofii hellenizmu. Reprezentowana w tym kontekście teza, że jesteśmy całkowicie panami naszych myśli, może jednak być z pewnością opatrzona znakiem zapytania.

Kartezjusz zauważył na początku piątej *Medytacji*, że istnienie Boga i mojego własnego ducha zostało wykazane. Bóg, duch i materia są trzema rodzajami substancji: „Przez *substancję* niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia. A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg. Poznajemy zaś, że wszystkie inne nie mogą istnieć inaczej jak tylko za sprawą udziału Boga. Dlatego nazwa „substancja” nie przysługuje Bogu i im *jednoznacznie*, jak się zwykło mówić w szkołach, tzn., że nie można wyraźnie pojąć znaczenia tej nazwy, które by było wspólne dla Boga i dla stworzeń. Tym wspólnym pojęciem można natomiast objąć substancję cielesną i umysł, czyli substancję myślącą, stworzoną, bo są to rzeczy, które do swego istnienia potrzebują wyłącznie tylko udziału Boga”<sup>345</sup>.

Substancja w *Zasadach* jest zdefiniowana jako „rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia”, co we właściwym sensie odnosi się tylko do Boga, ponieważ wszystko inne może istnieć wraz z istnieniem Boga, tak że pojęcie substancji przypisywane jest Bogu i rzeczom skończonym w sposób analogiczny. Obok substancji myślącej istnieje w dziedzinie tego, co stworzone to, co materialne, którego istotę Kartezjusz dostrzega w przestrzennej rozciągłości (*res extenso*), do której zaliczają się także postać i ruch. Ponieważ to pozwala się ująć tylko matematycznie (geometrycznie) w sposób jasny i wyraźny i dlatego jest prawdziwe.

W szóstej i ostatniej ze swoich *Medytacji* Kartezjusz udowadnia istnienie tego, co materialne, analizując w tym celu dwa sposoby postrzegania, które wydają się mieć coś do czynienia z ciałem: wyobrażanie (*imaginari*) i zmysłowe odczuwanie (*sentire*): „Ponadto znajduję w sobie zdolności do pewnych szczególnych odmian myślenia: na przykład zdolność wyobrażania i odczuwania, bez których mogę pojmować siebie całego jasno i wyraźnie, ale nie mogę na odwrót pojmować ich bez siebie, to jest bez substancji rozumnej, w której tkwią”<sup>346</sup>. Kartezjusz rozumiał jedno i drugie na sposób *cogitare*, nie zalicza tego jednak do istoty *res cogitans*. Różnicę pomiędzy czystym myśleniem i wyobrażeniem wyjaśnia na przykładzie tysiąckąta, który można wprawdzie precyzyjnie pomyśleć i wyliczyć, nie można go sobie jednak ściśle wyobrazić. „Kiedy jednak chcę myśleć o tysiącoboku, to wprawdzie pojmuję równie dobrze, że jest to figura zbudowana z tysiąca kątów, jak pojmuję, że trójkąt jest figurą zbudowaną z trzech boków, lecz nie mogę w ten sam sposób owego tysiąca kątów sobie wyobrazić, czyli widzieć ich tak, jak gdyby były obecne”<sup>347</sup>. Ponieważ mój duch zachowałby także bez wyobraźni (*imaginatio*) swoją

<sup>345</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 32-33.

<sup>346</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>347</sup> Tamże, s. 89.

tożsamość, wydaje się, że ten sposób poznania zależy bardziej od własnego ciała, którym duch posługuje się jako środkiem, podczas gdy w czystym myśleniu skierowuje się sam na siebie. To czyni istnienie ciała jednak tylko prawdopodobnym, nie pewnym.

Kartezjusz reprezentuje tezę, że ciało i dusza różnią się od siebie co do istoty. Cechy istotne ducha i ciała nie tylko jasno i wyraźnie są od siebie niezależne, lecz wzajemnie przeciwstawne i dlatego nie do pogodzenia ze sobą. Ponieważ jednak po udowodnieniu istnienia Boga prawdziwe jest jasne i wyraźne poznanie, to wynika z tego różnorodność istoty ducha i ciała. Oznacza to dalej, że przynajmniej Bóg może sprawić, że oba istnieją niezależnie od siebie. Innymi słowy: ciało i duch mogą być pojmowane niezależnie od siebie w swojej istocie, dlatego jest dla nich możliwe metafizycznie, to znaczy przynajmniej poprzez moc Boga, istnienie niezależnie od siebie. Wraz z możliwością oddzielnego istnienia ducha dane są filozoficzne założenia dla nieśmiertelności duszy, dla której jednak Kartezjusz nie dostarcza dowodu. Moja właściwa istota może istnieć tylko w jednej z tych dwóch różnych substancji, a to może być tylko owa, którą pojmuję bez wątplenia: duch. Poprzez to Kartezjusz wprowadził faktycznie rozróżnienie, które w przyszłości będzie miało znaczenie. Istota *cogito* polega na tym, że wiemy teraz definitywnie, że jesteśmy duchem. Jako człowiek natomiast jestem jednością złożoną z ducha i ciała.

Inteligentna dusza nie kończy się na tym, by być formą jej ciała, lecz z powodu swojej duchowości posiada metafizyczną możliwość samodzielnego myślenia. Na miejscu duszy rozumianej jako zasady życia znalazł się u Kartezjusza duch świadomy samego siebie. Funkcje życia, a nawet wszystkie z przyzwyczajenia bądź z jakiegoś innego powodu zautomatyzowane działania zostają przypisane ciału interpretowanemu mechanicznie: „Wydaje mi się, że trzeba przede wszystkim zaznaczyć, iż zarówno w ciałach bezrozumnych zwierząt, jak i w naszych nie mogą się dokonywać żadne ruchy, jeśli im nie przysługują wszystkie w ogóle narządy, czyli instrumenty, przy pomocy których te same [ruchy] mogłyby się też dokonywać w maszynie”<sup>348</sup>.

Ciało, jak i duch są dla siebie kompletnymi substancjami, których jedność u człowieka przedstawia czysto faktyczne złożenie. „Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak, że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd., jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia, powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała”<sup>349</sup>.

Wydaje się więc, że fałszywe jest twierdzenie, że Kartezjusz reprezentuje rozdział duszy i ciała. On nie twierdzi, że ciało i dusza są od siebie oddzielone, lecz że są z sobą

<sup>348</sup> Tamże, s. 198-199.

<sup>349</sup> Tamże, s. 95-96.

połączone, ale różne co do istoty. Nasze ciało jest – w przeciwieństwie do ducha – podzielne: „Otóż spostrzegam tu przede wszystkim, że jest wielka różnica między umysłem a ciałem, polegająca na tym, że ciało z natury swojej jest zawsze podzielne, umysł zaś całkowicie niepodzielny; bo rzeczywiście, gdy się zastanawiam nad nią, czyli nad sobą samym, o ile jestem rzeczą tylko myślącą, nie mogę rozróżnić w sobie żadnych części, lecz pojmuję, że jestem czymś najzupełniej jednym i całym”<sup>350</sup>. Informacje muszą więc poprzez ciało być dalej prowadzone do mózgu, który jako jedyny może bezpośrednio wpływać na ducha. Kiedy więc ten sam ruch spowodowany w innych miejscach dociera do mózgu, to duch może tego nie rozróżniać. Jest to jednak sensowne, że duch tak interpretuje docierające do mózgu ruchy – jak to najczęściej bywa – prawidłowe i celowe, nawet jeśli powstające przy tym błędy są nie do uniknięcia. Fizjologicznie wyobraża sobie Kartezjusz to wzajemne oddziaływanie między ciałem i duszą tak, że szyszynka (*conarium, glande pinéale, Epiphyse*) służy w mózgu jako miejsce, w którym odbywa się łączność pomiędzy duchem i „siłami żywotnymi” (*spiritus animales*), która impulsy życia przekazuje dalej po torach nerwowych. Tak oto duch może wpływać poprzez ten gruczoł na kierunek ruchu sił żywotnych i w ten sposób powodować ruchy cielesne. Odwrotnie siły żywotne oddziałują poprzez szyszynkę na ducha i powodują przedstawięcia, odczucia i afekty<sup>351</sup>: „Przyjmujemy tu więc, że dusza ma swoją główną siedzibę w małym gruczole, znajdującym się w środku mózgu, skąd promieniuje na całe ciało za pośrednictwem tchnień życiowych, nerwów, a nawet krwi, która przejmując wrażenia tchnień, może je przez tętnice zanieść do wszystkich organów. Przypominamy także to, co powiedzieliśmy powyżej o maszynie naszego ciała, a mianowicie, że cienkie nitki naszych nerwów tak są rozdzielone po wszystkich jego częściach, że podczas różnych ruchów, wywołanych przez przedmioty zmysłowe, działają w rozmaity sposób na pory mózgu. Toteż znajdujące się tam tchnienia życiowe wchodzą rozmaicie do mięśni i dzięki temu mogą poruszać członki na wszelkie możliwe sposoby. Również wszelkie inne przyczyny, poruszające w różny sposób tchnienia życiowe, mogą je wprowadzić do różnych mięśni. Dodać tu należy, iż mały gruczoł, będący główną siedzibą duszy, jest tak umieszczony pomiędzy jamami zawierającymi owe tchnienia, że mogą go one poruszyć na tyle różnych sposobów, ile jest różnych cech zmysłowych w przedmiotach. Wyrostek ten może zatem w różny sposób poruszyć także duszą, która ma taką naturę, że przyjmu-

<sup>350</sup> Tamże, s. 99.

<sup>351</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 42-44: „O tym, iż dusza wykonuje bezpośrednio swoje funkcje w tym gruczole, a nie gdzie indziej w ciele, przekonuje mnie to, że wszystkie inne części naszego mózgu są podwójne, podobnie jak nasze oczy, ręce, uszy i wszelkie wreszcie narządy naszych zmysłów zewnętrznych; ponieważ zaś o jakiejś rzeczy w tym samym czasie mamy jedną tylko i prostą myśl, musi przeto istnieć jakieś miejsce, gdzie podwójne obrazy wzrokowe lub inne podwójne wrażenia jakiegos pojedynczego przedmiotu, pochodzące od podwójnych narządów innych zmysłów, mogłyby się połączyć w jedno, zanim podążą do duszy, aby jej nie przedstawiały dwóch przedmiotów zamiast jednego. Można więc łatwo zrozumieć, że owe obrazy lub inne wrażenia łączą się w tym gruczole za pośrednictwem tchnień życiowych, które wypełniają jamy mózgu, i nie ma żadnego innego miejsca w ciele, gdzie mogłyby one się tak łatwo zjednoczyć, jak w tym właśnie gruczole”. Por. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, PWN, Warszawa 1995, s. 20-42; Por. R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przekł. A. Bednarczyk, Warszawa 1989. Na ten temat zob. też *List do Meyssoniera* z 29 stycznia 1640 r., tłum. E. Wende, [w:] F. Alquié: *Kartezjusz*, przekł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 243.

je tyle różnych wrażeń, tzn. tyle ma różnych spostrzeżeń, ile różnych ruchów zachodzi w owym gruczole. Wreszcie i maszyna ciała tak jest urządzona, że sam ruch tego gruczolu, wywołany przez duszę lub jakąkolwiek inną przyczynę, pcha technienia życiowe, które ją otaczają, ku porom mózgu, skąd nerwy prowadzą je do mięśni, dzięki czemu następuje ruch członków”<sup>352</sup>.

Ponieważ jest to proces przyczynowy, czyste myślenie nie może być przez niego dotknięte i dzieje się według Kartezjusza całkowicie niezależnie od ciała. Ta niezależność od ciała ma ważność tylko dla czysto duchowych czynności, jak myślenie pojęciowe i wolne chcenie.

Kartezjusz reprezentuje pogląd, że wszelkie postrzeganie, czucie, odbieranie i obrazowe przedstawienie pochodzi z połączenia ciała i ducha. Przyznaje on w swojej filozofii ludzkim uczuciom ważne miejsce. Nasza dusza nie miałaby powodu, żeby pozostawać w połączeniu z ciałem przez jedną jedyną chwilę, jeśli nie mogłaby w ten sposób odczuwać przyjemnych i pożytecznych poruszeń uczuciowych, w których tkwi cała przyjemność naszego życia. Powstanie afektów i obchodzenie się z nimi nie jest procesem, który rozgrywa się pomiędzy różnymi obszarami duszy, lecz interakcją między duchem i ciałem. „Namiętności duszy”, jak Kartezjusz nazywa afekty bądź namiętności, są działaniami ciała, to znaczy sił żywotnych. Oprócz tego Kartezjusz wymienia także czysto duchowe afekty, które nazywa emocjami. Wszystkie afekty dają się sprowadzić do sześciu podstawowych afektów: podziw, miłość, nienawiść, pożądanie, radość i smutek<sup>353</sup>.

Kartezjusz stwierdził interakcję pomiędzy duchem i ciałem, nie mógł jej jednak rzeczywiście wyjaśnić. Z jednej strony ciało i duch były tak różne, że ich jedność, a tym samym przejście od jednego do drugiego nie było pojmowalne, z drugiej strony Kartezjusz uważał sumę wszystkich ruchów za pewną stałą i należało się pytać, czy wpływ na ruchy poza materią dał się jeszcze bezsprzecznie pomyśleć. Było to konsekwentne tylko wtedy, kiedy zwolennicy filozofii Kartezjańskiej próbowali tak rozwiązać tę problematykę, iż coraz bardziej odchodzili od przyjmowania realnego wpływu duszy na ciało i odwrotnie, a zamiast tego określili Boga jako jedną prawdziwą przyczynę zgodności procesu cielesnego i duchowego. Nie był to całkowicie nowy model myślenia. Scholastyka wyjaśniała zarówno stworzenie ludzkiej duszy, jak też wlanie łaski przy udzielaniu sakramentów w ten sposób, że Bóg tutaj przy okazji określonego ludzkiego działania powoduje coś, czego prawdziwą przyczyną jest On sam.

#### **5.4. Zmiana pojęcia wielkoduszności i pokory w traktacie „Namiętności duszy” i innych dziełach Kartezjusza**

Należy obecnie przejść do centralnego, w tej części, punktu naszych rozważań i zastanowić się, jak R. Descartes pojmował klasyczną teorię cnót wielkoduszności i pokory. Jak już wspominałem we wstępie do rozdziału, Kartezjańska zmiana dotychczasowej terminologii

<sup>352</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 43.

<sup>353</sup> Tamże, s. 52-89.

odnośnie do obu cnót pociągnęła za sobą głębszą transformację treści. Po pierwsze, w drugiej, a przede wszystkim w trzeciej części *Traktatu o namiętnościach*, Kartezjusz używa słowa „szlachetność” (*generositas, générosité*), zamiast tradycyjnego słowa „wielkodusznosc” (*magnanimitas, magnanimitè*), na określenie cnoty i uczucia charakteryzujących ludzi, którzy „są naturalnie skłonni do czynienia rzeczy wielkich”<sup>354</sup>. Zmiana treści wyrażała się w tym, że zamiast zdefiniować szlachetność przez relację do największego z dóbr: **wielkiej czci** – jak tradycyjnie określano cnotę wielkodusznosci – zdefiniował ją przez odniesienie do **wolności wolnej woli**. Pisał: „Otóż sądzę, że prawdziwa szlachetność (wielkodusznosc – przyp. autora), która sprawia, że człowiek ceni się tak wysoko, jak do tego jest uprawniony, polega na tym jedynie, że z jednej strony jest świadom, iż nic do niego nie należy rzeczywiście oprócz owego swobodnego rozporządzania swoją wolą oraz że pochwała lub nagana powinna go spotkać wyłącznie za dobre lub złe jej używanie; z drugiej zaś strony na tym, że czuje on w sobie mocne i niezmienne postanowienie czynienia dobrego z niej użytku, tzn. że nigdy nie zabraknie mu chęci do przedsięwzięcia i spełnienia wszystkiego, co uzna za najlepsze”<sup>355</sup>. Ta wolność woli „czyni nas w pewnej mierze podobnymi do Boga, czyniąc nas panami samych siebie, chyba że prawa nam udzielone tracimy z powodu lenistwa”<sup>356</sup>. Szlachetność prowadzi do prawdziwej pokory, która zdaniem Kartezjusza: „polega na tym jedynie, iż dzięki zastanowieniu się nad słabością naszej natury i nad błędami kiedyś może przez nas popełnionymi lub tymi, które zdolni jesteśmy popełnić, a które nie są mniejsze od tych, jakie inni mogą popełnić, nie stawiamy się wyżej od nikogo i uważamy, że inni mając tak samo wolną wolę jak my, mogą z niej równie dobry zrobić użytek”<sup>357</sup>.

Następnie Kartezjusz postawił pytanie, jakie są cechy owej szlachetności oraz jak pomocna jest ona jako środek zaradczy przeciwko porywom namiętności? I odpowiedział, że „ludzie o takiej szlachetności są naturalnie skłonni do czynienia rzeczy wielkich, w każdym razie do nieprzedsiębrania niczego, do czego nie czują się zdolni. A ponieważ niczego wyżej nie cenią nad to, by czynić dobrze innym ludziom i lekceważyć z tego powodu własny interes, przeto są oni zawsze bardzo uprzejmi, uczynni i usłużni względem każdego. Przy tym są oni zupełnie panami swoich namiętności, zwłaszcza pożądań, zazdrości i zawiści, ponieważ to wszystko, czego osiągnięcie nie od nich zależy, uważają za niezbyt godne pożądania; oraz nienawiści do ludzi, ponieważ wszystkich poważają; bojaźni, ponieważ zaufanie do swej cnotliwości dodaje im odwagi; gniewu wreszcie, ponieważ bardzo mało cenią wszelkie rzeczy, które od innych zależą i dlatego nigdy nie dają swoim nieprzyjaciołom tyle korzyści, by ci przyznali, że są przez nich skrzywdzeni”<sup>358</sup>. Przeciwnością szlachetności jest pycha ludzi, „którzy usiłują poniżyć wszystkich in-

<sup>354</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 53: „szlachetność” jest wymieniona w drugiej części traktatu pt.: *O liczbie i porządku uczuć oraz wyjaśnienie sześciu uczuć pierwotnych* (art. LIV), a szczegółowo opracowana w części trzeciej, s. 91-95, pt. *O uczuciach poszczególnych* (art. CLIII-CLXI).

<sup>355</sup> Tamże, art. CLIII.

<sup>356</sup> Tamże, art. CLII.

<sup>357</sup> Tamże, art. CLV.

<sup>358</sup> Tamże, art. CLVI.

nych ludzi; będąc zaś niewolnikami swych żądz, mają duszę nieustannie miotaną przez nienawiść, zazdrość lub gniew”<sup>359</sup>.

Wydaje się na podstawie powyższych stwierdzeń, że podstawowym zadaniem kartezjańskiego ducha jest osiągnięcie rozumnego panowania nad namiętnościami. Jednakże Kartezjusz nie reprezentuje stoickiego ideału życia bez namiętności, ponieważ pisze on, że bez afektów połączenie duszy i ciała straciłoby swoją podnieć i sens: „Należy bowiem zauważyć, że głównym skutkiem wszelkich namiętności u ludzi jest to, iż pobudzają one i skłaniają duszę, by chciała rzeczy, do których one przysposabiają ciało; toteż uczucie strachu wywołuje w niej chęć do ucieczki, uczucie śmiałości chęć do walki itd.”<sup>360</sup>. Jaka jest więc władza duszy nad ciałem? Zdaniem René Descartes’a „wola jest z natury swojej tak dalece wolna, iż nie może nigdy być zmuszona; dlatego z dwóch rodzajów myśli, jakie rozróżniłem w duszy, z których jedno są jej działaniami, tzn. jej chęciami, drugie zaś jej doznaniem w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, obejmującym wszelkie rodzaje spostrzeżeń, pierwsze są bezwzględnie w jej mocy i mogą pośrednio tylko być zmienione przez ciało; przeciwnie, te ostatnie zależą bezwzględnie od działań, które je wywołują i mogą tylko pośrednio być zmienione przez duszę, chyba że ona sama jest ich przyczyną. Wszelkie zaś działanie duszy polega na tym, że już przez to samo, że ona chce czegoś, sprawia, iż mały gruczoł, z którym jest ściśle złączona, porusza się w sposób odpowiedni, by wywołać skutek, odpowiadający owej woli”<sup>361</sup>. Działanie woli nie może wprawdzie bezpośrednio wywołać lub stłumić namiętności, lecz może to uczynić pośrednio poprzez przedstawienie sobie rzeczy związanych z namiętnościami w taki sposób, że raczej, przedmioty i przykłady wykazują duszy w miarę szybko, jak zmienić lub pokroić namiętności. Wzmacnia niejako lub hamuje ruch tchnień życiowych w gruczole szyszynki. Interakcje zachodzące pomiędzy popędami naturalnymi a wolą polegają, zdaniem Kartezjusza, „jedynie na przeciwieństwie, jakie zachodzi pomiędzy ruchami, które w gruczole usiłują wywołać równocześnie ciało przy pomocy swych tchnień życiowych i dusza przy pomocy swej woli. W nas bowiem istnieje tylko jedna dusza, a dusza ta nie posiada w sobie żadnych różnych części; ta sama, która jest zmysłowa, jest także rozumna; wszystkie zaś popędy są chęciami. Błąd, jaki się popełnia, każąc jej grać dwie różne osoby, zwykle przeciwne sobie, pochodzi stąd jedynie, że nie odróżnia się należycie jej funkcji od funkcji ciała, któremu wyłącznie należy przypisać to wszystko, cokolwiek można w nas wyróżnić jako sprzeciwiające naszemu rozumowi. Tak więc nie ma tu żadnej innej walki oprócz tej tylko, mały gruczoł, znajdujący się w środku mózgu, może być pchnięty w jedną stronę przez duszę, w drugą zaś przez tchnienia życiowe, które są jedynie ciałami. To jak powyżej powiedziałem, zdarza się często, że te dwa impulsy są przeciwne – silniejszy udaremnia działanie drugiego. Można zatem odróżnić dwa rodzaje ruchów, wywołanych przez tchnienia życiowe w gruczole: jedne przedstawiają duszy przedmioty, które pobudzają zmysły, czyli wrażenia, powstające w mózgu i te nie wpływają wcale na jej wolę; drugie zaś wpływają, te mianowicie, które budzą namię-

<sup>359</sup> Tamże, art. CLVIII. O wadzie pychy traktuje cały artykuł CLVII.

<sup>360</sup> Tamże, art. XL.

<sup>361</sup> Tamże, art. XLI.

ności, czyli ruchy ciała im towarzyszące. Otóż, co się tyczy pierwszych, to hamują one wprawdzie często działania duszy albo też są przez nie hamowane; mimo to jednak nie można tu zauważyć żadnej walki, ponieważ nie są one sobie bezpośrednio przeciwne. Jedyne pomiędzy ruchami drugiego rodzaju a przeciwstawiającą się im wolą walka ta daje się dostrzec, na przykład pomiędzy siłą, z jaką duchy pchają gruczoł, by wywołać w duszy pragnienie jakiejś rzeczy, a siłą, z jaką dusza go odpycha, chcąc uniknięcia owej rzeczy; walka ta zaś przejawia się głównie dlatego, że wola, nie posiadając mocy do wywołania bezpośrednio namiętności, zmuszona jest, jak to już powiedziałem, uciec się do roztropności i rozważyć kolejno różne rzeczy; jeśli zaś się zdarzy, że jedna z nich zdoła na chwilę zmienić bieg tchnień życiowych, to myśl następna może już tej mocy nie posiadać i tchnienia życiowe podejmują natychmiast dawny swój bieg, ponieważ nie zmienił się poprzedni stan w nerwach, w sercu i we krwi; wskutek tego dusza czuje się prawie równocześnie pobudzona do pożądania i unikania jednej i tej samej rzeczy. I stąd właśnie zaczęto przyjmować w niej dwie zwalczające się władze. Niemniej, pewną walkę można dostrzec także dzięki temu, że często ta sama przyczyna wywołuje w duszy jakąś namiętność, a w ciele pewne ruchy, do których dusza wcale się nie przyczynia i które powstrzymuje lub próbuje powstrzymać, skoro je tylko zauważy; doświadcza się tego, gdy to, co budzi strach, sprawia również, że tchnienia życiowe wchodzą do mięśni służących do poruszania nóg w celu ucieczki i gdy wola, by być dzielnym, powstrzymuje je<sup>362</sup>.

Jak już wspomniano wcześniej, Kartezjusz wyróżnił w traktacie o *Namiętności duszy* sześć namiętności pierwotnych, które stanowią niejako rodzaje. Pierwszą z nich jest podziw, w skład którego wchodzi dwa gatunki namiętności – poważanie i lekceważenie: „Gdy pierwsze spotkanie się z jakimś przedmiotem jest niespodziewane, gdy sądzimy, że jest on czymś nowym lub bardzo różnym od tego, czegośmy dotychczas poznali, lub od tego, czegośmy oczekiwali, wówczas wywołuje on w nas podziw i zdziwienie”<sup>363</sup>. Z tą pierwotną namiętnością podziwu łączą się poważanie i lekceważenie, jako gatunki podziwu, zależnie od tego, czy podziwiamy wielkość, czy małość przedmiotu: „I tak możemy także siebie samych poważać lub sobą pogardzać; stąd pochodzą namiętności, a następnie nawyki wspaniałomyślności (szlachetności) lub pychy i pokory, lub podłości”<sup>364</sup>. Według Kartezjusza namiętność poważania „jest skłonnością duszy do przedstawiania sobie wartości rzeczy poważanej; skłonność tę zaś wywołuje szczególnie ruch tchnień życiowych, które w ten sposób są prowadzone w mózgu, że wzmacniają wrażenia, służące do tego celu. Przeciwnie, namiętność lekceważenia jest skłonnością duszy do rozważania pospolitości lub małości tego, co się lekceważy, spowodowaną przez ruch tchnień życiowych, które wzmacniają wyobrażenie owej małości”<sup>365</sup>. Poważanie dotyczy właściwie wielkości, zwłaszcza wielkości samego siebie<sup>366</sup> i jest zależne od umiejętności posługiwania się wolnością.

<sup>362</sup> Tamże, art. XLVII.

<sup>363</sup> Tamże, art. LIII.

<sup>364</sup> Tamże, art. LIV.

<sup>365</sup> Tamże, art. CXLIX.

<sup>366</sup> Tamże, art. CL i CLI.



Autor *Namiętności duszy* twierdzi, że „ponieważ jednym z głównych warunków mądrości jest wiedza jak i dlaczego każdy powinien siebie szanować lub lekceważyć, przeto będę starał się tu wypowiedzieć swoje zdanie. Dostrzegam w nas jedno tylko, co by mogło stanowić wystarczający powód do szanowania siebie samych, a mianowicie posługiwanie się wolną wolą i panowanie nad własnymi żądzami. Albowiem słusznie doznawać pochwały lub nagany możemy jedynie z powodu czynności zależnych od owej wolnej woli; ona też czyni nas w pewnej mierze podobnymi do Boga, czyniąc nas panami siebie samych, chyba że prawa nam udzielone tracimy z powodu lenistwa”<sup>367</sup>.

Tak więc pośród namiętności szczegółowych (nawyków) w *etyce tymczasowej* Kartezjusza jednym z fundamentalnych celów człowieka cnotliwego jest osiągnięcie szlachetności, *générosité* (wielkoduszność – przyp. autora), która dla Kartezjusza charakteryzuje człowieka świadomego godności swojej wolności<sup>368</sup>. Podstawa naszego szacunku dla samych siebie, z którego dopiero może pochodzić szlachetna postawa wobec innych, tkwi w naszej wolności, która znajduje się w bezpośrednim związku z cnotą. Godność każdego człowieka polega według Kartezjusza na jego wolności, która służy jedynie temu, by czynić dobro. Jeśli jesteśmy na to mocno zdecydowani, jesteśmy też uprawnieni do naszego poczucia własnej godności. Wolność jest wyłączną własnością każdego człowieka i może on być z niej dumny. W sensie trzeciej maksymy prowizorycznej moralności Kartezjusz wskazuje na to, że nie posiadamy niczego oprócz wolnego stanowienia o naszej woli i że jesteśmy odpowiedzialni tylko za użycie tejże woli.

Jako środki mające wzmocnić i utwierdzić w nas szlachetność, Kartezjusz na pierwszym miejscu wymienia uświadomienie niepowtarzalnego znaczenia wolności woli. Kartezjusz widzi dogłębnie, że szacunek innych ludzi możliwy jest tylko dla tego człowieka, który szanuje samego siebie, jednak nie z powodu własnych, szczególnych osiągnięć, lecz z powodu godności ugruntowanej w jego niedającej sobą dysponować wolności<sup>369</sup>. Ktoś, kto pamięta o niesprzedajności swojej godności, respektuje ją także u innych. Nadto jest on świadomy tego, że w porównaniu do wspólnej nam wszystkim wolności inne dobra

<sup>367</sup> Tamże, art. CLII.

<sup>368</sup> „Ci, którzy mają ową świadomość i owo samopoczucie, wiedzą dobrze, że każdy inny człowiek może je mieć również, ponieważ nic tu nie zależy od innych. Dlatego nie lekceważą oni nigdy nikogo; a chociaż często widzą, że inni popełniają błędy, które ukazują ich słabość, pomimo to skłonni są bardziej do ich usprawiedliwienia aniżeli potępienia i uważają, że popełniają je oni raczej z braku poznania, aniżeli z braku dobrej woli. I tak jak nie mają się wcale za niższych od tych, którzy posiadają bogactwa lub zaszczyty, czy nawet od tych, którzy więcej mają rozumu, wiedzy, urody lub którzy w ogóle ich przewyższają w jakiegokolwiek doskonałości, tak również nie stawiają siebie wcale wyżej od tych, których przewyższają, ponieważ wszystkie te rzeczy wydają się im mało istotne w porównaniu z dobrą wolą, z powodu której jedynie siebie szanują, a która, jak przypuszczają, istnieje lub przynajmniej może istnieć w każdym innym człowieku”. Tamże, art. CLIV.

<sup>369</sup> Warto tu przytoczyć cytowany już fragment: „Ludzie o takiej szlachetności są naturalnie skłonni do czynienia rzeczy wielkich, w każdym razie do nieprzedsięwzięcia niczego, do czego nie czują się zdatni. A ponieważ niczego wyżej nie cenią nad to, by czynić dobrze innym ludziom i lekceważyć z tego powodu własny interes, przeto są oni zawsze bardzo uprzejmi, uczynni i usłużni względem każdego. Przy tym są oni zupełnie panami swoich namiętności, zwłaszcza pożądań, zazdrości i zawiści, ponieważ to wszystko, czego osiągnięcie nie od nich zależy, uważają za niezbyt godne pożądania; oraz nienawiści do ludzi, ponieważ wszystkich poważają; bojaźni, ponieważ zaufanie do swej cnotliwości dodaje im odwagi; gniewu wreszcie, ponieważ bardzo mało cenią wszelkie rzeczy, które od innych zależą i dlatego nigdy nie dają swoim nieprzyjaciołom tyle korzyści, by ci przyznali, że są przez nich skrzywdzeni”. Tamże, art. CLVI.

są mniej lub więcej nieważne. Szlachetna odwaga chroni nas przed tym, by pochwałą, a przede wszystkim obrażaniem przez innych przeceniać i reagować na to niewłaściwie. Dalej Kartezjusz uważa, że szlachetne poczucie własnej godności skłania nas do tego, by wybaczając błędy innych i nie przypisywać im złej woli, niedostatecznemu poznaniu. Tak więc szlachetność oznacza nie tyle bezpośrednio dyspozycję do działania, ile „samą naturę sprawcy”. Kartezjusz wyznacza dwa źródła oceny: człowiek wie, że ma wolną dyspozycję swojej woli, i że wartość człowieka zależy ostatecznie od sposobu korzystania z wolnej woli; z drugiej strony, odczuwa on w głębi swojej istoty mocne i stałe postanowienie „dobrego użycia”, to znaczy, nie brakuje mu nigdy „woli do przedsięwzięcia i wykonania wszystkich tych rzeczy, które uważa, za najlepsze”<sup>370</sup>. Ta wolność czyni nas podobnymi do Boga, przez to pozwala nam być panami samych siebie, jednak to podobieństwo może ujawnić również naszą nikczemność, gubiąc nas w złym władaniu sobą.

Szlachetność prowadzi nas do „prawdziwej pokory”, którą Kartezjusz łączy z szcunkiem do innych. Z jednej strony polega ona na tym, że „dzięki zastanowieniu się nad słabością naszej natury i nad błędami kiedyś może przez nas popełnionymi lub tymi, które zdolni jesteśmy popełnić, a które nie są mniejsze od tych, jakie inni mogą popełnić, nie stawiamy się wyżej od nikogo i uważamy, że inni, mając tak samo wolną wolę jak my, mogą z niej równie dobry zrobić użytek”<sup>371</sup>.

Z drugiej strony, wiadomo że wszyscy ludzie mają wolną wolę, której mogą dobrze użyć, a od której zależy zasadniczo wartość człowieka (jego osobowość), „nie stawiając się wyżej od nikogo”<sup>372</sup> skłonni są do usprawiedliwiania błędów innych i uważają, że ludzie popełniają błędy raczej z braku poznania, aniżeli z braku dobrej woli<sup>373</sup>. Ludzie bowiem wedle Kartezjusza: „nie mają się wcale za niższych od tych, którzy posiadają bogactwa lub zaszczyty, czy nawet od tych, którzy więcej mają rozumu, wiedzy, urody lub którzy w ogóle ich przewyższają w jakiegokolwiek doskonałości, tak również nie stawiają siebie wcale wyżej od tych, których przewyższają, ponieważ wszystkie te rzeczy wydają im się mało istotne w porównaniu z dobrą wolą, z powodu której jedynie siebie szanują, a która, jak przypuszczają, istnieje lub przynajmniej może istnieć w każdym innym człowieku”<sup>374</sup>. Taka oto jest dla Kartezjusza właściwa istota całego doświadczenia ludzkiego. Można powiedzieć, że szlachetność jest odczuwaną w sobie wolą dobrego posługiwania się swą wolnością<sup>375</sup>.

Pycha natomiast stoi w opozycji do szlachetności, ponieważ jest poważaniem samego siebie z całkiem innych, przeciwnych przyczyn niż te, które pobudzają szlachetność. Jest ona „zawsze występkiem i to tym większym, im mniej słuszny jest powód, dla którego się cenią; najgorszą zaś ze wszystkich pychą jest ta, która na niczym się nie opiera, co znaczy nie to, że się nie widzi w sobie żadnej zasługi, dla której się powinno doznawać

<sup>370</sup> Tamże, art. CLIII.

<sup>371</sup> Tamże, art. CLV.

<sup>372</sup> Tamże.

<sup>373</sup> Tamże, art. CLIV.

<sup>374</sup> Tamże.

<sup>375</sup> Tamże, art. CLVIII.

szacunku, ale to jedynie, że się w ogóle zasługi nie bierze w rachubę; uważając zaś, że sława jest tylko bezprawnym jej sobie przywłaszczeniem, przyjmuje się, że ci mają największą, którzy najwięcej jej sobie przypisują<sup>376</sup>.

Szlachetność i pokora zdaniem Descartes'a są cnotami, mogą być również namiętnościami, ponieważ cnota podbudowana jest „poruszeniem ducha”, odczuciem skomponowanym z podziwu, radości i miłości<sup>377</sup>. To konsekwencja Kartezjańskiej koncepcji ciała ludzkiego, całkowicie nastawionej na mechaniczne wyjaśnienie człowieka; wszystkie wydarzenia, fakty dziejące się w ciele człowieka są ruchem lub poruszeniami; dusza połączona z ciałem musi się nauczyć służyć tym mechanizmom. Do jakiego stopnia Kartezjusz zdawał sobie sprawę z jedności osoby ludzkiej, zagadnienia, które tu omawiamy, nie można jednoznacznie orzec. Trzeba stwierdzić, że Kartezjusz nie pokonał dualizmu człowieka, duszy i ciała. Wskazał on na połączenie szlachetności z cielesnym wymiarem i to jest dla nas istotne.

To połączenie, używając dzisiejszego terminu, zdaje się być pewnego rodzaju „porywem”. Jeśli szlachetność jest nie tylko cnotą, ale także namiętnością, to w jakiej mierze jest ona nabyta? Czy jest ona w jakiś sposób połączona z fizycznymi predyspozycjami człowieka? Kartezjusz poruszył ten problem zaraz obok wskazania na charakter szlachetności jako namiętności. Starając się wyjaśnić tę kwestię napisał, że „należy zaznaczyć, iż tak zwane pospolite cnoty są nawykami duszy, które ją skłaniają do pewnych myśli tak, że są one wprawdzie od tych myśli różne, mogą je jednak wywołać, jak i na odwrót, mogą być przez nie wywołane. Należy również zauważyć, że myśli te może wywołać sama dusza, ale zdarza się często, iż wzmacnia je pewien ruch tchnień życiowych, a wówczas są one działaniami cnoty, a zarazem namiętnościami duszy. Toteż chociaż przyrodzone właściwości żadnej cnoty, jak się zdaje, tak nie wspierają jak cnotę szanowania siebie samego według swej prawdziwej wartości i chociaż prawdopodobnie nie wszystkie dusze, jakie Bóg tchnął w ciała, są jednakowo szlachetne i silne (dlatego owe cnoty nazwałem szlachetnością według naszego zwyczaju mówienia, a nie wspaniałomyślnością według filozofii szkolnej, gdzie mało się nią zajmują), to jednak dobre wychowanie niewątpliwie bardzo się przyczynia do naprawienia wad przyrodzonych; i jeśli często rozważa się, co to jest wolna wola i jak wielkie są korzyści, płynące ze stałego postanowienia dobrego posługiwania się nią, jako też z drugiej strony, jak daremne i nieużyteczne są wszelkie troski, które niepokoją ambitnych, wówczas można wywołać w sobie ową namiętność, a następnie zdobyć cnotę szlachetności, która jest niejako kluczem do wszelkich innych cnot i środkiem ogólnym przeciwko wszelkim manowcom namiętności. Dlatego owe

<sup>376</sup> Tamże, art. CLVIII.

<sup>377</sup> Tamże, art. CLX: „... w szlachetności niczego nie ma, co by się nie dało pogodzić z cnotliwą pokorą lub co by mogło ją uczynić chwiejną; toteż jej ruchy są silne, stałe i zawsze bardzo do siebie podobne. Ale one mniej pochodzą z niespodzianki, ponieważ ci, którzy się w ten sposób poważają, znają dostatecznie dobrze przyczyny, które każą im siebie szanować. W każdym razie, można powiedzieć, że przyczyny te są tak cudowne (a mianowicie władza rozporządzania swoją wolną wolą, która sprawia, że się szanuje siebie samego, i ułomności w tej samej osobie, nie pozwalające szanować się zbyt), że ilekroć przedstawimy je sobie na nowo, zawsze będą wciąż nowy podziw”.

rozważania, jak mi się wydaje, bardzo zasługują na uwagę<sup>378</sup>. Wydaje się, że szlachetność jest podtrzymywana przez „poruszenia ducha”, dobre pochodzenie i duszę szlachetną i silną, stworzoną przez Boga i włożoną w ciało jej przynależne.

W tym miejscu Kartezjusz nawiązuje do helleńskiej spuścizny filozoficznej i uzasadnia przez pokrewieństwo stosowanie terminu „szlachetność” użytego według reguł języka nowożytnego i zastosowanego do koncepcji wielkoduszności starożytnych. Niemniej, np. mówiąc o czci, rozumie ją inaczej niż starożytni: „Cześć, czyli szacunek, jest skłonnością duszy nie tylko do poważania czczonego przedmiotu, ale także do poddania się mu z pewną obawą, aby pozyskać sobie jego względy. Dlatego cześć mamy jedynie dla istot wolnych, o których sądzimy, że mogą nam one przynieść dobro lub zło, jakkolwiek nie wiemy, co z tych dwóch rzeczy nas spotka<sup>379</sup>. Cześć człowieka szlachetnego (wielkodusznego) jest więc skłonnością duszy istoty wolnej. Cały czas widać w koncepcji Kartezjańskiej to fundamentalne odniesienie szlachetności do wolnej woli, która wydaje się być tutaj kategorią podstawową. Należy przyznać, że Kartezjusz znał koncepcje starożytnych, zdawał sobie sprawę, że w szlachetności chodzi o wielkość duszy człowieka. Rozumiał też znaczenie związku szlachetności (wielkoduszności) i pokory, który był tak bardzo widoczny u św. Tomasza z Akwinu. Więcej, czytając uważnie traktat *Namiętności duszy*, można mieć wrażenie, że wpisał również w zakres swoich rozważań cnotę nadziei: „Szlachetność właśnie i słabość duszy, czyli podłość, powodują dobre i złe użycie tych dwóch namiętności. Im bowiem zacniejszą i szlachetniejszą ma się duszę, tym więcej ma się skłonności do oddania każdemu, co mu się należy; toteż nie tylko ma się bardzo głęboką pokorę wobec Boga, ale także oddaje się chętnie wszelką należną ludziom cześć i poważanie, każdemu według jego rangi i powagi w świecie, a lekceważy się jedynie występki. Ci przeciwnie, którzy mają duszę lichą i słabą, grzeszą przesadą, otaczając czciami i bojąc się rzeczy, które zasługują jedynie na lekceważenie lub gardząc bezczelnie tymi, które najbardziej zasługują na cześć. I często bardzo szybko przechodzą oni od krańcowej bezbożności do zabobonu, następnie od zabobonu do bezbożności tak, że nie ma takiego występkę ani takiego rozprzężenia duszy, do którego nie byłiby zdolni<sup>380</sup>”.

Istnieje również w Kartezjańskim opisie szlachetności stwierdzenie, że szlachetność jest kluczem do wszystkich cnot i lekiem przeciwko wszelkim manowcom namiętności<sup>381</sup>. To znaczy, że nie daje ona dostępu nikczemności i zuchwałości, czyniąc z ludzi szlachetnych zdolnych „do czynienia wielkich rzeczy i w każdym razie do nieprzedsiębrania niczego, do czego czują się niezdolni<sup>382</sup>”. To idea arystotelesowskiego „złotego środka”.

Według Kartezjusza wolność należy do podstawowych kategorii jego filozofii, jest źródłem godności człowieka. Tylko ona stanowi podstawową rację szacunku dla samego

<sup>378</sup> Tamże, art. CLXI.

<sup>379</sup> Tamże, art. CLXII.

<sup>380</sup> Tamże, art. CLIV. „Nadzieja jest skłonnością duszy do obudzenia w sobie przekonania, że się osiągnie to, czego się pragnie, spowodowaną przez szczególny ruch tchnień życiowych, tzn. ruchy radości i pożądania pomieszane razem”. Tamże, art. CLXV.

<sup>381</sup> Tamże, art. CLXI.

<sup>382</sup> Tamże.

siebie<sup>383</sup>. Kartezjusz uznaje formalnie indeterministyczne pojęcie wolności. Ten pogląd filozoficzny jest przeciwstawny determinizmowi, neguje istnienie koniecznej współzależności zdarzeń, na mocy której każde zjawisko byłoby wyznaczone przez całokształt sytuacji, czyli odwrotnie niż w stanowisku deterministycznym, gdzie wszystkie wydarzenia są nieuniknionymi konsekwencjami przeszłych przyczyn. Ludzkie działania nie są uwarunkowane czynnikami zewnętrznymi i są zawsze wolnym wyborem indywidualnej woli. Człowiek posiada wolną wolę, czy też ściślej, że ja posiadam wolną wolę i ten fakt jest pierwotnym *datum*, w tym sensie, że moja świadomość owej woli wyprzedza logicznie *cogito, ergo sum*. To właśnie bowiem posiadanie wolności pozwala mi się odpaść wątpieniu. Mam naturalną skłonność do wierzenia w istnienie rzeczy materialnych i w dowody matematyczne, i aby wątpić w te rzeczy, zwłaszcza w te ostatnie, potrzebny jest wysiłek, czyli rozmyślny wybór. Tak więc „bez względu na to, od kogo byśmy pochodzili i jak bardzo ten ktoś byłby potężny, a zarazem, jak bardzo zwodniczy, doświadczamy, że pomimo to przysługuje nam wolność, abyśmy mogli zawsze powstrzymać się od dawania wiary tym rzeczom, które nie są całkowicie pewne ani zbadane, a w ten sposób ustrzec się przed tym, by kiedykolwiek zbłądzić”<sup>384</sup>. Ta władza swobodnego działania jest największą doskonałością człowieka i używając jej człowiek „w swoisty jakiś sposób jest sprawcą swoich czynów i... wskutek tego staje się godny pochwały lub nagany”<sup>385</sup>. Człowiek posiada wolność i pewność ta ma logiczne pierwszeństwo przed pewnością co do istnienia Boga<sup>386</sup>. Ale gdy raz dowiedliśmy już istnienia Boga, konieczne staje się ponowne zbadanie ludzkiej wolności w świetle tego, co wiemy o Bogu. Wiemy bowiem, że Bóg nie tylko zna odwiecznie wszystko, co jest lub będzie, lecz także z góry o tym stanowi. Wyłania się więc kwestia, jak pogodzić ludzką wolność z Bożą opatrnością?

<sup>383</sup> Tamże, art. XLI.

<sup>384</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960, s. 9-26. Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, ANTYK, dz. cyt.

<sup>385</sup> Tamże, PWN, s. 25.

<sup>386</sup> Zdaniem o. M.A. Krapca OP, „na pierwszy rzut oka wydaje się, że można utożsamić wolność człowieka z indeterminizmem. Naczy on bowiem negację stanów determinacji, co w aktach wyboru wydaje się wolnością, albowiem ona nie może podlegać jakiemuś przymusowi, zewnętrznej determinacji. Jeśli procesy woli, chcenia, mają być wolne, to nie mogą one być – poza samą wolą – niczym determinowane. Wola sama z siebie, będąc wolną, jest niezeterminowana przez nic innego, jak przez samodeterminującą się wolę. (...) Determinacja płynąca z poznania i wyrażona w sądach nie jest dominacją rozumu, lecz współczynnikiem aktu wolenego, świadomego wyboru, w którym to wybór woli jest czynnikiem aktualizującym potencjalnie wyrażony układ treści, realizujący się poprzez akt woli. Zatem indeterminizm woli nie może być czynnikiem nobilitującym samą wolę, gdyż to wiąże się z monistyczno-emanacyjnymi koncepcjami rozumienia bytu. A niestety, jakieś ślady monizującego systemu można dostrzec u Dunska Szkota w jego rozumieniu «natury bytu» wspólnej Bogu i stworzeniu, i wyrażającej się w jednoznacznym pojęciu bytu. Współczesne wątki indeterminizmu jako manifestacji wolności – np. «człowiek jest wolnością» – można dostrzec w egzystencjalizmie Sartre’a, gdzie egzystencja – świadomość – uprzedza bytowe tematy, jak również w procesualizmie Whiteheada, wpływającym z autokreacjonizmu bytu z niebytu, co już wyraźnie odsyła do Hegłowskiej koncepcji tożsamości niebytu i bytu rozwiązującej się w Werden – STAWANIU SIĘ. Dla Whiteheada każdy aktualny byt we wszechświecie powstaje dzięki aktowi autokreacji jako procesowi stawania się za sprawą własnej aktywności danego bytu. Owa twórczość jest podstawową aktywnością oraz podstawowym typem skutecznego działania, stanowiącym podłoże wszystkiego, co faktycznie istnieje we wszechświecie”. Krapiec zalicza Kartezjusza do przedstawiciela „determinizmu mechanicznego”, choć zaznacza, że „Descartes w IV medytacji broni wolności ludzkiej decyzji”. M.A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Dzieła XVIII, KUL, Lublin 2000, s. 12-17.

W *Zasadach filozofii* Kartezjusz unika prób oferowania jakiegokolwiek pozytywnego rozwiązania tego problemu. I unikanie to zgadza się z jego wyraźnym postanowieniem, by trzymać się z dala od sporów teologicznych. Jesteśmy pewni dwóch rzeczy. Przede wszystkim mamy pewność naszej wolności. Po drugie, możemy dojść do jasnego i wyraźnego poznania, że Bóg jest wszechmocny i z góry stanowi o wszystkich wydarzeniach. Nie wynika jednak z tego, że możemy pojąć, jakim sposobem boska przedustawność wyłącza spod determinacji wolne czyny człowieka. Zaprzeczać wolności z powodu boskiej przedustawności byłoby niedorzecznością: „Byłoby mianowicie absurdem, dlatego że nie pojmujemy jednej jakiejś rzeczy, o której wiemy, że z natury swej musi być dla nas niepojęta, wątpić o innej, którą dogłębnie rozumiemy i której w sobie samych doświadczamy”<sup>387</sup>. Najrozsądniejszym wyjściem jest uznanie, że rozwiązanie tego problemu przekracza zdolność naszego rozumienia: „Pozbędziemy się tych trudności, jeśli uprzytomnimy sobie, że umysł nasz jest skończony, a nieskończona jest moc Boga, dzięki której nie tylko wszystko, co jest lub co może być od wieków jest Mu wiadome, ale także z woli Jego wypływa i z góry jest przez Niego zrządzone”<sup>388</sup>. To, że posiadamy tę wolność, jest wręcz oczywiste. Zdolność do stosowania metodycznego wątpienia zakłada wolność. W istocie rzeczy świadomość wolności czy nieskrępowanej swobody jest „ideą wrodzoną”.

Descartes odwołuje się do różnych zakresów woli i rozumu: wola ludzka jest nieskończona i w tym podobna do Boga, a rozum jest skończony. Błąd wynika z tego, że wola w sposób wolny kieruje się ku celom, których rozumem człowiek nie ogarnia.

Oddziaływanie Kartezjusza na późniejszy rozwój filozofii i kultury nowożytnej było olbrzymie i wielostronne. Pokolenie następców starało się rozwiązać problem dualizmu. Doprowadziło to w efekcie do powstania okazjonalizmu, systemu B. Spinozy i G.W. Leibniza, mechanistycznej wizji przyrody, a także oświeceniowego deizmu. Pokolenia późniejsze tworzyły swoje koncepcje przede wszystkim w horyzoncie trzech idei kartezjańskich: idei metody, *cogito* i wolności. Idea metody zaowocowała w czasach nowożytnych tendencjami sejentystycznymi, idea *cogito* otworzyła drogę filozofii podmiotu, a także nowej, nieprzedmiotowej metafizyce, idea zaś wolności zrodziła tendencje woluntarystyczne i egzystencjalistyczne.

R. Descartes wzmiankuje kilkakrotnie w *Listach do księżniczki Elżbiety*<sup>389</sup> o szlachetności, ale nie dodaje niczego, co mogłoby znacząco rozwinąć rozważania z traktatu *Namiętności duszy*. Wpływ stoicyzmu zaznacza się w omawianej koncepcji Kartezjusza, która umiejscawia wartość człowieka w byciu sobie mistrzem, dążąc do zniesienia okiełznania wynikłego z namiętności. Kartezjusz nie ulega całkowicie stoicyzmowi, ponieważ od szlachetności, którą określa jako namiętność duszy, wymaga panowania nad innymi pasjami, toteż doskonali on poglądy neostoicyzmu XVI w.

<sup>387</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, PWN, Warszawa 1960, s. 27.

<sup>388</sup> Tamże.

<sup>389</sup> Zob. R. Descartes, *Listy do księżniczki*, dz. cyt.

### 5.5. Związki René Descartes'a i św. Franciszka Salezego: koncepcja szlachetności ducha i pokory w świetle indywidualistycznego myślenia epoki racjonalizmu XVII wieku

W epoce nowożytnej pojawiło się głębokie zainteresowanie człowiekiem. Dominujący w tej epoce prąd umysłowy zwany humanizmem wysoko cenił człowieka, zwłaszcza jego wewnętrzną świadomość i wolną wolę. Jak twierdził jeden z historyków filozofii, humanista „czyni z żywiolowym entuzjazmem pochwały na cześć ludzkiej natury”<sup>390</sup>. W tym przełomowym okresie oprócz R. Descartes'a i innych wielkich umysłów żył również święty Franciszek Salezy<sup>391</sup>. Zostawił po sobie ogromną spuściznę literacką<sup>392</sup>, wydawaną i tłumaczoną na wiele języków. Salezy ukazał w swoich dziełach w nowy sposób drogi do świętości, możliwe dla każdego chrześcijanina, głosząc „teologię serca” i hasło, aby nie odrywać religii od życia codziennego<sup>393</sup>. Punktem centralnym jego teologii miłości w *Traktacie o miłości Bożej* jest problem wolności ludzkiego serca w kontekście boskiej miłości. Św. Franciszek Salezy nazywa serce ośrodkiem najgłębszej ludzkiej więzi z Bogiem, sobą samym i bliźnimi<sup>394</sup>. Te więzi mogą być dobre lub złe, w zależności od tego, czy ich przedmiot jest dobry czy zły, duchowy czy cielesny: „Przeto wszystkie namiętności i wzruszenia są złe lub dobre, prowadzące do cnoty lub grzechu, zależnie od tego, czy miłość, z której pochodzą, jest dobra czy zła. Ona bowiem nadaje im swoje właściwości do tego stopnia, że zdają się być tą samą miłością”<sup>395</sup>. W każdym przypadku to z serca człowieka płynie owa siła życiowa, która angażuje całego człowieka i dąży ponad wszystko do zjednoczenia. Ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest zjedno-

<sup>390</sup> H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 1, Paris 1926, s. 11.

<sup>391</sup> Św. Franciszek Salezy urodził się 21 sierpnia 1567 r. w Thorens jako wątłe, ledwo żywe dziecko. Thorens to miejscowość w Sabaudii w Alpach, położona blisko Włoch, skąd powiewały prądy Renésansu oraz w pobliżu Szwajcarii – stolicy reformacji. Prądy te wycisnęły swoiste piętno na obliczu społecznym, kulturalnym i politycznym Sabaudii. Gdy Franciszek ukończył sześć lat, ojciec posłał go do szkoły w La Roche. Potem studiował w Paryżu (1582–1588) oraz Padwie (1588–1591). W całym okresie studiów Franciszek dał się poznać jako zdolny uczeń, dociekliwy, o żywym usposobieniu, ale też o wielkiej cierpliwości i posłuszeństwie wobec swojego wychowawcy. Jako dodatkowy przedmiot, poza obowiązkowymi studiami, Salezy wybrał teologię. W 1591 r. ukończył studia, uzyskawszy stopień doktora praw. Wtedy podjął decyzję zostania kapłanem. Święcenia kapłańskie przyjął 18 grudnia 1593 r. Od 1594 r. rozpoczyna się jego misja w Chablais, centrum reformacji – słynna z racji licznych trudności, przygód, a zwłaszcza sukcesów. W 1599 r. zostaje koadiutorem Genewy, a w 1602 r. jej biskupem. Jako biskup dał się poznać z najlepszej strony, zatroskany o wszystkich w swej diecezji, także o odstępców. Szczególną zaś troską objął kapłanów, dbał, by byli na jak najwyższym poziomie duchowym i intelektualnym. W 1610 r., wraz z Joanną Franciszką de Chantal, założył kontemplacyjny Zakon Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Zmarł w 1622 r. w Lyonie. W opracowaniu biografii oparto się na: M.H. Couëtannier, *Saint François de Sales et ses amitiés*, Paris 1958.

<sup>392</sup> *Oeuvres de Saint François de Sales, prince de Genève, docteur de l'Église, édition complète d'après les autographes et les éditions originales, dédiée à notre saint Père, le Pape Léon XII, publiée sur l'invitation de Mgr Isoard, évêque d'Annecy, par les soins des religieuses de la Visitation du premier monastère d'Annecy, (1895)*, tomy 1–26, Annecy 1895–1931. W dalszej części pracy dzieła św. Franciszka Salezego będą cytowane w skrócie: *Oeuvres*. Główne jego dzieła to: *Traktat o miłości Bożej*, Wydawnictwo Sióstr Wizytek, Kraków 2002; *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, Viator, przekł. A. Jełowicki, Kraków 2001.

<sup>393</sup> Św. F. Salezy, *Filotea, czyli droga...*, dz. cyt., s. 151-160.

<sup>394</sup> Św. F. Salezy, *Traktat o miłości...*, dz. cyt., s. 37-212.

<sup>395</sup> Tamże, s. 46.

czenie z Bogiem w wieczności, a najważniejszym danym mu przykazaniem jest miłować Boga całym umysłem, duszą i ciałem<sup>396</sup>. Jest to osiągalne dla natury ludzkiej, niemniej potrzeba, by miłość, np. w macierzyństwie czy małżeństwie, oczyszczona została przez łaskę Ducha Świętego, który ją odnawia i przemienia na obraz i podobieństwo Boga.

Istnieją punkty wspólne między wyjaśnieniem pojęcia szlachetności przez Franciszka Salezego a tym, które proponuje Kartezjusz. Są nimi: podobna problematyka w ujmowaniu pojęcia szlachetności – właściwy szacunek do siebie, relacja z pokorą, ta sama wytrwałość ludzi szlachetnych wobec różnego rodzaju wzburzeń i poruszeń namiętności i afektów. Zestawienie jest zaskakujące, np. w kwestii zasadności podejmowania decyzji przez osoby szlachetne – Franciszek Salezy stwierdził, że: „wola bowiem miłuje tylko wtedy, gdy chce miłować, a spośród kilku rodzajów miłości, które ma do wyboru, może przyłgnąć do tej, którą sobie upodoba – w przeciwnym razie nie byłoby miłości zakazanych ani nakazanych. Wola więc jest panią swych upodobań”<sup>397</sup>. Natomiast Kartezjusz napisał, że „człowiek szlachetny odczuwa w głębi swej wolnej woli mocne i niezmiennie postanowienie czynienia dobrego z niej użytku”<sup>398</sup>. Kartezjusz znał z pewnością *Traktat o miłości Bożej*. Podobna jest również relacja szlachetności z pokorą u Salezego: „pokora nie zabrania nam znać prawości naszego życia, więc też nie zabrania nam pragnąć dobrej sławy. Wprawdzie pokora wzgardziłaby dobrą sławą, gdyby nie dopominał się o nią obowiązek miłości chrześcijańskiej. A miłość chrześcijańska o zachowanie dobrej sławy, czyli dobrego imienia się upomina: bo dobre imię jest jedną ze spójni, jednym z filarów społeczności ludzkiej i bez dobrego imienia stalibyśmy się nie tylko nieużyteczni, ale nawet szkodliwi dla społeczeństwa z powodu zgorzenia, jakie za tym idzie. Tak więc miłość wymaga, a pokora zezwala, byśmy dobrego imienia, czyli dobrej sławy, pragnęli i pilnie strzegli”<sup>399</sup>.

Przeto to spotkanie manifestuje, jak szlachetność przynależała do ducha tamtej epoki. Przy bardziej wnikliwej lekturze *Traktatu o Miłości Bożej* oraz *Filotei* F. Salezego można stwierdzić, że R. Descartes korzystał z tych dzieł. Po pierwsze, daje się zauważyć wspólna tendencja u obu autorów do eksponowania „królestwa wolnej woli”. Już sam tytuł pierwszego rozdziału pierwszej księgi *Traktatu o miłości Bożej* F. Salezego: *Aby nadać piękno naturze ludzkiej, Bóg wszystkie władze duszy oddał pod panowanie woli*, odsłania główne zamierzenie autora: „Podobnie, *Teotymie*, z niezliczonej ilości i różności czynów, poruszeń, uczuć, skłonności, nawyków, namiętności, władz i sił, jakie znajdują się w człowieku, Bóg stworzył naturalne królestwo woli, która rządzi i panuje nad wszystkim, co istnieje w tym małym świecie. Bóg zdaje się przemawiać do woli, jak niegdyś Faraon do Józefa: «Ty zatem będziesz nad moim dworem i twoim rozkazom będzie posłuszny cały mój naród (...). Bez twojej zgody nikt nie ośmieli się czegokolwiek przedsięwziąć» (Rdz 41,40.44)”<sup>400</sup>. Poglądy R. Descartes’a na temat znaczenia wolnej woli

<sup>396</sup> Tamże, s. 583-650.

<sup>397</sup> Tamże, s. 47.

<sup>398</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., art. CLIII, s. 91.

<sup>399</sup> Św. F. Salezy, *Filotea, czyli droga...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>400</sup> Św. F. Salezy, *Traktat o miłości...*, dz. cyt., s. 38-39.



zostały przedstawione powyżej, dlatego nie ma potrzeby tutaj do nich wracać. Oczywiście, dzieła F. Salezego zawierają ogromne bogactwo myśli, które w zestawieniu z myślą Karterzjusza jawi się jako ogromny gmach, właściwie jeszcze dogłębnie nieprzebadany. Niemniej warto dostrzec ten wzajemny wpływ. Salezy dość jednoznacznie podkreśla, że „wola posiada także władzę nad rozumem i pamięcią, bo spośród licznych przedmiotów, które rozum może objąć, a pamięć zachować, wola wybiera te, którymi chce zająć władze duszy albo od nich odsunąć – chociaż nie może się tymi władzami tak posługiwać i dowolnie nimi kierować, jak posługuje się rękami, nogami albo językiem. Ze względu na ich zmysłowy charakter, a zwłaszcza na wyobraźnię, nie są one skore do prędkiego i niezawodnego posłuszeństwa względem woli. Jednakże pamięć i rozum potrzebują tych władz zmysłowych do działania. Wola je porusza, posługuje się nimi i używa ich według swego upodobania, chociaż nie tak stanowczo i skutecznie, aby ich zmienna i błąkająca się wyobraźnia nieraz nie rozproszyła i nie zwróciła w inną stronę. Z tego powodu uskarża się św. Paweł: «Nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię» (Rz 7,15). Tak też i my nieraz musimy się żalić, że myśli nie zajmujemy dobrem, które kochamy, lecz złem, którego nienawidzimy»<sup>401</sup>.

W tym kontekście wypada przywołać ważną sugestię o. M.A. Krąpca, że „rozumienie osoby ludzkiej zostało już w średniowieczu wypaczone przez czynniki doktrynalne i polityczno-cywilizacyjne. Doktrynalne wypaczenia pojawiły się w teoriach ‘wolnościowych’, wypływających z przeświadczenia o wyższości ludzkiej woli nad rozumem człowieka. Wyższość ta wydawała się uzasadniona głoszoną przez chrześcijaństwo miłością i jej wiecznym trwaniem. Nawet św. Bonawentura zwracał uwagę, że «Brat Tomasz bardziej wydawał się ulegać myśli Arystotelesa niż głoszonej przez Ewangelię miłości». Nadto twierdzono, że sama wiedza (*scire propter scire*) jest raczej pychą, gdyż należy wiedzieć, by miłować (*scire propter amare*). Miłość wypływająca z woli jest dziełem jej wolności, gdyż wola jest niezależna od rozumu i sama siebie determinuje. Akwinata zwracał uwagę, że z niedeterminowania nie może wypłynąć żadne działanie, a wola jako wolna nie jest siedliskiem determinantów. Wola niedeterminowana przez poznawane dobro jest nie tyle wolną, ile raczej niezależną od bytu i dobra. Owa niezależność wolności może być nierozumnym działaniem, wolnością niebezpieczną»<sup>402</sup>.

Z pewnością ważnym czynnikiem wpływającym na rozumienie przez nowożytnych człowieka był nominalizm Wilhelma Ockhama, który twierdził, że ogólność poznania intelektualnego jest jedynie pochodną intelektu, który w swym orzekaniu o rzeczach narzuca im ogólność i konieczność nieobecną w samej rzeczy. Rzecz sama nie jest źródłem koniecznościowego poznania, a w konsekwencji rozumienie prawdy nie jest ugruntowane w rzeczy. Takie stanowisko rozprzestrzeniło się pod koniec średniowiecza, uznając człowieka i jego myśli za źródło prawdy. Przygotowany został grunt pod koncepcje nowożytnej antropologii. Konkretniej rzeczywistości odmówiono bycia podstawą spraw-

<sup>401</sup> Tamże, s. 41.

<sup>402</sup> M.A. Krąpiec OP, *Rozumienie człowieka – od hinduizmu do New Age*, [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza Umysł Ciało. Spór o jedność bytową człowieka. Zadania współczesnej metafizyki*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 36-39.

dzałnej prawdy, którą zrelatywizowano do zdolności poznawczych i teorii czysto intelektualnych, ludzkich, które często są mylne. Człowiek jako twórca prawdy miał się stać kimś godniejszym, a w efekcie pozbawił prawdę realnych uzasadnień.

Tomaszowa wizja człowieka uległa deformacji. Jedność ludzkiego bytu, jawiącego się w ludzkim celowym działaniu istotnie różnych władz człowieka (wegetatywnych, zmysłowych i intelektualnych), została osłabiona przez zaakcentowanie działania duszy rozumianej jako ducha działającego samego przez się. Jedno źródło działania w człowieku, czyli dusza ujawniająca się w poznaniu, wolnej woli i uczuciach, stała się podstawą rozumienia człowieka jako bytu doskonałego, jako świadoma siebie monada – autonomiczna i autoteliczna. Dało to pretekst do pojmowania społeczności jako organizmu powstałego z doskonałych monad, które mogą tworzyć społeczność jedynie przez umowę społeczną, jak to przedstawiał T. Hobbes. Umowa społeczna zaowocowała sztuczną koncepcją władzy (umowa o władzę) oraz mylną koncepcją prawa jako nakazu ustanowionego przez prawodawcę.

W myśli moralnej Franciszka Salezego daje się zauważyć związek między cnotami szlachetności i pokory: „Otóż pokora, wzbraniając nam myśli, że jesteśmy lepsi lub godniejsi od innych, nie może zezwolić na szukanie pochwał, uczczenia i sławy, które przecież należą się jedynie wyższości. Pozwala jednak z Mędrce Pańskim, który to zaleca, «starać się o dobrą sławę». Bo dobra sława jest powszechnym uznaniem nie żadnej wyższości, lecz tylko prostej i pospolitej prawości i uczciwości czyjegoś życia. Człowiek pokorny poznaje swoje słabości, pokłada ufność w Bogu, który obdarza go łaskami, tak że może za św. Pawłem powiedzieć: «wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia»<sup>403</sup>.

Pokora nie tylko nie przeszkadza w zdobywaniu wielkości, ale wręcz pobudza człowieka do uznania swojej wielkości w zjednoczeniu z Bogiem: „à cause des biens qui sont en nous, et non pas de nous, qui sont la foi, l'espérance, l'amour de Dieu, pour peu que nous en ayons, comme aussi une certaine capacité que Dieu nous a donnée de nous unir à lui par le moyen de la grâce”<sup>404</sup>. Ten szacunek względem siebie, uznanie swojej wielkości jest fundamentem szlachetności ducha. Zdaniem Franciszka Salezego „choć głównym zachowawcą cnót jest miłość Boża, możemy też posługiwać się dobrą sławą jako bardzo właściwym i pożytecznym naczyniem do ich zachowywania. Nie powinniśmy jednak być nadto gorliwi, ściśli i drobiazgowi w tym przestrzeganiu naszej dobrej sławy; ci bowiem, którzy są w tej sprawie nazbyt czuli i bojaźliwi, podobni są do ludzi, co za lada niedomaganiem uciekają się do leków: ci, nazbyt chcąc zachować zdrowie, psują je do szczytu; tamci, tak bardzo pieszcząc się ze swoją dobrą sławą, ze szczytem ją tracą”<sup>405</sup>. Zdaniem Salezego nie powinno się oddzielać szlachetności i pokory: „L'humilité ne consiste donc pas seulement «à nous défier de nous-mêmes, ains aussi à nous confier en Dieu; et la défiance de nous-mêmes et de nos propres forces produit la confiance en Dieu, et de ceste confiance naist la générosité d'esprit”<sup>406</sup>. Korzeniem dobrej sławy jest

<sup>403</sup> Flp 4,13.

<sup>404</sup> F. de Sales, *Entretiens spirituels*, dz. cyt., s. 75.

<sup>405</sup> Św. F. Salezy, *Filotea, czyli droga...*, dz. cyt., s.160-161.

<sup>406</sup> *Entretiens spirituels*, dz. cyt., s. 75-77.

dobroć i prawość, która dopóki w nas mieszka, ożywia przynależną sobie cześć: „Jeśli nas niesłusznie gania, spokojnie postawmy prawdę przeciw oszczerstwu, a jeśli mimo to będą trwali w oszczerstwie przeciw nam, my trwajmy w pokorze. Tym sposobem składając naszą dobrą sławę wraz z duszą w ręce Boże, najlepiej ją zabezpieczymy. Służmy Bogu na wzór Świętego Pawła, przez chwałę i zelżywość, przez osławienie i dobrą sławę: ażebyśmy mogli zawołać z Dawidem: «Dla Ciebie, o Boże, znoszę urąganie, a zelżywość okrywała oblicze moje»»<sup>407</sup>.

Wskazanie niektórych związków myślowych w rozumieniu koncepcji cnót szlachetności (wielkoduszności) i pokory między R. Descartes'em i Franciszkiem Salezym miało na celu ukazanie odniesień obu do paradygmatu wolnej woli człowieka. Po drugie, jeden i drugi autor lokują problematykę tych cnót w indywidualnej osobie, szacunek względem siebie, który odczuwa szlachetny duch związany z pokorą. Jednakże dla Salezego szlachetność jest owocem pokory, natomiast dla Karterzjusza pokora wynika z ducha szlachetnego. Dla pierwszego – szacunek względem siebie, cześć, poważanie opierają się na darach Bożych, dla drugiego – wartość człowieka mierzy się wielkością wolnej woli, który choć jest świadomy swoich ograniczeń (pokora), to jednak rozpoznaje aktem umysłu dostojność wolności. Ta wersja woluntarystyczna szlachetności i pokory obecna w nauczaniu mistrzów nowożytności posiada teoretyczne i praktyczne konsekwencje nie tylko dla moralności, ale i całej wizji antropologii nowożytnej.

W historii filozofii funkcjonuje zgodne stwierdzenie, że filozofia starożytna koncentrowała swoją uwagę wokół świata, filozofia średniowieczna stawiała w centrum swoich zainteresowań Boga, zaś filozofia nowożytna skupiła się na człowieku, głównie na jego poznaniu i świadomości. Zapoczątkowana przez Karterzjusza filozofia podmiotu przybrała w nowożytności różne odmiany: pojawiły się w niej różnego rodzaju antropocentryzmy i różne odmiany humanizmów. Każda odmiana humanizmu rościła sobie pretensje do jedynie słusznej koncepcji człowieka, co z kolei znajdowało reperkusje w kulturze oraz w życiu społeczno-politycznym. Gdy dziś poddajemy analizie wydarzenia dziejowe czasów nowożytnych, zwłaszcza dwudziestego stulecia, gdy zastanawiamy się nad ich źródłami i przyczynami, to zauważamy, że były one zazwyczaj inspirowane określonym wizerunkiem człowieka. Papież Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał na konsekwencje błędu antropologicznego, jakie są zauważalne w najnowszej historii świata, zwłaszcza w kręgu kultury euroatlantyckiej. Nie dziwnym się zatem, dlaczego z tak wielką stanowczością i żelazną konsekwencją pokazywał on Kościołowi i światu, kim jest człowiek, jaka jest jego godność, jakie prawa i obowiązki.

Konkretyzm Ockhama wiąże się z jego nominalizmem, w którym posługuje się tylko nazwami ogólnymi, nie uznaje zaś stanów koniecznych ogólnych. Doktryna nominalizmu została przejęta przez Lutera i protestantyzm. Luter gardził rozumem i jego dociekaniem, uważając, że dociekania na temat osoby to „spekulacje sofistów i papistów”. Człowiekowi – w jego najwyższej godności, chodzi o to, by wierzył, stąd Luter mówił: *fides facit personam* – to wiara czyni osobę, decyduje o godności człowieka.

<sup>407</sup> Św. F. Salezy, *Filotea, czyli droga...*, dz. cyt., s. 163.

Dalszym ogniwiem rozważań o człowieku jest stanowisko R. Descartes'a i jego dualizm ciała i ducha – jako *res extenso*, i *res cogitans*, a ściślej *cogito*. Wprawdzie Kartezjusz nie zajmował się spekulacjami na temat osoby, to jednak całą godność osoby umieścił po stronie *cogito*, a więc po stronie ducha. Zresztą za pierwsze i naczelne doświadczenie poznawcze człowieka uznał to, że jest on duchem: „cogito, ergo sum”, a właściwie *ergo sum cogito*, ponieważ Kartezjusz nie uznawał dyskursu, lecz jedynie oczywistość idei jako treści *cogito*. A ideą może być myśl, akt woli, miłość czy to wszystko, co przeżywa duch (*ja* – jako *cogito*). Ważne jest to, że Descartes pojawił człowieka jako *cogito*, ducha, także wszelkie operacje poznawcze związał z duchem, stającym się „świadomością” – dzięki temu człowiek jako duch (wprawdzie posiadający ciało-maszynę) jest czymś najdoskonalszym. Koncepcję człowieka jako bytu doskonałego – a przez to autonomicznego i autotelicznego, przejął z myśli Kartezjańskiej T. Hobbes, chociaż sprowadzając ludzkie poznanie do zmysłowego, zapożyczył się do pewnego stopnia u Arystotelesa, akcentującego w swej *Περὶ ψυχῆς* [*Peri psychés*] poznawczą rolę wyobraźni.

## ZAKOŃCZENIE

Szalejący dzisiaj humanizm świecki powołuje się czasem na antyczne wzorce moralne, proponuje nieokiełznane niczym rozbudzenie pragnienia wielkości człowieka, odrzucając przy tym *temperowanie* tego pragnienia przez cnoty wielkoduszności i pokory. Z drugiej strony, rewolucja luterańska i w pewnym sensie islamska odrzuciły klasyczny system cnót wielkoduszności i pokory, ukazały typ wielkości człowieka, który ma zniszczoną naturę ludzką i ma tylko być posłuszny arbitralnej woli boskiej. Z kolei pokutuje często w dzisiejszym Kościele obraz fałszywej wielkości człowieka pokornego, zapominającego o wielkodusznym, maksymalnym, rozwijaniu własnych talentów, ideał człowieka wycofanego, nieposiadającego siły przebiccia w zdobywaniu ludzkiej wielkości, człowieka załęcznionego wobec świata.

To większe niż kiedykolwiek zamieszanie w dziedzinie wzrastania i zdobywania własnej wielkości przez człowieka powoduje, że często nie rozpoznaje on właściwej drogi prowadzącej do osiągnięcia tego celu. Nie można bowiem osiągnąć własnej wielkości, pomijając zupełnie znaczenie integralnego rozwijania cnót wielkoduszności i pokory. A przecież to one obydwie są odpowiedzialne i kierują w każdym z nas pragnieniem (nadzieją) wielkości.

Wychodząc naprzeciw zarysowanym problemom, przypomniałem pokrótce w tej książce podstawowe elementy nauki o cnotach wielkoduszności i pokory (*magnanimitas* i *humilitas*) św. Tomasza z Akwinu, rozważanej w kontekście źródeł greckich i biblijnych oraz skonfrontowałem ją z teorią tych cnót R. Descartes'a i F. Salezego. Uznałem bowiem, że ukazanie sposobu, w jaki Akwinata zintegrował antyczną i biblijną problematykę cnót wielkoduszności i pokory w planie naturalnym i nadprzyrodzonym może być ważnym przyczynkiem we współczesnej refleksji moralnej o wielkości człowieka. Można dostrzec w jego koncepcji punkty wspólne oraz różnice pomiędzy pogańskim i chrześcijańskim ideałem wielkości człowieka. Uwypukliłem je, odwołując się do tradycji greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej oraz wskazałem na przyczyny załamania się dotychczasowego porządku moralnego w Kartezjańskiej koncepcji wielkoduszności i pokory, pokutujące do dzisiaj.

Pytania postawione we wstępie pomogły uchwycić charakterystyczne cechy obu cnót odczytywane w różnych tradycjach. Pierwsze i najważniejsze z nich dotyczyło różnicy ideału pogańskiego i chrześcijańskiego wielkości człowieka, moderowanych przez wielkoduszność i pokorę, ich cech charakterystycznych oraz elementów wspólnych. Z tym pytaniem bezpośrednio było związane następne o możliwość integracji tych cnót z filozofii pogańskiej (antycznej) i chrześcijańskiej (św. Tomasz z Akwinu). Starłem się też wyjaśnić kontrowersje, czy starożytny ideał wielkoduszności *μεγαλοψυχία* jest niezasymilowaną pogańską pozostałością w łonie Tomaszowej nauki moralnej, czy też okupił swoje przetrwanie za cenę radykalnej transformacji. Inne pytanie dotyczy ogólnej kwestii, mianowicie czy Tomaszowy ideał wielkości chrześcijańskiej w fundamentalnych

relacjach do Boga (cnota pokory) i do świata (cnota wielkoduszności) zawiera domieszkę wyrafinowanego egoizmu zwanego perfekcjonizmem? I wreszcie, w jaki sposób można przewyciężyć współczesny chaos w pojmowaniu ideału wielkości człowieka w aspekcie dwóch najważniejszych cnót moderujących tę wielkość, mianowicie: cnoty wielkoduszności i pokory.

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, podzieliłem całość rozważań na trzy części. W pierwszej części, składającej się z dwóch rozdziałów (I i II), przedstawiłem Tomaszową koncepcję cnoty wielkoduszności, zawartą przede wszystkim w 129 kwestii II-II *Summy teologii* (rozdział II), na tle greckiego ideału wielkoduszności wypracowanego głównie przez Platona (*Państwo*), Arystotelesa (*Etyka Nikomachejska*) i stoików (rozdział I). W części drugiej książki (rozdziały III i IV) ukazałem zagadnienie cnoty pokory *humilitas*, zamieszczoną zwłaszcza w 161 kwestii II-II *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu (rozdział IV), inspirowane niewątpliwie źródłami biblijnymi (rozdział III).

Natomiast w części trzeciej – rozdział V – wskazałem na moment załamania się dotychczasowego porządku moralnego w etyce Kartezjańskiej cnót wielkoduszności i pokory, podałem niektóre ważne przyczyny (5.1). Niewątpliwie, należały do nich fundamentalne rozbicie jedności duszy i ciała człowieka. Szerzej potraktowałem Kartezjańską naukę o afektach (5.2). I co najważniejsze, ukazałem moment zmiany treści klasycznego pojęcia wielkoduszności w traktacie *Namiętności duszy* R. Descartes'a i w innych jego dziełach (5.3). Pokusiłem się również o ukazanie związków Kartezjusza i Franciszka Salezego (*Filotea, Teotym*), zwłaszcza jeśli chodzi o koncepcje szlachetności ducha i pokory w świetle indywidualistycznego myślenia epoki racjonalizmu XVII w.

W odpowiedzi na pierwsze pytanie należy na wstępie zauważyć, że istnieje radykalna różnica między pogańskim i chrześcijańskim ideałem wielkości człowieka. Przede wszystkim nie jest możliwe w pozachrześcijańskim rozumieniu wielkości człowieka prawidłowe zintegrowanie wielkoduszności i pokory. Pokora, która jest kluczowym słowem całego Nowego Testamentu, która pozwala człowiekowi pozostawać cały czas pod „okiem Boga”, być świadomym, że wszystko, co posiada jest darem Trójjedynego i pracować dla chwały królestwa Bożego i w ten sposób prawdziwie służyć również ludzkości i człowiekowi, jest w pogańskiej wizji wielkości człowieka zredukowana do pewnego rodzaju skromności czy wręcz miernoty. Skoro nie ma właściwie cnoty pokory (mgliste intuicje w postawie modlitwy) w pozachrześcijańskim, antycznym katalogu cnót, wielkość człowieka pozbawiona jest istotnego fundamentu i miary dla jego natury, jakim jest relacja do Boga. Stąd, bardzo często, pogańskie pragnienie wielkości jest nieokiełznane i prowadzi człowieka i ludzkość do autodestrukcji.

Prawidłowe zintegrowanie cnót wielkoduszności i pokory jest możliwe jedynie w myśli moralnej chrześcijaństwa, najgłębiej dokonał tego Jezus Chrystus, fenomenalnie opisał ten proces św. Tomasz z Akwinu (XIII w.), co starałem się wyeksponować w niniejszej publikacji. Wydaje się, że sama konstrukcja planu pracy może wprowadzić w błąd. Może bowiem sugerować, że sposób, w jaki zintegrowano problematykę cnót wielkoduszności i pokory polegał głównie na mechanicznym zestawieniu i porównaniu nauki moralnej dwóch wielkich tradycji: greckiej (ideał wielkoduszności) i judeochrześ-

cijańskiej (ideał pokory). Na podstawie wniosków wypływających z poszczególnych rozdziałów nie można jednak przyjąć i uznać w pełni za prawdziwe takiego twierdzenia. Właściwy sposób zintegrowania cnót wielkoduszności i pokory w II-II *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu, Doktora Kościoła, wyraża się przede wszystkim w precyzyjnym określeniu punktów stycznych (różnice i podobieństwa) między tym, co naturalne i ludzkie w obu cnotach oraz dziedziną supremacji porządku nadprzyrodzonego, dziedziną łaski. Św. Tomasz rozwija na bazie nabytych cnót wielkoduszności i pokory własną doktrynę moralnych cnót wlnych. Dzięki niej może on zachować oryginalność i autonomię obu planów: naturalnego i nadprzyrodzonego.

**Wielkoduszność nabyta**, kierująca się zasadami naturalnego rozumu, zmierza do pełnego rozwinięcia *ludzkiej* wielkości. W tym właśnie punkcie swojej nauki Doktor Anielski obficie czerpał z Arystotelesowskiej i stoickiej koncepcji wielkoduszności *μεγαλοψυχια*, polegającej głównie na zaufaniu we własne, naturalne siły w drodze zdobywania wielkości i wolności. Akwinata afirmuje antyczne ujęcie ideału wielkoduszności, ale równocześnie stawia pewne warunki, oczyszcza to pojęcie. Przede wszystkim dostosowuje starożytną koncepcję wielkoduszności do własnej teocentrycznej perspektywy rozważań moralnych, w której: „*consideremus de eius* (Boga – przyp. autora) *imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*”<sup>408</sup>.

W tej teocentrycznej perspektywie w planie naturalnym wyznaczającym horyzonty dla zadań i celów czysto ludzkich (świeckich), wielkoduszny chrześcijanin pokłada ufność we własne siły, które są darem Bożym. Jest świadomy, dzięki naturalnemu światłu rozumu, faktu własnej stworzoneości. Stąd poryw uczucia nadziei własnej wielkości, usprawnionej przez cnotę wielkoduszności nabytej, domaga się również **nabytej cnoty pokory** moderującej to uczucie w odniesieniu do Boga Stwórcy.

**Wielkoduszność wlna**, opierająca się na fundamencie wielkoduszności nabytej i kierująca się rozumem oświeconym wiarą, odnawia i rozwija w wielkoduszny wielkość Bożego obrazu na wzór Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Wychodząc z przeświadczenia wiary, że natura ludzka jest zraniona przez grzech pierworodny i grzechy osobiste, wielkoduszny dostrzega, że wielkość, jak również wszystkie zadania i cele podejmowane w oparciu o nabytą cnotę wielkoduszności, są w jakiś sposób wypaczone. Aby osiągnąć pełnię wielkości, potrzebna jest odradzająca moc łaski Bożej, która odnawia i podnosi na wyższy poziom naturalne siły i pragnienia.

Wielkoduszność wlna, która jest *per excellence* cnotą chrześcijańską, domaga się **pokory wlanej**, która objawia nie tylko prawdę o stworzeniu człowieka przez Boga *ex nihilo*, ale bardziej rzeczywistość ludzkiej grzeszności. Z tego względu wielkoduszny z jednej strony pragnie zdobywać wzniosłe cele nadprzyrodzone, przekraczające jego naturalne siły, z drugiej zaś strony jest on człowiekiem najbardziej pokornym, świadomym nędzy własnej grzeszności. W tym punkcie Akwinata czerpał również z biblijnej i patrystycznej nauki o cnocie męstwa i cnocie pokory.

<sup>408</sup> STh, *Prologus*.

Innymi słowy, zdaniem Akwinaty nie można osiągnąć wielkości przekraczającej wyobraźnię i naturalne siły człowieka bez równoczesnego głębokiego uniznienia się i uznania własnej grzeszności przed Bogiem. Wielkoduszny jest więc w największym stopniu człowiekiem pokornym, spełnionym i szczęśliwym.

Zintegrowanie przez św. Tomasza cnót wielkoduszności i pokory w planie naturalnym i nadprzyrodzonym otworzyło drogę do zjednoczenia obu cnót z teologiczną cnotą nadziei i darem bojaźni Bożej.

Jeśli chodzi o wyjaśnienie kontrowersji: czy starożytny ideał wielkoduszności *μεγαλοψυχία* był niezasymilowaną pogańską pozostałością w łonie Tomaszowej nauki moralnej, czy też okupił swoje przetrwanie za cenę radykalnej transformacji? To istota greckiego ideału wielkoduszności polegała na zbawieniu wielkodusznego mocą jego własnych naturalnych sił (rozdział I). Tomasz afirmuje antyczne ujęcie, tzn. wielkoduszny powinien pokładać w sobie zaufanie i oczekiwać od siebie własnego zbawienia. Ale to zaufanie do siebie i oczekiwanie zbawienia realizuje się jedynie w planie naturalnym, który ukierunkowany jest w perspektywie teocentrycznej. Wielkoduszny pokłada zaufanie we własne siły, które – jak ukazuje mu jego naturalny rozum – otrzymał na skutek trwania stwórczego aktu Bożego.

Odpowiadając na pytanie, dotyczące problemu *perfekcjonizmu* w Tomaszowej syntezie cnót *magnanimitas* i *humilitas*, należy przede wszystkim podać definicję *perfekcjonizmu*, a następnie spróbować odnaleźć go w tekstach Akwinaty. *Perfekcjonizm* jest to stanowisko, zgodnie z którym najwyższym dobrem moralnym jest doskonałość osobista, a moralnym postępowaniem jest przede wszystkim takie, które zmierza ku osiągnięciu tej doskonałości<sup>409</sup>.

Zwolennicy *perfekcjonizmu* stawiają w centrum swoich zainteresowań kształtowanie *doskonałości jednostkowej* i starają się sprecyzować istniejący w danym społeczeństwie wzór *człowieka doskonałego* bądź też taki wzór pragną skonstruować. Tendencje *perfekcjonistyczne* wiązały się zwykle z pewnym arystokratyzmem moralnym i duchowym, głoszącym ideał człowieka zaabsorbowanego własną doskonałością.

Czy w Tomaszowej nauce o wielkoduszności i pokorze znajduje się tak rozumiany *perfekcjonizm*? Odpowiedź na tak postawione pytanie jest trudna. Z jednej bowiem strony narzuca się przekonanie, że koncepcja cnoty wielkoduszności, ukazana w 129 kwestii *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu, zawiera domieszkę *perfekcjonizmu*. Jak zostało ukazane w rozdziale II powyższej rozprawy, celem, do którego dąży wielkoduszność jest własna wielkość człowieka. Z drugiej jednak strony *magnanimitas* jest cnotą ogólną, główną, *virtus generalis*, która jest współzależna z pozostałymi cnotami ogólnymi. A więc z cnotą sprawiedliwości, która do swojego celu: dobro wspólne społeczności – ukierunkowuje całą aktywność wielkodusznego, oraz z cnotą religijności, ogarniającą ludzką działalność i przyporządkowującą ją do czci Bożej. Pomiędzy tymi trzema cnotami panuje harmonia i współzależność, bowiem wielkoduszny odnajduje w najpełniejszy sposób własną wielkość w służbie dla społeczeństwa, a przede wszystkim w czci oddawanej Bogu. Jego wielkość najlepiej służy dobru wspólnemu oraz chwale Bożej. Ponadto

<sup>409</sup> *Wielka encyklopedia powszechna*, t. 8, Warszawa 1966, hasło „perfekcjonizm”, s. 565-566.



ideał wielkości chrześcijańskiej ukazany w *II-II Summy teologii* w fundamentalnych relacjach do Boga (cnota pokory w planie naturalnym i nadprzyrodzonym) oraz do świata (cnota wielkoduszności w planie naturalnym i nadprzyrodzonym) ukazuje, że doskonałość osobista wielkodusznego jest zamierzona przez Boga, jest darem Bożym, który powinien być maksymalnie wykorzystany zgodnie z Jego wolą. W centrum zainteresowania św. Tomasza z Akwinu jest Bóg oraz człowiek, który otrzymuje od Boga wielkość w planie naturalnym, a zwłaszcza w planie nadprzyrodzonym, przekraczającym naturalne siły i możliwości wielkodusznego<sup>410</sup>. Trudno więc w takiej perspektywie mówić o egoizmie wielkodusznego, zwanym *perfekcjonizmem*.

Zależało mi również bardzo na zwróceniu uwagi w tej książce na fakt ogromnego zamieszania, właściwie gruntownego załamania się klasycznego porządku moralnego, którego dokonał R. Descartes i jego późniejsze konsekwencje, które przeniknęły również do nauki moralnej i duchowości katolickiego teologa F. Salezego i są poniekąd obecne w Kościele do dzisiaj. Kartezjusz wprowadził do helleńskiej spuścizny filozoficznej, uzasadnił przez pokrewieństwo stosowanie terminu *szlachetność* użytego według reguł języka nowożytnego i zastosował go do koncepcji *wielkoduszności* starożytnej, ale zmienił jej treść. Mówiąc na przykład o czci, rozumie ją inaczej niż starożytni: „Cześć, czyli szacunek, jest skłonnością duszy nie tylko do poważania czczzonego przedmiotu, ale także do poddania się mu z pewną obawą, aby pozyskać sobie jego względy. Dlatego cześć mamy jedynie dla istot wolnych, o których sądzimy, że mogą nam one przynieść dobro lub zło, jakkolwiek nie wiemy, co z tych dwóch rzeczy nas spotka”<sup>411</sup>. Cześć człowieka szlachetnego (wielkodusznego) jest więc skłonnością duszy istoty wolnej. Cały

---

<sup>410</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *I-II Summy teologii*, prol.: „...restat ut consideremus de Eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”. Por. J. Giertych OP, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 21-22: „Dociekliwą próbę określenia istoty odwzorowania obrazu Bożego w człowieku znajdziemy w centrum refleksji św. Tomasza z Akwinu. Rozpoczynając drugą część swojej *Summy teologii*, poświęconą obecności Boga przez łaskę w ludzkim działaniu, wprowadza on na samym wstępie wątek obrazu Bożego. W prologu, który wyznacza tematykę całości dzieła, pojawia się krótki cytat wzięty od św. Jana Damascyńskiego. Św. Jan Damascyński, który uczestniczył w ostro rozdzierającej Kościół w VIII w. polemice z obrazoburcami, był szczególnie wrażliwy na możliwość wypełnienia materii przez łaskę. Podobnie jak Bóg przywoływany przez malującego ikonę nasycza tę ikonę swoją łaską i sprawia, że modlący się następnie przed nią spotyka się z Bogiem, tak też Bóg przemienia łaską człowieka i upodabnia go do obrazu Syna Bożego. W swym *Wykładzie wiary prawdziwej* św. Jan wyróżnia trzy cechy składające się na obraz Boga w człowieku. Człowiek wtedy jest obrazem Boga, gdy kieruje się swym umysłem, swoim wolnym wyborem oraz kiedy z własnej mocy podejmuje działanie (*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*). Jest oczywiste, że nie chodzi tutaj o sam fakt racjonalności ludzkiej natury, wyróżniający ją od świata zwierzęcego. Człowiek nie obrazuje Boga w sposób automatyczny. Jest wielu ludzi, którym brakuje otwartości na Ducha Pańskiego, skutkiem czego ich uczynki nie składają do chwaleń Ojca, który jest w niebie. Człowiek jest obrazem Bożym wtedy, gdy postępuje dojrzałe, z miłości, angażując w pełni swoje władze duchowe i swoją samodzielność. Postrzeżenie i umiejscowienie przez św. Tomasza tego stwierdzenia na samym wstępie drugiej, czyli «moralnej» części *Summy teologii* ma ogromne znaczenie. Oznacza to, że człowiek najpełniej obrazuje Boga, gdy będąc pod wpływem Ducha Pańskiego, kieruje się swoim rozumem, dokonuje własnych wyborów «stoi na własnych nogach», to znaczy jest w pełni odpowiedzialny za swe działanie. Bogu nie zależy na miernocie i na potulnym posłuszeństwie. Wyculenie na poruszenia serca ojcowskiego w niczym nie kalczy ludzkiej dojrzałości i wolności, a wręcz przeciwnie, potęguje ją. Tylko takie uczynki, które są naprawdę dojrzałe, w pełni wolne, mają szansę zobrazować Boga. Bogu nie zależy na tym, by człowiek był psychicznie złamany, by się lękał, by mu brakowało inicjatywy”.

<sup>411</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., art. CLXII.

czas widać w koncepcji Kartezjańskiej to fundamentalne odniesienie szlachetności (wielkoduszności) do wolności woli, która wydaje się być tutaj kategorią podstawową. Należy przyznać, że Kartezjusz znał koncepcje starożytnych, zdawał sobie sprawę, że w szlachetności chodzi o wielkość duszy człowieka. Rozumiał też znaczenie związku szlachetności (wielkoduszności) i pokory, który był tak bardzo widoczny u św. Tomasza z Akwinu. Więcej, czytając uważnie traktat „Namiętności duszy”, można mieć wrażenie, że wpisał również w zakres swoich rozważań cnotę nadziei. Istnieje również w Kartezjańskim opisie szlachetności stwierdzenie, że szlachetność jest kluczem do wszystkich cnót i lekiem przeciwko wszelkim manowcom namiętności<sup>412</sup>. Ludzie o takiej szlachetności są naturalnie skłonni do czynienia rzeczy wielkich. Według Kartezjusza wolność należy do podstawowych kategorii jego filozofii, jest źródłem godności i wielkości człowieka. Tylko ona stanowi podstawową rację szacunku dla samego siebie. Wprawdzie wola człowieka jest tak dalece wolna, „iż nie może nigdy być zmuszona; dlatego z dwóch rodzajów myśli, jakie rozróżniłem w duszy, z których jedno są jej działaniami, tzn. chęciami, drugie zaś jej doznaniem w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, obejmującymi wszelkie rodzaje spostrzeżeń, pierwsze są bezwzględnie w jej mocy i mogą pośrednio tylko być zmienione przez ciało, przeciwnie, te ostatnie zależą bezwzględnie od działań, które je wywołują i mogą tylko pośrednio być zmienione przez duszę, chyba że ona sama jest ich przyczyną. Wszelkie zaś działanie duszy polega na tym, że już przez to samo, że ona chce czegoś, sprawia, iż mały gruczoł, z którym jest ściśle złączona, porusza się w sposób odpowiedni, by wywołać skutek, odpowiadający owej woli”<sup>413</sup>.

Kartezjusz uznał pojęcie wolności za pierwszy stopień wielkości człowieka. Ludzkie działania nie są uwarunkowane czynnikami zewnętrznymi i są zawsze wolnym wyborem indywidualnej woli. Człowiek posiada wolną wolę, czy też ściślej, że ja posiadam wolną wolę, jest ona pierwotnym *datum*, w tym sensie, że moja świadomość owej woli wyprzedza logicznie *cogito, ergo sum*. To właśnie posiadanie wolności pozwala mi się oddać wątpieniu. Mam naturalną skłonność do wierzenia w istnienie rzeczy materialnych i w dowody matematyczne, i aby wątpić w te rzeczy, zwłaszcza w te ostatnie, potrzebny jest wysiłek, czyli rozmyślny wybór. Tak więc bez względu na to, od kogo byśmy pochodzili i jak bardzo ten ktoś byłby potężny a zarazem, jak bardzo zwodniczy, doświadczamy, że mimo to przysługuje nam wolność, abyśmy mogli zawsze powstrzymać się od dawania wiary tym rzeczom, które nie są całkowicie pewne ani zbadane, a w ten sposób ustrzec się przed tym, by kiedykolwiek zbłądzić. Ta władza swobodnego działania jest największą doskonałością człowieka i człowiek używając jej „w swoisty jakiś sposób jest sprawcą swoich czynów i... wskutek tego staje się godny pochwały lub nagany”<sup>414</sup>. Człowiek posiada wolność. Pewność ta ma logiczne pierwszeństwo przed pewnością co do istnienia Boga.

Zmiana treści klasycznego pojęcia wielkoduszności (szlachetność), a przede wszystkim związanie cnoty szlachetności (wielkoduszność) z wolną wolą człowieka dało pod-

<sup>412</sup> Tamże, art. CLXI

<sup>413</sup> Tamże, art. XLI.

<sup>414</sup> Tamże, s. 25.

waliny pod nowy ideał wielkości człowieka, kształtowany przez tzw. nowożytny i współczesny *humanizm świecki*. Nastąpiło zredukowanie osoby ludzkiej przez zanegowanie jej prawdziwej wielkości w oparciu o harmonijne współdziałanie cnót wielkoduszności i pokory w podstawowych relacjach do świata i do Boga. R. Descartes dokonał paradoksalnie wywyższenia człowieka (*cogito, ergo sum*), który w oderwaniu od prawdziwego źródła wielkości – Boga, sam chciał stać się bogiem. Owe zaś ludzkie aspiracje wielkości do bycia bogiem były siłą nośną wielu współczesnych nieszczęść i totalitaryzmów XX wieku.

Dodać należy, że istnieją też punkty wspólne między wyjaśnieniem pojęcia szlachetności przez Franciszka Salezego a tym, które proponuje Kartezjusz. Są nimi: podobna problematyka w ujmowaniu pojęcia szlachetności – właściwy szacunek do siebie, relacja z pokorą, ta sama wytrwałość ludzi szlachetnych wobec różnego rodzaju wzburzeń i poruszeń namiętności i afektów. Zestawienie jest zaskakujące, np. w kwestii zasadności podejmowania decyzji przez osoby szlachetne – Franciszek Salezy stwierdził, że: „wola bowiem miłuje tylko wtedy, gdy chce miłować, a spośród kilku rodzajów miłości, które ma do wyboru, może przyłgnąć do tej, którą sobie upodoba – w przeciwnym razie nie byłoby miłości zakazanych ani nakazanych. Wola więc jest panią swych upodobań”<sup>415</sup>. Natomiast Kartezjusz napisał, że człowiek szlachetny odczuwa w głębi swej wolnej woli „mocne i niezmiennie postanowienie czynienia dobrego z niej użytku”<sup>416</sup>. Kartezjusz znał z pewnością „Traktat o miłości Bożej”.

Podobna jest również relacja szlachetności z pokorą u Salezego: „pokora nie zabrania nam znać prawości naszego życia, więc też nie zabrania nam pragnąć dobrej sławy”<sup>417</sup>. Przy bardziej wnikliwej lekturze *Traktatu o miłości Bożej i Filotei* F. Salezego oraz dzieł Kartezjusza można stwierdzić pewnego rodzaju zbieżności. Daje się zauważyć wspólna fundamentalna tendencja u obu autorów do eksponowania „**królestwa wolnej woli**”. Już sam tytuł pierwszego rozdziału pierwszej księgi *Traktatu o miłości Bożej* F. Salezego: *Aby nadać piękno naturze ludzkiej, Bóg wszystkie władze duszy oddał pod panowanie woli*, odsłania główne zamierzenie autora.

Na koniec niech mi będzie wolno wyrazić nadzieję, że podjęte rozważania zachęcą Czytelnika do pogłębionej refleksji moralnej nad cnotami wielkoduszności i pokory oraz będą stanowić wsparcie dla rozumu w prawidłowym kierowaniu pragnieniem wielkości człowieka w czasach współczesnych. Książka pt.: *Pragnienie wielkości* stanowi jedynie wprowadzenie do dyskusji, a w żadnym wypadku nie wyczerpuje tematu, jest pierwszą z serii moich publikacji dotyczących cnót głównych, ogólnych, jakimi są w tradycji cywilizacji europejskiej trzy cnoty, mianowicie: wielkoduszność, sprawiedliwość i religijność<sup>418</sup>. Te trzy cnoty, wzięte razem, organizują działanie człowieka względem

<sup>415</sup> Tamże, s. 47.

<sup>416</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., art. CLIII, s. 91.

<sup>417</sup> Św. F. Salezy, *Filotea*, dz. cyt., s. 160.

<sup>418</sup> Por. R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, dz. cyt., s. 365-370. „La Somme théologique achève de dissocier les deux notions. Saint Thomas, nous venons de le dire, reconnaît dès lors dans les vertus plusieurs sortes de «principautés»: il y a une manière d’être une vertu principale qui est celle des vertus cardinales, et il y aura une manière d’être une vertu principale qui sera celle des vertus générales. Ces deux sortes de principautés peuvent

siebie samego (wielkoduszność – pragnienie wielkości), względem bliźnich (sprawiedliwość – pragnienie sprawiedliwości) i względem Boga (religijność – pragnienie Boga). Skromnym zamiarem niech będzie w dalszej perspektywie opracowanie jeszcze dwóch pozostałych cnót głównych. Te właśnie trzy *główne*, fundamentalne pragnienia człowieka: pragnienie wielkości, pragnienie sprawiedliwości, pragnienie Boga, często podlegały deprawacji. Wydaje się również, że niniejsza praca wyraźnie ukazuje nieprawdziwość poglądów F. Nietzschego i innych współczesnych krytyków chrześcijaństwa, którzy widzieli zwłaszcza w cnocie pokory rys mentalności niewolniczej, ucieczkę od zdobywania wielkości, wyzbycia się poczucia własnej dumy<sup>419</sup>. Jak słusznie zauważył H. de Lubac: „humanizm pozytywistyczny, humanizm marksistowski, humanizm nietzscheański: o wiele więcej niż jeden ateizm we właściwym sensie; negacja, która leży u podstaw każdego z nich, jest antyteizmem, a ściślej: antychryścianizmem. Jakkolwiek sprzeczne byłyby one między sobą, ich implikacje, podskórne czy też jawne, są liczne i tak samo jak mają one wspólny fundament w postaci odrzucenia Boga, tak również osiągają podobny

---

se rencontrer en une même vertu: la justice, la prudence sont à la fois des vertus cardinales et des vertus générales. Mais il y a aussi des vertus cardinales qui ne sont pas des vertus générales – ainsi la force et la tempérance – et des vertus générales qui ne sont pas des vertus cardinales, ainsi la religion, l'obéissance, la magnanimité”. Św. Tomasz z Akwinu napisał: „Dicitur aliqua virtus generalis in quantum ad eam concurrunt diversae virtutes, quia scilicet actus ejus praeexigit actus multarum virtutum; sicut etiam ad magnanimitatem praeexiguntur aliae virtutes, quia nullus potest se dignificare magnis nisi: virtuosus sit, *in III S.*, d. 9, qu.1, a.1; (Virtus) dicitur generalis, in quantum operatur circa actus omnium virtutum, ita quod omnes eedunt ei pro materia; sicut magnanimitas, quae operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicitur *in 4 Ethic.*; est tamen in se specialis virtus, quia rationem specialem objecti in omnibus attendit, scilicet dignum magno honore «quasi moventis per imperium» *in III S.*, d.9, qu.1, a.1; Por. *in II S.*, d.44, qu.2, a.1; *in IV S.*, d.14, qu.1, a.1, qle 3, ad.2; *in IV S.*, d.16, qu.4, a.1, qle 2, ad.2”.

<sup>419</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przekł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 31: „Gdy wszelka dostojna moralność wyrasta z triumfującego potwierdzenia siebie samej, moralność niewolnicza mówi z góry «nie» wszystkiemu, co «poza nią», co «inne», co «nie jest nią samą»: i to «nie» jest twórczym czynem. To odwrócenie ustanawiającego wartości spojrzenia – ten konieczny kierunek na zewnątrz, miast wstecz ku samemu sobie s. jest właśnie właściwe uczuciu *ressentiment*”. Por. F. Nietzsche, *Anty-chrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przekł. G. Sowiński, Kraków 1996. Por. tenże, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przekł. B. Baran, Kraków 1996. Por. tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 1995. Rozdziela więc między dwie sfery oba aspekty swej natury: aspekt zwyczajny, mizerny i słaby, zaliczy do sfery, którą nazywa „człowiekiem”; aspekt zaś niezwykły, silny i zadziwiający do sfery, którą nazywa „Bogiem”. W ten sposób sam siebie ogołaca i pozbawia się tego, co jest w nim najlepsze: „Religia jest jednym z wypadków (*altération de la personnalité*)”. Jest ona procesem staczania się człowieka. Cały problem ludzki w swej najgłębszej istocie będzie polegał na wejściu z powrotem wwyż po tej fatalnej równi pochyłej, żeby «sobie samemu przypisać wszystkie silne i zadziwiające momenty», z których sami siebie niesłusznie ogołociliśmy” (F. Nietzsche, *Wola mocy*, przekł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 103-156). W chrześcijaństwie proces ogołocenia i upodlenia człowieka przez samego siebie jest posunięty do skrajności. Wszelkie dobro, wszelką wielkość i wszelką prawdę przedstawia ono tylko jako dary łaski. „Żałosna historia: człowiek szuka zasady, w imię której mógłby pogardzać człowiekiem; wymyśla inny świat, żeby móc oczerniać i spotwarzać człowieka; w rzeczywistości zawsze ujmuje on tylko nicotę i z tej nicoty stwarza sobie «Boga» i «Prawdę», żeby osądzały i potępiały ziemskie życie” (tamże, s. 103). I dalej: „w ten sposób spotwarzono ludzi i wpojono w nich fałszywą świadomość, wymyślając świętego Boga, wywyższonego ponad nich i odciskając tym faktem pieczęć zła na wszystkich ich czynach, jakiegokolwiek by były, i to tym bardziej, im delikatniejsza, im subtelniejsza stawała się ludzka wrażliwość” (tamże, s.145). Dla porównania przytoczone zostało określenie niewolnika podane przez Arystotelesa: „Niewolnik jest żyjącym narzędziem, a narzędzie nieożywionym niewolnikiem” (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., 8,11,1161b) – ta podstawowa intuicja kilkakrotnie powtarza się w dziełach filozofa. Niewolnik to taki człowiek, który swój rozum i wolę ma poza sobą.

finał, głównie w postaci zmiążdżenia osoby ludzkiej<sup>420</sup>. To zmiążdżenie osoby ludzkiej, zanegowanie jej prawdziwej wielkości dokonało się paradoksalnie poprzez nierozumne wywyższenie człowieka, który w oderwaniu od prawdziwego Boga sam chciał stać się bogiem. Niniejsza publikacja potwierdza słuszność twierdzenia, że „humanizm świecki ukazał się w groźnym kształcie i stał się w pewnym sensie wyzwaniem dla soboru. Religia Boga, który stał się człowiekiem, spotkała się z religią (jest to bowiem religia) człowieka, który czyni się bogiem<sup>421</sup>. A przecież od dawna w cywilizacji chrześcijańskiej obecne jest wołanie, przestroga, o przywrócenie właściwej miary ludzkiej wielkości i prawidłowe pielęgnowanie pragnienia wielkości człowieka: „Nie gardź, człowiecze, tym, co w tobie szlachetne! Wydaje ci się, że niewiele znaczysz, lecz ja ci oznajmię, że w rzeczywistości jesteś kimś wielkim! (...). Strzeż tego, czym jesteś! Zważ na swą królewską godność! Niebo nie zostało stworzone na obraz Boga, jak ty ani księżyc, ani słońce, ani żadne ze stworzeń. (...). Zobacz, że ze wszystkiego, co istnieje, nic nie jest zdolne objąć twej wielkości”<sup>422</sup>.

Podsumowując, moralność grecką przedstawia się jako świątynię mądrości wspartą na kolumnach cnót, zwłaszcza wielkoduszności, podczas gdy moralność chrześcijańska jawi się jako świątynia, którą jest żyjący Jezus Chrystus, Pełnia cnót, ubogacający i przebóstwiający naturę człowieka (cnoty nabyte) wlanymi cnotami wielkoduszności i pokory.

\*\*\*

---

<sup>420</sup> H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, WAM, Kraków 2004, s. 26.

<sup>421</sup> H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, Editions du dialogue, Paris 1969, s. 13.

<sup>422</sup> Św. Grzegorz z Nyssy, *In cant.*, hom. 2; *De mortuis*. Św. Bazyli, *In Ps* 48,8. Również dominikański Mistrz Eckhart mówi: „Mistrzowie twierdzą, (...) że najniższa część duszy jest szlachetniejsza od najwyższej części nieba”, *Księga Boskich pocieszeń*, [w:] Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 1987, s. 90n.

**BIBLIOGRAFIA****I DZIEŁA ŹRÓDŁOWE**

ARYSTOTELES, *Analityki pierwsze i wtóre*, przekł. K. Leśniak, Bibl. Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1973.

*Dzieła wszystkie*, t. 1-7, PWN, Warszawa 1990-2009.

*Etyka Nikomachejska*, przekł. D. Gromska, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1956, 1982; nowsze wydanie [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, 2007.

*Etyka wielka, Etyka Eudemejska*, przekł. W. Wróblewski, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1977.

*Metafizyka*, przekł. K. Leśniak, Bibl. Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1984, 2009.

*O duszy*, przetłumaczył, wstępem, przypisami i skorowidzem opatrzył P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, 2003.

*Polityka*, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 2008.

AUGUSTINUS A., *Die Geduld*, przekł. J. Martin, Augustinus-Verlag, Würzburg 1956.

*Opera omnia*, J.P. Migne, t. 1-11, Paris 1861-1865, zwłaszcza:

*De civitate Dei*, t. VII;

*De libero arbitrio*, t. I;

*Enaratio in Psalmum*, t. IV;

*Sermones*, t. V;

*De consensu Evang.*, 3,20;

*De baptismo* 3,3;

*Contra Cresc.*, 4,79;

*Tract. in Joan.*, 25;

*De sancta virginitate*, 31,57.

AUGUSTYN ŚW., *De libero arbitrio*, (PL 32); polski przekł.: *O wolnej woli*, tłum.

A. Trombala, [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 1999.

*De doctrina Christiana*, (PL 34); polski przekł.: *O nauce chrześcijańskiej*, przekł. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.

*De civitate Dei* (PL 41); polski przekł.: *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, wyd. II, ANTYK, Kęty 1998.

*De Trinitate* (PL 42); polski przekł.: *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996.

*Objaśnienia do Psalmów, Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, przekł. J. Sulowski, t. 37-42, ATK, Warszawa 1986.

*O życiu szczęśliwym*, WAM, Kraków 2006.



- Państwo Boże*, przekł. W. Kubicki, t. I-II-III, Poznań 1930; ANTYK, Kęty 2002.
- Przeciw Akademikom*, WAM, Kraków 2008.
- Przeciw Julianowi, Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, przekł. W. Eborowicz, t. I-II, ATK, Warszawa 1977.
- Wybór mów, Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 12, przekł. F. Jaworski, ATK, Warszawa 1975.
- BAZYLI WIELKI ŚW., *Liber de Spiritu Sancto*, Lib. Acad. Wagneriana, Innsbruck 1875.
- Listy, Wybór*, przekł. W. Krzyżaniak, Pax, Warszawa 1972.
- Opera omnia quae exaltant*, Apud Gaume Fratres, t. I-II, 1839, *Patrologiae Graeca* (dalej PG).
- In Ps.*, 48,8.
- BIBLIA ŁACIŃSKO-POLSKA, czyli *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekł. polskiego J. Wujka*, wyd. IV, wydanie ks. S. Kozłowskiego w czterech tomach, Wilno 1907.
- CHRISOSTOMI J., *Opera omnia*, ed. J.-P. Migne, PG 26-34; 48-69; t. 11-13, Parisiis 1858-1864.
- Opera omnia, Patrologiae Latine* (dalej PL) 29-34, Migne, Parisiis 1858-1864.
- Patrologia opera selecta graecae et latinae*, vol. I, ed. Ambrosio F. Didot, Parisiis 1861.
- CLÉANTHE, *Hymne à Zeus*, przekł. A.-J. Festugière, [w:] A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le Dieu Cosmique*, Librairie Lecoffre – J. Gabalda et Cie, Paris 1949.
- CICERO Marcus Tullius, *Pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1960-1961.
- CYCERON M.T., *Pisma filozoficzne*, przekł. W. Kornatowski, Bibl. Klasyków Filozofii, t. I-II, Warszawa 1960.
- Wybór listów*, przekł. G. Pianko, PWN, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962.
- CYPRIAN T.C., *Epistolae selectae, Sanctorum Patrum opuscula selecta*, 21, Innsbruck 1872.
- In Orationem*, Innsbruck 1879, t. II, s. 42-87.
- Listy*, przekł. W. Szolędrski, *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 1, ATK, Warszawa 1969.
- Opera omnia, Corpus Scrip. Ecclesiast. Latinorum*, vol. I-III, Apud C. Geroldii Filium Bibliopolam Academiae, Vindobonae 1871.
- Opuscula de mortalitate, de opere et eleemosyna, de patientia, Sanctorum Patrum opuscula selecta*, 4, Lib. Acad. Wagneriana, Innsbruck 1868.
- Testimonia*, III, 3,64. *Sanctorum Patrum opuscula selecta* 1, Innsbruck 1888 oraz *De Dominica Oratione*, XVI, [w:] In. a także w innych kontekstach: św. Cyprian, *De catholicae ecclesiae unitate* XIV, *Orationem*, Innsbruck 1869, t. 2, s. 42-87. Św. Cyprian, *De bono patientiae*, XV; *De zelo et livore*, XIII, *Opuscula selecta, Sanctorum Patrum op. selecta* 1, Innsbruck 1838.
- DEMOSTHENE, *Contre la loi de Leptine, Sur l'ambassade infidele, Pour la couronne*, t. I, ed. Fuhr. (coll. Teubner), Lipsiae 1912.



- DESCARTES R., *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*. Appendix continens objectiones, u Elzewira, Amsterdam 1678.
- Opera philosophica*, ed. Tertia, u Elzewira, Amsterdam 1656.
- Opera omnia*, Amsterdam 1670-1683.
- Opera mathematica et philosophica*, Amsterdam 1692-1701.
- Oeuvres*, t. 1-12, opr. Ch. Adam – P. Tannery, Paryż 1897-1913.
- Oeuvres de Descartes. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery*, Vrin, Paris 1969.
- Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, *Zarzuty uczonych mężów oraz odpowiedzi autora*, tłum. S. Świeżawski, *Rozmowa z Burmanem*, tłum. I. Dąbska, 2 tomy, Warszawa 1958; ANTYK, Kęty 2001.
- Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958; ANTYK, Kęty 2001.
- Rozprawa o metodzie*, tłum., wstęp, przypisy W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988.
- Prawidła kierowania umysłem, Poszukiwanie prawdy przez światło przyrodzone rozumu*, tłum. i wstęp L. Chmaj, PWN, Warszawa 1958, przedruk: ANTYK, Kęty 2002.
- Zasady filozofii*, tłum., wstęp, oprac. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960; ANTYK, Kęty 2001.
- Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum., wstęp, przypisy A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989.
- Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum., wstęp, przypisy J. Kopania, PWN, Warszawa 1995.
- Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym piśmie*, PWN, Warszawa 1996.
- List do Voetiusa*, tłum., wstęp, przypisy J. Usakiewicz, PWN, Warszawa 1998.
- DE STOICORUM REPUGNANTIS*, [w:] J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1921-1924.
- DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, 2006.
- EPIKTET, *Diatryby*, przekł. J. Joachimowicz, Bibl. Klasyków Filozofii, Kraków 1961.
- ESCHINES (Aischines), *Contre Ctésiphon*, coll. Bude, t. II, Paris 1927.
- Discours* (coll. Bude), t. I, Paris 1927.
- Sur ambassade infidèle*, ed. M.V. Martin et de Bude, Eschine, Oeuvres, coll. Bude, t. I, Paris 1927.
- FRANCISZEK SALEZY ŚW., *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, przekł. A. Jełowicki, Viator, Kraków 2001; *Traktat o miłości Bożej*, Wydawnictwo Sióstr Wizytek, Kraków 2002.
- GRZEGORZ Z NAZJANZU ŚW., *Gregorii Theologi vulgo Nazianzenzeni, Opera quae exstant omnia*, J.P. Migne, PG, t. 35-37, Paris 1857-1862, t. 1-4.
- Listy*, przekł. J. Stahr, Poznań 1933.
- Mowy wybrane*, pr. zb., Warszawa 1967.
- In cant.*, hom. 2, [w:] *De mortuis*.
- HERODOT, *Dzieje*, przekł. S. Hammer, KUL, Warszawa 1954.
- HOMER, *Iliada*, przekł. I. Wieniewski, Wyd. Literackie, Kraków-Wrocław 1984.

- Odyseja*, przekł. L. Siemiński, wyd. 8, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975.
- ISOCRATE, przekł. G. Mathieu, t. I-II, coll. Bude, Paris 1932.
- KLEMENS Z ALEKSANDRII ŚW., *Les Stromates*, przekł. P. Voulet i A. le Boullued, t. I-II, *Sources Chrétiennes*, No 178-279, Cerf, Paris 1981.
- KSENOFONT, *Historia grecka*, przekł. W. Klinger, PAN, Wrocław 1958.
- MACINTYRE A., *Dziedictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekł., wstęp i przypisy A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślania*, przekł. M. Reitera, Bibl. Klasyków Filozofii, Kraków 1958.
- ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, przekł. S. Kalinkowski, wyd. II, Wyd. oo. Karmelitów Bosych, Warszawa 1986.
- PISMO ŚWIĘTE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU, wyd. V, Pallottinum, Poznań 2000.
- PLATON, *Menon*, przekł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
- Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg praw*, przekł. W. Witwicki, t. I-II, Warszawa 1958.
- PLUTARCH, *Moralia*, przekł. Z. Abramowiczówna, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1977.
- De la fortune d'Alexandre*, v. I., ch. 4, et v. II, ch. 12; coll. Univ. de France, Paris 1990.
- SENEKA L.A., *Listy moralne do Lucyliusza*, przekł. W. Kornatowski, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1961.
- O życiu szczęśliwym*, [w:] tegoż, *Dialogi*, przekł. L. Joachimowicz, Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Pisma filozoficzne*, przekł. L. Joachimowicz, t. I-III, Pax, Warszawa 1965.
- SEPTUAGINTA, *id. est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, vol. I-II, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935.
- SOFOKLES, *Tragedie*, przekł. K. Morawski, PIW, Warszawa 1969.
- TEODORET Z CYRU, *Listy*, przekł. J. Radożycki, Pax, Warszawa 1987.
- TEOFRASZ, *Charaktery*, przekł. M. Brożek, Biblioteka Meandra, Warszawa 1950.
- Pisma wybrane, Charaktery*, przekł. I. Dąbska, Bibl. Klasyków Filozofii, Warszawa 1963.
- TERTULIAN Q.S.F., *De patientia*, [w:] *Opuscula de morlatitate, de opera et eleemosyna, de patientia, Sanctorum Patrum opuscula selecta*, t. IV, Innsbruck 1868.
- Opera omnia cum selectis praecedentim editionum, Patrologiae Cursus Completus*, ser. Latina, t. I, Migne, Parisiis 1879.
- Wybór pism*, przekł. A.C. Guryn, Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 29, ATK, Warszawa 1983.
- Wybór pism*, przekł. W. Myszor i E. Stanula, ATK, Warszawa 1970.
- THE GREEK NEW TESTAMENT, *Dictionary*, Third Edition, ed. by K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgern, Institute for New Testament Textual Research, United Bible Societies, Stuttgart 1983.
- TOMASZ Z AKWINU ŚW., *De potentia*, [w:] *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae*, t. 1 i 2, wyd. P. Bazzi i in., Marietti, Taurini-Romae 1965.

- Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk SDB, KUL, Lublin 1999 [wydanie zawiera tekst łaciński].
- Dysputy problemowe, O prawdzie*, tłum. A. Białek, S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae De veritate*, KUL, Lublin 1999.
- Dziela wybrane*, przekł. J. Salij OP, K. Suszyło OP, ks. M. Starowiejski, W. Giertych OP, oprac. i wstępami poprzedził J. Salij OP, ANTYK, Kęty 1999.
- Ewangelia Ojców Kościoła*, wybór i przekł. J. Salij OP, Znak, Kraków 1983.
- Komentarz do Ewangelii Jana (Super Evangelium S. Ioannis lectura)*, tłum. T. Bartoś OP, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.
- Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Znak, Kraków 1996.
- Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przekł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1 i 2, ANTYK, Kęty 1998.
- Na początku było Słowo. Komentarz do Prologu Ewangelii św. Jana*, tłum. i wstęp ks. M. Mróz, P. Roszak, S. Adamiak, Wyższe Seminarium Duchowne, Toruń 2001.
- O miłości nadprzyrodzonej. De Caritate*, przekł. J. Ruszczyński, Wydawnictwo św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1994.
- O poznaniu Boga*, przekł. P. Lichacz OP, M. Przanowski OP, M. Olszewski, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
- O wierze (Compendium theologiae)*, tłum. J. Salij OP, W drodze, Poznań 2000.
- O wierze*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2000.
- Opatrzność Boża i magia*, Wydawnictwo św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1994.
- Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, Index Thomisticus, Roberto Busa SJ, Frommann-Holzboog, Editoria Elettronica Editel s.r.l., Milano 1992.
- Quaestiones disputatae de veritate*, Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, t. XXII/1-3, Editori di San Tommaso, Roma 1975-1976.
- Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales ad fidem optimarum editionum diligenter recusae*, Taurini-Romae 1931.
- S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3, wyd. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Marietti, Taurini-Romae 1961.
- S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Evangelium S. Ioannis lectura*, wyd. R. Cai, Marietti, Taurini-Romae 1952.
- S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 3 i 4, wyd. M.F. Moos, Parisiis, P. Lethiel-leux, 1933 i 1947.
- Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 22, 1, 2, *Quaestiones disputatae de veritate... Qq. 1-7*, Editori di San Tommaso, Roma 1975.
- Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 22, 2, *Quaestiones disputatae de veritate... Qq. 8-20*, Editori di San Tommaso, Roma 1972.
- Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 22, 3, *Quaestiones disputatae de veritate... Qq. 21-29*, Editori di San Tommaso, Roma 1976.

- Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 23, *Quaestiones disputatae de malo*, Commissio Leonina Roma, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1982.
- Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 24, 1, *Quaestiones disputatae de anima*, wyd. B.-C. Bazán, Commissio Leonina Roma, Les Éditions du Cerf, Paris 1996.
- Scriptum super Sententiis*, M.F. Moos, Paris 1929.
- Słownik terminów*, opr. A. Andrzejuk, przedm. M. Gogacz, Veritas, Warszawa-Londyn 1998.
- Summa teologiczna*, przekł. i opr. F.W. Bednarski, S. Bełch, A. Głazewski, R. Kostecki, S. Piotrowicz, t. 1-35, Veritas, Londyn 1963-1998.
- Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, Księga I i II, t. 1, przekł. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2003.
- Summa theologiae*, Editiones Pauline, Cinisello Balsamo, Milano 1988.
- Summa theologiae*, I-III, Marietti, Taurini-Romae 1952.
- Super Boetium De Trinitate*, [w:] *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 50: *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus...*, Commissio Leonina Roma, Les Éditions du Cerf, Paris 1992.
- Super Librum Sententiarum Petri Lombardi, Scriptum super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis* (cura P. Mandonnet OP, M.F. Moos OP), t. 1-4, P. Lethielleux, Parisiis 1929-1947.
- S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. 1 i 2, wyd. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisiis 1929.
- Traktat o Bogu. Summa teologii*, I, 1-26, przekł. i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Znak, Kraków 1999.
- Traktat o cnotach. Summa teologii*, I-II, 49-67, przekł. W. Galewicz, ANTYK, Kęty 2006.
- Traktat o człowieku. Summa teologii*, I, 75-89, przekł. S. Świeżawski, ANTYK, Kęty 1998.
- WYBÓR PISM*, przekł. W. Myszor i E. Stanula, ATK, Warszawa 1970.
- WYKŁAD LISTU DO RZYMIAN (Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romānos)*, przekł. J. Salij OP, W drodze, Poznań 1987.
- ŻYWOTY SŁAWNYCH MĘŻÓW*, przekł. B. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1955.

## II ŹRÓDŁA POMOCNICZE

- ABBA G., *Lex et virtus, Studi sull' evoluzione della dottrina morale di san Tomaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983.
- ADAMSKI J., *Pokora podstawą życia chrześcijańskiego*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1915.
- ADNES P., *L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin*, [w:] Rev. Asc. Myst. 28, 1952.

- ALQUIÉ F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris 1950.  
*Descartes. L'homme et l'oeuvre*, Hatier, Paris 1956. *Kartezjusz*, Pax, Warszawa 1989.
- AUGUSTYN W., *Podstawy wiedzy u Descartes'a i Malebranche'a*, PWN, Warszawa 1973.
- AUBERT J.M., *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Pax, Warszawa 1986.
- BALTHASAR H.U. von, *La foi du Christ*, Aubier 46, Paris 1968.
- BARTHÉLEMY S.-H., *Morale d'Aristote*, A. Durand, Paris 1856.
- BEAUDENOM Ch., *Formation a l'humilité*, Broché, Paris 1953.
- BEDNARSKI F.W., *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 7, Etyka, 1959.
- BERTHOUSOZ R., *Liberté grecque et théologie de la liberté selon saint Paul*, [w:] *Autonomie*, Cerf, Fribourg-Paris 1978.
- BOCHEŃSKI J., *Zarys historii filozofii*, Philed, Kraków 1993.
- BOURKE J.V., *Histoire de la morale*, ed. Cerf, Paris 1970.
- BREHIER E., *Chrisippe et l'ancien stoïcisme*, Bréhier, Paris 1971.
- BRÉMOND A., *Le dilemme aristotélicien*, *Archiv. de Philosophie*, 1933, vol. 10, cah. II i XI.
- BROCHARD, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, Paris 1974.
- BRUN J., *Les Stoïciens*, Presses Universitaires de France, Paris 1981.
- CARLSON S., *The Virtute of Humility*, W.C. Brown Co, Dubuque 1953.
- CATHREIN V., *Die christliche Demut*, Herder & Co, Freiburg 1920.
- CHMAJ L., *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1930.
- CLARKE D.M., *Descartes's Theory of Mind*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- COPLESTON F., *Historia filozofii*, t. IV, PAX, Warszawa 1995.
- COTTINGHAM J., *A Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford 1993.
- DANIELOU J., *Contemplation, croissance de Église*, coll. Communio, Fayard, Paris 1977.
- DELESALLE J., *La morale de Descartes*, I-II, Université de Lille, Lille 1975.
- DELHAYE PH. i BOULANGE J., *Espérance et vie chrétienne*, Desclée et Cie, Paris 1958.
- DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE DE LA FOI CATHOLIQUE*, Editions Beauchesne, Paris 1912.
- DICTIONNAIRE DE LA SPIRITUALITÉ*, t. 8-11, Vrin, Paris 1980.
- DIELS H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I-II, Weidmannsche buchhandlung, Berlin 1912.
- DOLHAGARAY B., *Humilité, Magnanimité*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7-10, Letouzey et Ané, Paris 1922.
- DUCRUET B., *Pokora według św. Benedykta*, przekł. J. Pakulska, Promic, Kraków 2000.
- DUPONT J., *Les Béatitudes*, t. I-III, coll. Études bibliques, Paris 1969-1973.
- ECKHART MISTRZ, *Traktaty*, tłum. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 1987.
- ÉGLISE ET PAUVRÉTÉ*, (pr. zb.), Unam Sanctam 57, ed. Cerf, Paris 1965.
- EVDOKIMOV P., *La femme et le salut du monde*, Tournai, Paris 1958.
- EVDOKIMOV P., *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, W drodze, Poznań 1991.
- FESTUGIÈRE A.-J., *Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972.
- Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1971.

- Contemplation et la vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris 1950.
- La Sainteté*, Le Chemin des philosophes, Paris 1942.
- FOWLER C.F., *Descartes on the Human Soul: philosophy and the demands of Christian doctrine*, Dordrecht, Springer Netherlands 2012; *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2000.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, przekł. T. Landy, Wyd. OO. Franciszkanów, Niepokalanów 1998.
- GAUTHIER R.-A., *La morale d'Aristote*, Press. Univ. de France, Paris 1958.
- GAUTHIER R.-A., *Magnanimité*, Bibl. Thomiste XXVIII, Vrin, Paris 1951.
- GAUTHIER R.-A. i JOLIF J.Y., *L'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction, commentaire*, t. I-II 1958-9, t. III 1970, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1958-1970.
- GELIN A., *Les pauvres que Dieu aime*, ed. Cerf, Paris 1967.
- GEORGE A., *La pauvreté évangélique*, Paris 1971.
- GIERTYCH W., *Jak żyć łaską*, Wydawnictwo M, Kraków 2006.
- GIERTYCH W., *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.
- GILSON E., *Saint Thomas d'Aquin*, V Lecoffre, Paris 1925.
- GILSON E., *Index scolastico-cartésien*, F. Alcan, Paris 1923.
- GILSON E., *La liberté chez Descartes et la théologie*, Librairie Félix Alcan, Paris 1913, 1987.
- GILSON E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1950.
- GILSON E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii*, Pax, Warszawa 1960.
- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średniowiecznych*, Pax, Warszawa 1987.
- GLORIEUX P., *Pour la chronologie de la Somme*, Mélanges de Science Religieuse, Paris 1945.
- GOLDSCHMIDT V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1969.
- GRIMALDI N., *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, Paris 1988.
- GUSDORF G., *La vertu de force*. PUF, Paris 1956.
- GUSDORF G., *Signification humaine de la liberté*, Payot, Paris 1962.
- HAMMAN A., *Portrety Ojców Kościoła*, Pax, Warszawa 1978.
- HARTFIELD G., *Descartes and the Meditations*, Routledge, London, New York 2003.
- INITIATION A LA PRATIQUE DE LA THÉOLOGIE, t. IV, *Éthique*, ed. Cerf, Paris 1983.
- JAEGER W., *Antike*, Walter de Gruyter, Leipzig-Berlin 1931.
- JAEGER W., *Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1950.
- JAEGER W., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, De Gruyter Berlin, Boston 2012.
- JAEGER W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przekł. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- JAEGER W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Homini, Kraków 2007.
- JANOWSKI Z., *Teodycea kartezjańska*, Arcana, Kraków 1998.

- JANOWSKI Z., *Index Augustino-Cartésien. Textes et commentaire*, Vrin, Paris 2000.
- JOÛON P., *Notes de Lexicographie hébraïque*, „Biblica” 1935, XVI.
- KASPERKIEWICZ K.M., *U podstaw permanentnej formacji*, ATK, Warszawa 1983.
- KOPANIA J., *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Białystok 1988.
- KOPANIA J., *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996.
- KNOCHE U., *Magnitudo animi*, Dieterich'sche Verlagsbuchh, Leipzig 1935.
- KUHN H., *Nature. Etude philosophique*, za: H. Fries, *Encyclopédie de la foi*, t. III., Cerf, Paris 1965-1967.
- LABBE Y., *Hummanisme et théologie*, ed. Cerf, Paris 1975.
- LA PIERE, (ba), ed. Cerf, Paris 1959.
- LAPORTE J., *Le rationalisme de Descartes*, Presses universitaires de France, Paris 1950.
- LISICKI P., *Luter, ciemna strona rewolucji*, Fronda, Warszawa 2017.
- LOTTIN D.O., *Psychologie et morale*, Revue des Sciences Religieuses, Paris 1942.
- LUBAC H. de, *Ateizm i sens człowieka*, Editions du dialogue, Paris 1969.
- LUBAC H. de, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przekł. A. Ziernicki, WAM, Kraków 2004.
- LUBAC H. de, *O naturze i lasce*, Znak, Kraków 1986.
- MAGRASSI M., *Umilta*, [w:] *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998.
- MARITAIN J., *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przekł. ks. K. Michalski, Fronda-Apostolicum, Warszawa Ząbki 2005.
- MARSHALL J., *Descartes's Moral Theory*, Ithaca, New York 1998.
- MICHALSKI A.K., *René Descartes'a teoria prawdy*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994.
- MORIN Dom, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Roma 1930.
- MRÓZ M., *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Wyższe Seminarium Duchowne, Toruń 2001.
- NIETZSCHE F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przekł. G. Sowiński, Nomos, Kraków 1996.
- NIETZSCHE F., *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przekł. B. Baran, Wyd. Baran i Suszyński, Kraków 1996.
- NIETZSCHE F., *Tako rzecze Zaratustra*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- NIETZSCHE F., *Wola mocy*, przekł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- NIETZSCHE F., *Z genealogii moralności*, przekł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997.
- PEGUY Ch., *Un Nouveau Théologien*, nr 302, Pleiade, Prose 1909-1941, [w:] tenże, *Oeuvres en prose (1909-1914)*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1957, s. 1066.
- PIEPER J., *Tomasz z Akwinu*, przekł. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 1966.
- PIES E., *Der Mordfall Descartes. Dokumente – Indizien – Beweise*, Brockhaus, E u. U., Broschiert 1996.
- PINCKAERS S.T., *Źródła moralności chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 1994.

- RATZINGER J., *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, przekł. M. Węclawski, Wyd. Święty Wojciech, Poznań 1985.
- RENAULT L., *Descartes ou la félicité volontaire*, Presses universitaires de France, Paris 2000.
- RODIS-LEWIS G., *La morale de Descartes*, Vrin, Paris 1957.
- RODIS-LEWIS G., *Descartes et le rationalisme*, Revue Philosophique de Louvain, Paris 1966.
- RODIS-LEWIS G., *Kartezjusz i racjonalizm*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- RODIS-LEWIS G., *L'oeuvre de Descartes*, I-II, Revue Philosophique de Louvain, Paris 1971.
- ROLAND-GOSSELIN B., *La Morale de Saint Augustin*, Rivière, Paris 1925.
- ROSS W.D., *Aristote*, Payot, Paris 1930.
- SALIJ J., *Dar Kościoła*, W drodze, Poznań 2007.
- SCHAFFNER O., *Christliche Demut*, Würzburg 1959.
- SCHÜTZ B., *Die Demut ihr Wesen und ihre Stellung in der Moral nach dem hl. Thomas von Aquin*, Timisoara 1926.
- SERTILLANGES P., *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, Librairie Félix Alcan, Paris 1942.
- SIMON M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV wieku*, przekł. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1979.
- SŁOWNIK *TEOLOGII BIBLIJNEJ*, pr. zb. pod red. X. Leon-Dufour, przekł. K. Roman, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1982.
- SPANNEUT M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Seuil, Paris 1957.
- SPICQ C., *Theologie morale du Nouveau Testament*, Librairie Lecoffre, Paris 1965.
- ŚPIDLIK T.J., *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000.
- TALON-HUGON C., *Descartes, ou Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris 2002.
- THILS G., *Sainteté chrétienne*, Tielt Belgique, Paris 1965.
- TILLICH P., *Męstwo bycia*, Éditions du Dialogue, Paris 1983.
- VANIER J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris 1965.
- VARILLON F., *Pokora Boga*, przekł. M. Figarski, Éditions du Dialogue, Paris 1982.
- VIELLARD-BARON J.-L., *Le problème de l'âme et du dualisme: autour de Descartes*, Vrin Paris 1991.
- VOEGELIN E., *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, Louisiana State Univ. Press., Louisiana 1977.
- VOEGELIN E., *Platoński ład duszy*, „Znak” nr 9-10, 1985.
- VON ARNIM H.F.A., *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, Leipzig 1921-1924.
- WEISHEIPL J.A., *Tomasz z Akwinu*, W drodze, Poznań 1985.
- WICHER W., *Podstawy teologii moralnej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1969.



- WIELKA ENCYKLOPEDIA POWSZECHNA, pr. zb., t. 8, PWN, Warszawa 1966.
- WINNICZUK L., *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1983.
- WITEK S., *Chrześcijańska wizja moralności*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1982.
- Relacje pokory w układzie cnót*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” nr 9, 1964.
- WORONIECKI J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, KUL, Lublin 1986.
- WORONIECKI J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I-III, KUL, Lublin 2014.
- Pokora i jej rola w stosunkach międzynarodowych*, „Szkola Chrystusowa” 1934.
- Wprowadzenie do zagadnień teologicznych: teologia moralna*, pr. zb., Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1967.
- ZANTA L., *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Champion, Paris 1914.
- ZIÓLKOWSKI A.M., *Filozofia René Descartes'a*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- ŻAROWSKI M., *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.