

TADEUSZ BARTOŚ OP

WYBRANE ZAGADNIENIA TEOLOGICZNE I FILOZOFICZNE POJAWIAJĄCE SIĘ W KONTEKŚCIE UŻYCIA NAZWY „MIŁOŚĆ” W ODNIESIENIU DO BOGA W „KOMENTARZU ŚW. TOMASZA Z AKWINU DO «DE DIVINIS NOMINIBUS» PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY”

Treść: I. Właściwy dobór terminologii; 1. Krótka prezentacja epistemologii Pseudo-Dionizego; 2. Amor” (eros) czy „dilectio” (agape)? Reguły doboru terminologii; A. Jasność; B. Pismo Święte; II. Jak kocha Bóg?; 1. Kocha stwarzając...; 2. Dlaczego Bóg kocha?; 3. Trzy cechy boskiej miłości; III. Bóg jest przedmiotem miłości; 1. Bóg sam dla siebie jest celem własnej miłości; 2. Bóg jest pięknem i dobrem; IV. Alternatywne modele kosmologiczne; 1. Pojęcia wartościujące w ontologii; 2. Nowożytna krytyka wartościowania w ontologii – *status quaestionis*; V. Bóg jest miłością; 1. Skutki miłości; 2. Właściwości miłości; A. Zjednoczenie; B. Odwrotność kierunku; C. Prostota; D. Poruszanie siebie samej; E. Działanie z siebie samej; 3. Przebieg procesu miłości; VI. Podsumowanie.

I. WŁAŚCIWY DOBÓR TERMINOLOGII

Św. Tomasz z Akwinu w „Komentarzu do «De divinis nominibus» Pseudo-Dionizego Areopagity” przedstawia i poddaje analizie polemikę Pseudo-Dionizego z zarzutami sugerującymi, iż jest rzeczą nieodpowiednią przypisywanie Bogu nazwy „miłość”. Areopagita zetknął się bowiem z opiniami, wedle których słowo „miłość” może oznaczać wyłącznie naturalne uczuciowe doznanie (*naturalem passionem*)¹ W takiej sytuacji byłoby czymś niestosownym używanie go w odniesieniu do tego, co boskie.

Postawiony w ten sposób zarzut wywołuje gwałtowną i rozbudowaną polemikę Pseudo-Dionizego, którą Tomasz przedstawia, rozważa-

¹ *De divinis nominibus, rozdział 4, wykład 9, numer 410 (Dio. 4, 9, 410): Posset enim alicui videri quod nomen amoris semper naturalem passionem significaret et ideo non esset eo utendum in divinis, Marietti, Taurini 1950.*

jąc przy okazji szereg kwestii dotyczących języka, mechanizmów ludzkiego poznania niezbędnych dla dowolnego procesu komunikacji, a zwłaszcza w odniesieniu do zagadnień tak wzniosłych i oderwanych, jak orzekanie o Bogu.

Areopagita stwierdza, iż nie ma żadnych podstaw podejrzewać go, że używa słowa miłość” w znaczeniu innym, aniżeli ma to miejsce w Piśmie Świętym. Odpierając zarzut sugeruje, że stawiający go przyjmują milcząco, że można posługiwać się dowolnym słowem, w tym także słowem miłość”, bez dostępu do znaczenia, jakie ono posiada. Stanowisko, iż nie można dotrzeć do znaczeń słów uważa za postawę irracjonalną. Stąd też przekonanie o możliwości docierania do tego, co dane słowa oznaczają, daje Pseudo-Dionizemu pewność, iż używa on słów w takim znaczeniu, jakie sobie zamyślił, a więc zgodnie z Pismem².

Ponadto Pseudo-Dionizy, wedle sprawozdania Tomasza, zwraca uwagę, że ktoś, kto autentycznie pragnie dowiedzieć się czegoś w sprawach boskich nie stawia takich zarzutów. Kto bowiem sądzi, że nie można docierać do znaczeń słów, nie jest człowiekiem, który chce pojąć sprawy boskie. Gubi łatwo znaczenie słów, ponieważ nie zwraca na nie uwagi, jest bowiem kimś, kto odbiera docierające do uszu dźwięki, które nie są w stanie przedostać się dalej do umysłu. Nie zdaje sobie sprawy z tego, że istnieje możliwość wyrażenia tej samej myśli przy pomocy różnych sformułowań. A przecież w taki właśnie sposób, odkrywa się znaczenie słów³. Proces ten, w terminologii Akwinaty, nazywany jest abstrakcją⁴ i dzięki niemu staje się widoczne, że czymś innym jest napis, a czymś innym jego znaczenie-pojęcie (*sensus=inten-*

² Dio. 4, 9, 412: *Dicit ergo primo quod nullus debet opinari quod nos commendemus in Deo nomen amoris praeter consuetudinem et convenientiam sacrarum Scripturarum. Irrationabile enim est et pravum, sicut arbitror, quod homo non attendat ad virtutem intentionis, idest ad id quod aliquis intendit significare per nomen, sed ad ipsas dictiones.*

³ Por. Dio. 4, 9, 412: *Et hoc non pertinet ad eos qui volunt intelligere divina, sed ad eos qui respiciunt ad ipsas dictiones vel ipsos sonos leviter non ponderando significationem eorum et qui etiam continent sonos extra tantum, scilicet usque ad aures, ita quod non transeant ultra usque ad intellectum; qui non volunt videre quid talis dictio significet et quomodo contingit unam dictionem exponere per alias dictiones manifestiores, idem significantes.*

⁴ Początkiem umiętności abstrahowania, gdyby użyć współczesnej terminologii logicznej, jest rozpoznawanie równoważności wypowiedzi i dalej możliwości wprowadzania zmiennych, jako znaków reprezentujących inne znaki.

tio). Jasne też staje się, iż to samo znaczenie może być oddane przy użyciu różnych sformułowań⁵

1. Krótka prezentacja epistemologii Pseudo-Dionizego

Dla poparcia własnej linii obrony Pseudo-Dionizy przypomina, że ludzie używają dowolnych dźwięków czy napisów z uwagi na zmysły, jako że poprzez nie mogą wiedzieć i słyszeć. Natomiast dusza ludzka, gdy zostaje w działaniu poznawczym popchnięta do uczestnictwa w rzeczach umysłowych (*quando anima nostra movetur intelligibili operatione ad intelligibilia participanda*), wtedy przekracza zmysły. Rzeczy zmysłowe jedynie bowiem doprowadzają (*praeeambula*) do umysłowych, a gdy poznajemy pojęcie umysłowe, dzięki dźwiękom czy napisom, wtedy kończy się zadanie dźwięków i napisów. Nie należy się więc już nimi zajmować, skoro dusza dochodząc rzeczy umysłowych, przekracza zmysły.

Analogicznie także działanie władz rozumu ma swój kres, tj. miejsce w którym zostaje przekroczone. Dzieje się tak wtedy, gdy dusza zatapia się w tym, co boskie. Dokonuje się to już bez udziału zmysłów, a jedynie poprzez wiarę, dzięki której to, co boskie, co niepoznawalne i nieosiągalne dla człowieka, samo się z nim jednoczy i udziela mu wspólnoty ze sobą. Dlatego właśnie to, co przynależy do wiary, nie może zostać rozsądzone rozumem (*non diiudicamus ea per rationem naturalem*)⁶.

⁵ *Dio. 4, 9, 412: Sed tales patiuntur aliquid ab ipsis elementis, idest litteris, syllabis et lineis, idest figuris scriptis sensibilibus et non intelligibilibus, quia ipsi soni dictionum non transeunt usque ad intelligibilem partem animae, sed morantur circa labia loquentium et circa auditus audientium, sicut non sit possibile quod quaternarius numerus significetur per bis duo aut hoc quod dico rectilineum significetur per habens rectas lineas aut maternum solum significetur per patriam. Et simile est de quibuscumque aliis in quibus contingit unam intentionem significari diversis partibus orationis. Illi autem dicuntur compati litteris et dictionibus vocalibus et non intellectualibus, qui acceptant aliquas dictiones, quia afficiuntur ad ipsa voces et non attendunt ad sensus eorum.*

Powyższe analizy wskazują na świadomość metodologiczną zasad uprawianej przez Tomasza czegoczy biblijnej. Wbrew pozorom sugerują one coś bardzo radykalnego, mianowicie, że jedną i tą samą myśl zawartą w tekście objawionym można wyrazić adekwatnie różnymi sformułowaniami, czyli można podać dla niej formuły równoważne. *Nota bene* stanowisko przeciwne Tomasz za Pseudo-Dionizym nazywa „nierzecnym i przewrotnym” (*irrationabile et pravam*), *Dio. 4, 9, 412*.

⁶ Por. *Dio. 4, 9, 414*.

2. Amor (eros) czy dilectio (agape)? Reguły doboru terminologii

A. Jasność

Akwinata zauważa, że zastanawiając się nad wyborem słownictwa dla opisanego dowolnej rzeczywistości należy zawsze kierować się zasadą używania słów jaśniejszych (*vocibus manifestioribus est magis utendum*). Gdy więc pracujemy nad doбором terminologii w orzekaniu o Bogu, czy szerzej rzecz ujmując, gdy zwracamy się do rzeczy duchowych za pośrednictwem rzeczy zmysłowych, wtedy bardziej odpowiednie są tego typu znaki zmysłowe, które trafniej oddają umysłowe treści: same więc muszą być znakami czytelnymi i wyraźnymi na poziomie zmysłowym. Jeśli tak się nie dzieje, wtedy zmysły nie mogą dobrze prezentować umysłowi rzeczy zmysłowych i umysł nie może odczytać ze znaków zmysłowych właściwego znaczenia (*intelligibilia*)⁷ Z uwagi więc na fakt, iż nazwa „amor” ma znaczenie szersze i ogólniejsze (*planius et comunius*) aniżeli nazwa „dilectio”, dlatego jest ona bardziej pożyteczna dla właściwego oddania pożądanego tutaj znaczenia⁸.

B. Pismo Święte

Tomasz z Akwinu spostrzega, że dla poparcia powyższego stanowiska Pseudo-Dionizy dokonuje prezentacji sposobu, w jaki słowo „amor” używane jest w Piśmie świętym w odniesieniu do tego, co boskie. Areopagita uważa, iż niesłuszna jest opinia mniemających, że nazwy „amor” nie powinno być w Piśmie świętym. Podaje cytaty biblijne, gdzie pojawia się to słowo, a także wskazuje na inne miejsca w Piśmie świętym, w których można je znaleźć⁹. Zauważa ponadto, że dla niektórych doktorów, badających Święte Pisma było rzeczą oczywistą, że słowo „amor” jest stosowniejsze, aniżeli termin „dilectio”. Między innymi dlatego wła-

⁷ Precyzja na poziomie znaków zmysłowych jest warunkiem właściwego pojmowania, całe bowiem poznanie duchowe zależy od poznania zmysłowego człowieka, zgodnie z przyjmowanym przez Tomasza arystotelesowską regułą: *Nihil est in intellectu quod priusquam non erat in sensu*.

⁸ *Dio. 4, 9, 415: Vocibus manifestioribus est magis utendum; et dicit quod quando mens nostra studet moveri ad contemplationem intellectivam per sensibilia, tunc sunt pretiosiores, idest utiliores illae sensibiles species quae manifestius portant vel deferunt intellectuales intentiones, ut planiores orationes, manifestiora visibilia. Sed quando ea quae non sunt manifesta in sensibilibus repraesentantur sensibus, tunc nec ipsi sensus possunt bene repraesentare sensibilia menti, ita scilicet quod ex ipsis sensibilibus intelligibilia capiantur. Et ideo, quia nomen amoris planius et comunius, quam nomen dilectionis est, magis eo utendum ad intellectualem intentionem significandam.*

⁹ Por. *Dio. 4, 9, 417*.

śnie Ignacy Antiocheński napisał o Chrystusie: „meus amor”, podobnie używał słowa Filon: „amor factus sum, pulchritudinis eius”

W konkluzji tej części rozważań Akwinata w oparciu o autorytet Pseudo-Dionizego stwierdza, że nie powinniśmy bać się używania nazwy „amor”, ani też formułować zastrzeżeń, które mogłyby wprowadzić w tej sprawie jakiegokolwiek wątpliwości¹⁰. Pseudo-Dionizy bowiem osobiście jest przekonany, iż autorzy Pisma świętego używali razem i bez wprowadzania różnicy (*communiter et indifferenter*) zarówno słowa „amor” jak i słowa „dilectio”¹¹, przypomina także, że święci teologowie uznawali obydwa terminy za posiadające tę samą moc i znaczenie¹². Potwierdzenie tej opinii Tomasz z Akwinu znajduje także w tym, że w różnych tłumaczeniach tego samego fragmentu Pisma pojawia się niekiedy zamiennie słowo „amor” i „dilectio”

Kolejny argument za używaniem nazwy „amor” w odniesieniu tego, co boskie, ma charakter wychowawczy. Przytoczona zostaje opinia tych, którzy sądzą, iż pozwoli to jakby na oczyszczenie znaczenia tego słowa. W Bogu bowiem chwalić należy prawdziwą miłość, co robi Pismo święte i czego pragnie Pseudo-Dionizy. Są jednak tacy głupcy (*insipientes*), cytuje Pseudo-Dionizego Tomasz, którzy nie mogą pojąć właściwego znaczenia wyrażenia *amor divinus*, i błędzą, opierając się na własnych nawykach, kojarzą je z miłością cielesną. Jest to jednak, jak zauważa Akwinata, coś zupełnie innego i niepodobnego do boskiej miłości¹³. Miłość cielesna bowiem usiłuje znaleźć zaspokojenie w jednej z rzeczy i traktuje ją jakby

¹⁰ Por. *Dio. 4, 9, 419*.

¹¹ Por. *Dio. 4, 9, 420*.

¹² *Dio. 4, 9, 424: In eadem virtute et significatione accipitur a sanctis Theologis qui canonica Scripturas ediderunt, nomen dilectionis et amoris, secundum ea quae eis a Deo manifestata sunt vel quae ipsi de Deo manifestaverunt.*

Zagadnicę to zostaje inaczej przedstawione w „Sumie Teologii” Tomasz zauważa, iż należy rozróżniać „amor” od „dilectio”, „Amor” jest nazwą wspólną dla wszystkich rodzajów miłości, „dilectio” zaś jest jednym z podgatunków miłości, oznacza bowiem poza tym, co ogólnie oznacza miłość, wcześniejszy wybór, ze względu na podobieństwo brzmieniowe ze słowem „electio” Ponicważ zaś wybór jest rzeczą woli, dlatego „dilectio” oznacza miłość duchową. Brak takiego rozróżnienia pomiędzy „amor” i „dilectio” w dziele Pseudo-Dionizego Tomasz wyjaśnia tym, iż Pseudo-Dionizy mówił o miłości duchowej, wtedy zaś słowa „amor” i „dilectio” oznaczają to samo; zob. *Summa theologiae, (1-2 STh. 26, 3)*, Marietti, Taurini 1952.

¹³ *Dio. 4, 9, 421: Assignat rationem quare quidam in divinis magis dicunt utendum nomine amoris; et dicit quod propter hoc videtur quod nomen amoris apponatur rebus divinis, ut excludatur acceptio illorum qui inconvenienter nomine amoris utuntur; quia cum in Deo, ut ipsum, decet, laudetur verus amor non solum a nobis qui sacras Scripturas exponimus sed et ab ipsis Scripturis, multitudines hominum insipientium qui non possunt capere uniformitatem quam signat nomen amoris divini, prolapsae sunt secundum suam consuetudinem ad amorem qui invenitur in rebus corporalibus, qui est dissimilis et divisus.*

była całością (pełnią). Odnosi się z miłością dobra pełnego do tego, co cząstkowe, ubóstwiając je. Mamy więc do czynienia ze swoistą „dysfunkcją mechanizmu” miłości, gdzie dobro cząstkowe zostaje uznane za dobro pełne i ostateczne. W tym też znaczeniu Akwinata uznaje miłość cielesną za *quoddam idolum*, czyli za takie podobieństwo miłości, w którym więcej jest niepodobieństwa i wtórności tego obrazu miłości (*magis quidam defectus sive casus a vero amore*)¹⁴. Według Tomasza wielu ludzi jest zagrożonych w tym pozorze miłości, ponieważ nie umie osiągnąć poziomu miłości boskiej nie potrafiąc z niej czegokolwiek ująć. W ich umysłach i wyobraźni tkwi jedynie obraz miłości cielesnej, który jest na tyle dominujący, iż nie mogą skojarzyć ze słowem miłość niczego innego i nie potrafią uchwycić nic z tego, czym może być inny rodzaj miłości: „non possunt capere uniformitatem divini amoris”¹⁵.

Jeśli więc nazwa „amor” kojarzy się często w tak niepoprawny sposób (*apparens multis molestius*), to Pismo Święte używa jej dla określenia miłości boskiej, aby zatopionych w miłości cielesnej podnieść i zachęcić do przejrzenia, by dzięki temu mieli szansę wznieść się do poznania miłości prawdziwej oraz uwolnić się od błędów w rozumieniu tego, czym jest miłość¹⁶. Metoda tego rodzaju dotyczy także innych nazw zawartych w Biblii i odnoszonych do Boga. Często bowiem, zauważa Tomasz, przypisuje się Bogu nazwy rzeczy słabych i cielesnych, aby umysł został zmuszony w nich nie pozostawać, lecz ponad to wszystko wznieść się ku poznaniu Boga¹⁷

¹⁴ *Dio. 4, 9, 421. Quia talis amor non invenit in uno totum quod ei sufficiat et ideo dividitur per diversa; et si per aliquod tempus sibi satisfiat in uno, tamen in hoc non durat, sed natus est quaerere in diversis quod sibi placet. Et hoc contingit rebus corporalibus quia sunt dissimilia et divisa.*

Osobnym zagadnieniem jest ocena moralna jaką Akwinata przypisuje miłości cielesnej. Niewątpliwie należy przypisać negatywną ocenę moralną zjawisku prezentowanemu w rozważanym tutaj fragmencie Komentarza”, nazwanemu przez Akwinatę miłością cielesną. Nie należy jednak dać się zwieść nazwie i wnioskować, że każdy rodzaj miłości cielesnej podlega w opinii Tomasza takiej ocenie. Negatywna ocena moralna opisanego zjawiska wynika z owej *divisio*, a więc z wykluczenia realizacji całości dobra i ograniczenia się wyłącznie do jego fragmentu.

¹⁵ *Uniformitas* oznacza tutaj jakicś współbrzmienie, zgodność. Jej brak wskazuje na nicobecność w intelekcie i woli śladu tego, czym taka miłość jest, jaka jest jej natura – Zob. *Dio. 4, 9, 422*.

¹⁶ *Dio. 4, 9, 422: Et ideo hoc nomen dispositum est in divina sapientia, sicut apparens multis molestius, idest inconvenientius, ad hoc quod sursum eleventur et excitentur, quasi in inferioribus recumbentes, ad cognitionem veri amoris et ut etiam liberentur a difficultate quam patiuntur circa hoc nomen.*

¹⁷ *Dio. 4, 9, 422: Sicut etiam et in aliis Dei nominationibus, frequenter attribuuntur corporalia magis infirma, ut mens cogatur in eis non remanere, sed super omnia Deum intelligere (...). Et ideo nomine amoris utitur Scriptura in divinis, quia hoc nomine magis utimur pro infimo et carnali amore.*

Podsumowując mamy do czynienia z następującą procedurą: umysł pogrążony w rzeczach cielesnych poprzez Pismo Święte otrzymuje informację, iż nazwa danej rzeczy cielesnej, w której on jest pogrążony, jest także imieniem Boga, co zmusza do refleksji i zastanowienia się nad jej znaczeniem. Poszerzony zostaje w ten sposób jego horyzont poznawczy, jako że pobudzony zostaje do analizy, która w istocie jest wysiłkiem myślenia o Bogu i poznania Go. Tak więc orzekanie nazw o Bogu jest nie tylko kwestią technicznej adekwatności, lecz zostaje powiązane z intencją perswazyjno-wychowawczą.

II. JAK KOCHA BÓG?

1. Kocha stwarzając...

Miłość boska sprawia, że: 1) Bóg jest autorem wszystkiego, poprzez powołanie do istnienia; 2) wszystko co istnieje osiąga swą własną doskonałość; 3) Bóg zawiera w sobie (*continet*) wszystko i ogarnia, jakby niczego nie wypuszczając ze swych objęć, przez co całość świata zostaje zachowana w istnieniu; 4) Bóg wszystkim kieruje, wszystko zwraca ku sobie jako celowi ostatecznemu¹⁸.

Miłość Boga wobec tego, co istnieje opisana zostaje tutaj w pierwszym rzędzie jako relacja stwórcy do stworzenia. Nie da się pomyśleć innych sposobów przejawiania się miłości Boga bez tej najbardziej pierwotnej formy. Akt stwórczy jest bowiem źródłem istnienia świata w całej jego złożoności. Dzięki niemu świat może osiągnąć swą własną pełnię (2), zachować swoje istnienie (3), oraz znajdować cel własnego bycia w zwracaniu się ku źródłu wszelkiej miłości (4). Boski akt stwórczy jest źródłem natury świata, której rdzeniem jest miłość – *amor naturalis*: jest źródłem wszelkiej obecnej w świecie miłości, dzięki niemu można wszystko rozpoznawać jako zanurzone w boskiej miłości i jej poszukujące, ku niej zwracające się całym swym bytem.

2. Dlaczego Bóg kocha?

Miłość Boga nie pozwala Mu jakby pozostawać w sobie nic nie tworząc i dlatego porusza Go do działania, a jest to rodzaj działania najbardziej wznio-

¹⁸ *Dio. 4, 9, 409: Deinde cum dicit (159): Confidit... ostendit quomodo Deus amat; et dicit quod confidenter dicere possumus quod Deus qui est omnium causa, propter excessum suae bonitatis, omnia amat; et ex amore facit omnia dans eis esse; et omnia perficit, implendo singula propriis perfectionibus; et omnia continet, conservando ea in esse; et cuncta convertit, idest in se ordinat sicut in finem.*

słego: *productio omnia in esse*¹⁹. Z miłości boskiej pochodzi to, iż zechciał On rozpowszechnić swoją dobroć (*diffundere*) tak, aby stała się ona wspólną dla wielu (*communicare aliis*). Było to możliwe na sposób podobieństwa²⁰, dzięki czemu Jego dobroć nie pozostała w Nim, lecz spłynęła na innych²¹. Ten, który jest przyczyną wszystkiego kocha wszystko ze względu na nadmiar swojej dobroci (*propter excessum suae bonitatis omnia amat*), w Nim bowiem obecna jest jakby przelewająca się pełnia dobroci.

Próbując ustalić znaczenie takich sformułowań, należałoby powiedzieć, ucząc się od Pseudo-Dionizego paradoksalności wypowiedzi oraz quasi-sprzeczności występujących w orzekaniu o Bogu, iż jest w Nim więcej dobroci, aniżeli może się zawrzeć, albo, że zawiera się w Nim więcej dobroci, niż się zawiera? W ten sposób niewątpliwie docieramy do kresu ludzkich możliwości orzekania o Bogu, do miejsca, gdzie kres znajduje także ludzka logika²².

3. Trzy cechy boskiej miłości

Boska miłość jest według słów Tomasza: 1) dobra (*bonus*); 2) jest dziełem dobra, tzn. Boga jako kochającego (*boni*); 3) jest ze względu na dobro (*propter bonum*), jako przedmiot miłości. Oznacza to, że Bóg kocha sam siebie, jako dobro i wszystko kocha dla siebie oraz ze względu na siebie, dla własnego dobra (*propter suam bonitatem*); czyli: jedynym dobrem, które kocha Bóg, jest On sam ze wszystkim, co w Nim się zawiera²³.

O boskiej miłości można orzekać na wiele sposobów. Powyższe, analizowane przez Tomasza wypowiedzi Pseudo-Dionizego, wiążą pojęcie miłości z pojęciem dobra. Wyjaśnienia wymaga, co znaczą te określe-

¹⁹ Działanie to jest unikalne, nie można go bowiem w żaden sposób przypisać jakiegokolwiek innemu bytowi. Samo więc słowo „działanie” podlega tu wszystkim rygorystycznym zastrzeżeniom związanym z orzekaniem o Bogu.

²⁰ *Per modum similitudinis* oznacza, że Bóg tworzy jakiś odblask siebie zgodnie z zasadą, że każdy działający czyni rzeczy na swoje podobieństwo (*omne agens agit sibi simile*).

²¹ Por. *Dio. 4, 9, 409: Hic, inquam, divinus amor non permisit manere ipsum in seipso sine germine, idest sine productione creaturarum, sed amor movit ipsum ad operandum, secundum excellentissimum modum operationis in quantum produxit omnia in esse. Ex amore enim bonitatis suae processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis et quod eius bonitas non tantum in ipso maneret, sed ad alia efflueret.*

²² Powyższe sformułowania mają swą podstawę teoretyczną w niemożliwości ujmowania kwantytatywnego żadnego z aspektów tego, co boskie.

²³ *Dio. 4, 9, 409: Et sic dicimus: amor divinus est bonus et est boni, idest Dei quasi amantis et est propter bonum sicut propter obiectum; Deus enim nihil amat nisi propter suam bonitatem.*

nia. Aby je przybliżyć Akwinata stwierdza, że miłość, którą Bóg kocha rzeczy istniejące (*existentia*) jest działaniem w nich dobra (*operativus bonitatis in ipsius*). Inaczej mówiąc, Boska miłość jest czynnikiem odpowiedzialnym (sprawczym) za dokonywanie się w świecie dobra. Stąd nazwa *bonus* (1) dla opisanie boskiej miłości. Pseudo-Dionizy nazywa tę miłość samym dobrem, ponieważ preegzystuje ona jako przyczyna w Dobru, czyli w Bogu. Istnieje ona w Nim na zasadzie nadmiaru (*secundum excessum*), wszystko bowiem co jest jakąś doskonałością w stworzeniu w Bogu istnieje bardziej wzniośle. Dlatego właśnie Pseudo-Dionizy stwierdza, że miłość boska jest dziełem dobra (*boni*) (2).

Podsumowując ten fragment rozważań należy stwierdzić co następuje: Bóg kocha siebie samego tj. Dobro jakim jest; miłość ta – owo życzenie sobie samemu dobra – powoduje, iż chce On dobra dla siebie samego w taki sposób, żeby Dobro, jakim jest On sam, było nie tylko Jego własnym dobrem, lecz także dobrem innych, to bowiem właściwsze jest dla Dobra, jakim jest Bóg. Zechciał więc On wylać je i uczynić dobrem wspólnym z innymi i dokonał tego w taki sposób, jaki był logicznie możliwy, a więc poprzez podobieństwo.

III. BÓG JEST PRZEDMIOTEM MIŁOŚCI

Bez analizy znaczeniowej pojęć zapewne nie udałoby się ustalić istotnej różnicy pomiędzy pojawiającymi się w „Komentarzu” sformułowaniami: „Bóg jest pięknem i dobrem” oraz „Bóg jest miłością” Chociaż bowiem obydwie wypowiedzi posiadają identyczną strukturę powierzchniową, oznaczają jednak coś całkiem różnego: pierwsze sformułowanie wskazuje na to, Kim jest Bóg dla świata stworzonego, drugie zaś na to, czego Bóg sam dokonuje w świecie. Według Pseudo-Dionizego rozróżnienie to wprowadzone zostało przez autorów Pisma świętego: mówili oni bowiem o Bogu, że jest miłością i przedmiotem miłości. Areopagita pragnie poznać pochodzenie i znaczenie tego rozróżnienia²⁴.

Orzeka się więc o Bogu „istotowo” (*essentialiter*), że jest przedmiotem miłości (*amabilis et diligibilis*). Termin „istotowo” sugeruje, że rzecz dotyczy boskiej natury, która w sposób najbardziej oczywisty jest przedmiotem miłości wszystkiego co istnieje: Bóg sam jest pierwszym spośród wszystkiego, co godne jest miłowania.

²⁴ Dio. 4, 11, 443: *Deum aliquando quidem nominaverunt dilectionem et amorem, sicut patet I Ioan. 1, 16: Deus charitas est; aliquando vero nominant ipsum amabilem et diligibilem: Cant. 1, 2: Adolescentulae dilexerunt te nimis.*

Pseudo-Dionizy przedstawia uzasadnienie takiego ujęcia: miłość to ruch (*amor signat aliquem motum*), a to, co wprawia w ruch jest owym *diligibile*²⁵. Oznacza to, że wszelki ruch utożsamia się z miłością: inaczej mówiąc zakresy nazw „ruch” i „miłość” pokrywają się, a więc są to nazwy równoważne. Skoro zaś do Boga należy poruszać i być przyczyną ruchu w innych rzeczach i skoro ruch to miłość, stąd wniosek, że Bóg jest powszechną przyczyną miłości, a więc Tym, który budzi miłość we wszystkim co istnieje²⁶. To właśnie oznacza przypisywany Bogu przez Pseudo-Dionizego termin „*amabilis*”

1. Bóg sam dla siebie jest celem własnej miłości

Mówi się o Bogu, że jest przedmiotem miłości i godnym miłowania, ponieważ siebie samego porusza i jest swoim własnym ruchem. Kocha On samego siebie, jako że sam dla siebie jest dobrem, które porusza Jego wolę, dla siebie samego jest On owym *diligibilis et amabilis*. Można powiedzieć, iż jest jakby sam dla siebie ruchem siebie samego, jako że „kocha ruchem samego siebie” (*Ipse amat motu sui ipsius*). Jedynym dobrem, które kocha Bóg i które porusza Go do miłości jest On sam: Bóg sam siebie ku sobie samemu prowadzi²⁷

Taki dość zawły opis miłości w Bogu uwyrażnia Jego odrębność wobec człowieka, który doświadcza braku i sobie nie wystarcza, a jego dobro znajduje się poza nim. Ku temu dobru człowiek zwraca się z konieczności, jako że brak wymaga uzupełnienia. Bóg zaś, wolny od wszelkiego braku, ku ni czemu poza sobą samym nie dąży, jako że sam jest pełnią dobra, które kocha.

Zastosowana tutaj metoda orzekania o Bogu zgodna jest ze stosowanymi przez Akwinatę, a zaczerpniętymi od Pseudo-Dionizego, drogami orzekania teologicznego. Przypisane więc zostają Bogu ludzkie umiejęt-

²⁵ Por. Dio. 4, 11, 444: *Dicitur autem amabilis et diligibilis essentialiter, quia Ipse est hoc quod est amabile et diligibile. Et assignat huius solutionis rationem, quia amor signat aliquem motum quo aliquis amans movetur, sed diligibile est illud quod movet tali motu; ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans.*

²⁶ Autorem ważnej pracy prezentującej zagadnienie miłości do Boga jest Ch.V. Héris: „*L'amour naturel de Dieu, Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, Kain 1923, s. 289nn.

²⁷ Dio. 4, 11, 444: *Secunda solutio est quod Deus dicitur amor et amabilis quia Ipse amat motu sui ipsius et secundum hoc, prout Ipse est sua bonitas quae voluntatem ipsius quodammodo movet, dicitur etiam esse diligibilis et amabilis a seipso. Inquantum vero ipsum suum velle, quo bonum suum vult, est suum esse et sua substantia, Deus est suus amor. Sic ergo prima solutio accepta fuit secundum amorem quo omnia amant Deum; haec autem secundum amorem quod Deus seipsum amat.*

ności (władze), następnie podkreślona zostaje ich doskonałość i pełnia, co pozwala na choćby niewielkie uprawdopodobnienie własnych o Nim wyobrażeń. Analogiczność takiego orzekania zasadza się na przekonaniu, że niektóre relacje ze świata ludzi, takie jak pragnienie dobra, kierowanie się ku temu dobru itp. odnosimy do Boga, a poprzez uwznioślenie i negację usiłujemy pojąć doskonałą wolę Boga, cieszącą się absolutną pełnią dobra, wolności, itp.

Mamy więc do czynienia z formą wnioskowań czy spekulacji na temat przedmiotu, który nie jest dany fenomenalnie. Tak sformułowany opis posiada strukturę wnioskowania redukcyjnego według terminologii J. Ł u k a s i e w i c z a. W ten sposób dokonuje się jakby „odkrycia”, tj. spostrzega się, iż jakieś relacje ze świata stworzonego, przypisane Bogu, trafnie oddają jakiś aspekt Jego natury. Ponieważ zaś redukcja jest wnioskowaniem zawodnym oznacza to, iż interpretacje i poszukiwania teologiczne nie są z konieczności wolne od błędu²⁸. Ponadto, trzeba pamiętać, iż podobne rozumowania zakładają istnienie proporcji między Bogiem a światem. Jej podstawą może być jedynie fakt, że Bóg jest autorem świata, Jego stwórcą; tylko wtedy, w myśl zasady *omne agens agit sibi simile*”, można przyjąć istnienie takiej proporcji. Jednakże fakt stworzenia świata przez Boga i zależności w istnieniu nie jest wyraźnie dostępny ludzkiemu poznaniu: jego źródłem jest przede wszystkim Objawienie, jest więc przyjmowany jako element wiary religijnej. Płynie z tego wniosek, iż metoda analogii w orzekaniu o Bogu jest metodą *stricte* teologiczną, a jej wyniki zasadniczo nie są osiągalne dla rozumu pozbawionego wsparcia wiary religijnej.

2. Bóg jest pięknem i dobrem

Aby coś mogło być przedmiotem miłości (*amabilis*), musi być piękne i dobre, na tym bowiem polega bycie przedmiotem miłości (*in hoc importatur obiectum amoris*). Otóż, Bóg zaś jest samym pięknem i dobrem²⁹

Ponownie opis natury bytu boskiego dokonywany jest przy użyciu metod analogii teologicznej, co można rozwinąć w następujący sposób. Człowiek poznaje w świecie stworzonym piękno i dobro, następnie poznanie takie na drodze uwznioślenia (*via eminentiae*) podnosi do nieskończoności usiłując pojąć czym mogłoby być dobro i piękno najwięk-

²⁸ Szerzej na ten temat, zob. I.M. Bochęński, *O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej*, CT(29)1949.

²⁹ *Dio. 4, 11, 446: Dicit ergo primo quod Deus est diligibilis et amabilis, in quantum est ipsum pulchrum et bonum; in hoc enim importatur obiectum amoris.*

sze, ponad które większego pomyśleć nie sposób. Tak utworzony „obraz” przypisuje Bogu, który już nie tylko jest Kimś pięknym i dobrym, lecz jest samym Pięknem i Dobrem, źródłem wszelkiego piękna i dobra.

Cechą charakterystyczną takiego opisu jest metaforyczność użytych sformułowań, co wynika z niemożliwości wnikięcia w naturę boskiego Piękna i Dobra.

Ponadto, mówienie o Bogu jako „*ipsum bonum et pulchrum*” to owoc teologicznej spekulacji: analizy przesłania biblijnego połączone zostają z formułami neoplatońskimi. Obydwa pojęcia odnaleźć można w każdej z tych tradycji, a tutaj zostają one zestawione razem i utożsamione w ten sposób, że w trybie wnioskowań redukcyjnych dane biblijne poddane zostają filozoficznej interpretacji, co odsłania ich właściwe znaczenie.

IV. ALTERNATYWNE MODELE KOSMOLOGICZNE

1. Pojęcia wartościujące w ontologii

Tam, gdzie początek swój znajduje teoria ruchu, tam też źródło swe ma teoria dobra i teoria miłości, opis więc tego czym jest dobro i miłość wynika z potrzeby wyjaśnienia, czym jest zjawisko zmiany i ruchu. Gdybyśmy próbowali konstruować system ontologii bez ujmowania zagadnienia ruchu (czyli mówiąc umownie bez wkraczania na teren arystotelesowskiej „Fizyki”³⁰), nie potrzebowalibyśmy wprowadzać pojęcia dobra. Dopiero jednak zaangażowanie po stronie wyjaśnienia ruchu i zmiany (także ludzkiego działania) domaga się wprowadzenia istotnych innowacji: użycia pojęć wartościujących. Zmiana i ruch w świecie domagają się motywu, a spośród nich najłatwiej dostępny to wartościowanie, czyli uznanie mającego zaistnieć stanu rzeczy za pożądany³¹.

³⁰ Por. H.D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, J. Vrin, Paris 1932, s.177: *Il s'agit, en s'inspirant d'ailleurs d'Aristote lui-même, d'utiliser la philosophie générale du mouvement pour rendre raison de ce mouvement d'un genre particulier, de cette modification d'une affectivité qui constitue l'amour (...). Chaque fois qu'il aborde à nouveau le problème de l'amour c'est pour le rendre intelligible l'aide des analogies de la physique aristotélicienne.*

³¹ Obecność pojęć wartościujących w tradycji greckiej (np. *entelecheia* Arystotelesa) współbrzmi z przekazem biblijnym, który w koncepcji stworzenia podkreśla dobro świata, miłość jako motyw stworzenia itd. Także inne starożytne mity kosmogoniczne wyjaśnienia swoje opierają na wartościowaniach (walka zasady dobrej ze złą, np. w babilońskim micie kosmogonicznym bóg Marduk walczy ze smokiem Tiamat).

2. Nowożytna krytyka wartościowania w ontologii – *status quaestionis*.

W tym kontekście powstaje pytanie, czy istnieją inne sposoby wyjaśnienia mechanizmu ruchu w świecie i co za tym idzie – przyczynowości, które unikają wprowadzenia pojęć wartościujących? Czy wyjaśnienia ontologiczne z zakresu teorii ruchu wprowadzające wartościowania dają się utrzymać z punktu widzenia dzisiejszych standardów naukowości, czy też trzeba je porzucić jako nieaktualne, uznawszy za kiedyś obowiązujące powszechnie wyobrażenia i przekonania światopoglądowe, które nie znalazły potwierdzenia czy odpowiednika ani we współczesnym naukowym obrazie świata, ani we współbrzmującym z tym obrazem potocznym wyobrażeniem o naturze świata? Czy więc wartościowania mogą być uprawnionym sposobem wyjaśniania natury ruchu, czy raczej w naukowej analizie rzeczywistości mają jedynie charakter meta-teoretyczny, jako teza o wartości poznania i procedur naukowych?

Szereg poglądów jest stanowczo przeciwnych eksplikacjom wartościującym w nauce. Na przykład słynna zasada Hume'a wyklucza możliwości przejścia od tego jak jest, do tego jak powinno być. Z kolei, koncepcje wprowadzające wartościowania w opisie struktury kosmosu podlegają zarzutowi niedopuszczalnej antropomorfizacji świata, ujmują bowiem świat przez pryzmat stosunków międzyludzkich i ekstrapolują je w opis natury kosmosu, czego nie uznaje się za wyjaśnienie, lecz raczej za wprowadzanie w błąd.

Pojawiają się jednak zarzuty z przeciwnej strony. Powiada się, iż nowożytne koncepcje kosmosu są „odczłowieczone”, bo traktują świat jakby był jedynie materią i jej przekształceniami. Zauważa się, że owo oczyszczenie obrazu świata z tzw. antropomorfizmów łączyło się ze stworzeniem szeregu nowych mitów dotyczących budowy kosmosu (np. newtonowska nieskończoność przestrzeni). Ponadto, wśród niemałej części fizyków cieszy się niesłabnącą popularnością zasada antropiczna z tym wszystkim, co ona wnosi, a co można by nazwać restauracją starego obrazu świata, w którym człowiek ponownie staje się centrum kosmicznej ewolucji.

Z kolei, można by zasugerować wątpliwość ogólniejszej natury, mianowicie czy w ogóle istnieje przykład jakiejś teoretycznej analizy ruchu, który wykluczałby ową ekstrapolację dziedziny wewnętrznej ludzkiego bytu na kosmos i jego strukturę? Wydaje się bowiem, że mechanycyzm, fizyka newtonowska i fizyka współczesna nie pretendują do pełnego teoretycznego wyjaśnienia natury ruchu. Zakładają bowiem, że świat sprowadzalny jest do materii i jej przekształceń, a badając te przekształcenia nie zajmują się wprost wyjaśnianiem ich przyczyn. Przykładowo, wyniki

nauk szczegółowych nie dostarczają nam ogólnych eksplikacji w rodzaju: wszystko jest materią i jej przekształceniami, wszystko jest duchem i jego przekształceniami itp., choć tą pierwszą tezę przyjmują za własny aksjomat. Podobne twierdzenia obecne są we współczesnych przekonaniach światopoglądowych, nie mają jednak charakteru naukowego: nauki empiryczne nie zajmują się najogólniejszą z możliwych metafizyczną teorią zmiany i ruchu, jak robił to Arystoteles.

Jeśli więc pełna teoria ruchu jest niemożliwa bez zapożyczeń i ekstrapolacji natury ludzkiego działania, to każda próba jej stworzenia dałaby w rezultacie jedynie nową teorią ludzkiego działania, a nasza wiedza nigdy nie przekroczyłaby progu, jakim jest natura naszego aparatu poznania, pozostając w tym sensie zawsze antropomorficzna. Trzeba by więc zrezygnować ze złudzenia o możliwości budowy „wiedzy obiektywnej” o świecie, ta bowiem zawsze byłaby zrelatywizowana do funkcji podmiotu poznającego, zachowując jedynie walor przystosowawczy: wedle standardu ewolucyjnego bowiem wszelkie funkcje organizmów żywych, a więc także wiedza ludzka, mają na celu jedynie adaptację w środowisku.

Złudne wydają się być próby osiągnięcia absolutnego punktu widzenia i postawienia nauki raz na zawsze poza granicą rozstrzygnięć światopoglądowych³². Wybrane tutaj przykładowo opinie wskazują, iż trudno jest obecnie dostarczyć rozstrzygającej odpowiedzi na te i na wiele pokrewnych pytań, a przedstawiony zarys problematyki ma na celu jedynie wykazanie, iż proponowana przez Tomasza z Akwinu wizja świata pomimo swej archaiczności w ogólnych zarysach jest ciągle powracającym istotnym członem alternatywnych rozwiązań.

V. BÓG JEST MIŁOŚCIĄ

O Bogu orzeka się, że jest miłością (*amor et dilectio*) na sposób przyczynowy (*causaliter*), czyli ze względu na to, iż jest On źródłem miłości. Bóg wedle wyrażenia Tomasza, jakby „wprowadza” (*immitit*) miłość w rzeczy i w pewien sposób „rodzi” ją w nich. Owo „rodzenie” miłości w stworzeniu dokonuje się wedle stosownego podobieństwa, miłość istniejąca w Bogu jest bowiem imitowana w stworzeniach³³.

³² Por. I.M. Bocheński, *O światopoglądzie, oraz Światopogląd a filozofia*, w: *Sens życia*, Philed, Kraków 1993, s. 163-188.

³³ *Dio. 4, 11, 444: Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia scilicet est causa amoris, inquantum immitit amorem aliis et quodam modo in eis amorem generat secundum quamdam similitudinem.*

Aby pełniej ukazać, w jaki sposób można mówić o Bogu, że jest miłością, trzeba najpierw możliwie wyczerpująco opisać zjawisko miłości i następnie uczynić z tego podstawę do orzekania o miłości Boga. Św. Tomasz idąc za tekstem Pseudo-Dionizego proponuje zwrócić uwagę na trzy aspekty miłości. Najpierw na skutki jakie powoduje miłość (1), a które możemy przypisywać Bogu (*effectus amoris qui Deo attribuuntur*), następnie na właściwości miłości (*proprietates amoris*) (2), wreszcie na sam przebieg procesu, jakim jest miłość (*processum amoris*) (3)³⁴.

1. Skutki miłości

Akwinata wymienia trzy możliwe skutki miłości: 1) miłość sprawia, że kochający zostaje poruszony do działania: miłość jest przyczyną ruchu, zmiany i działania; 2) miłość powoduje także, iż to, co czyni kochający skierowane zostaje w intencji ku kochanemu (*convertit opera amantis per intentionem in amatum*); 3) sprawia wreszcie, że miłość kochającego staje się widoczna, zostaje odsłonięta poprzez znaki i skutki, oraz przez to, że kochający chce nie tylko kochać, lecz także chce być kochany³⁵

Owe skutki wywoływane przez miłość, które dostrzegamy w świecie, zostają przypisane Bogu przy użyciu metod orzekania teologicznego (*et haec tria Deo attribuit*). W ten sposób można powiedzieć, że Boga nazywa się miłością (*amor et dilectio*), ponieważ porusza On siebie i innych ku czemuś co ma być zrobione (1); ponadto mówimy o Bogu, iż jest miłością, jako że podnosi inne rzeczy ku sobie, będąc, jako jedyny, sam z siebie istotą piękna i dobra (*quasi essentia quaedam pulchritudinis et bonitatis*) (2); wreszcie jest miłością, gdyż jest Kimś, kto mocą własną siebie odsłania (3)³⁶.

³⁴ Por. Dio. 4, 11, 447.

³⁵ Por. Dio. 4, 11, 448: *Est autem triplex effectus amoris: primus quidem quod movet amantem ad aliquam operationem; secundus effectus est quod convertit opera amantis per intentionem in amatum; tertius effectus est quod omnis amor est manifestativus sui ipsius per signa et effectus amoris et per hoc quaerit amans ut non solum amet, sed etiam ametur.*

³⁶ Dio. 4, 11, 448: *Deus dicitur amor et dilectio in quantum movet et se et alia per amorem ad aliquid operandum (...); et simul cum hoc dicitur Deus amor elevans alia ad seipsum qui solus secundum seipsum est pulchrum et bonum quasi essentia quaedam pulchritudinis et bonitatis (...); et dicitur etiam Deus amor secundum quod est manifestativus sui ipsius per seipsum, id est sua propria virtute.*

2. Właściwości miłości

A. Zjednoczenie

Dla adekwatnego opisu tego czym jest miłość Boga należy rozpoznać ogólnie cechy miłości tak, żeby następnie przypisać je miłości boskiej. Pierwszą z tych jest zjednoczenie kochających. Właściwość ta jest wyrazem przyczynowego opisu miłości. Zjednoczenie i jedność Tomasz uznaje za przyczyny miłości i zauważa, że każdy byt naturalnie kocha siebie i każdy naturalnie dąży do własnego dobra. Jeśli jest on z czymś zjednoczony, to kocha ów przedmiot tak, jak siebie samego. Możemy więc sformułować ogólną zasadę: im bardziej jakiś przedmiot jest z nami zjednoczony, tym bardziej go kochamy³⁷

Przedstawione tutaj rozumowanie św. Tomasza prowadzi do odwrócenia kolejności w przebiegu relacji miłosnej. Stwierdza on bowiem, że zjednoczenie jest przyczyną miłości. Podstawą takiego wniosku wydaje się być następujący sposób rozumowania: spostrzeżenie czegoś zjednoczonego prowadzi do konkluzji o istnieniu miłości łączącej elementy tego zjednoczenia. Jednakże taki kierunek rozumowania jest wyłącznie kierunkiem naszego wnioskowania, a nie przyczynowego następstwa: w rzeczywistości bowiem z faktu miłości wynika zjednoczenie, które jest nie przyczyną, ale skutkiem miłości³⁸. Podsumowując: kiedy orzekamy o zjednoczeniu, wnioskujemy redukcyjnie o miłości; podstawą dla takiego wnioskowania jest rzeczywiste wynikanie w kierunku przeciwnym.

Ponieważ zaś wnioskowania redukcyjne, jak o tym już wspomnieliśmy, nie dają gwarancji prawdziwości, dlatego logicznie dopuszczalne jest istnienie innej niż miłość przyczyny sprawiającej jedność i zjedno-

³⁷ Por. *Dio. 4, 11, 449: Prima capitur secundum eius causam quae quidem est aliqua unio amantis et amati in quantum est ens quod naturaliter amat seipsum, in quantum unumquodque naturaliter appetit suum bonum et ex hoc quod aliquid est unum secum sequitur quod amat ipsum et ideo ea quae sunt nobis magis coniuncta magis amamus.*

Rolę jaką w komentarzu do Pseudo-Dionizego pełni zjednoczenie, w „Sumie Teologii” Tomasz przypisuje podobieństwu, jest więc ono jakąś formą jedności. Zjednoczenie, które dokonuje się na różne sposoby w wymiarze ruchu i ciężenia w świecie stworzonym w sposób analogiczny zachodzi w wymiarze poznawczym człowieka, gdzie mówi się w tym kontekście o podobieństwie, obrazie itd. Gdyby poszukać granicy, w której miłość osiąga swoje maksimum, byłaby to sytuacja w której podobieństwo osiąga substancjalną tożsamość.

³⁸ W ten sposób Akwinata ujmuje jedność w późniejszej historycznie prezentacji tego zagadnienia jakiej znajdujemy w *1-2 STh. 28, 1*. Aby pogodzić te różnice, wystarczyłoby przyjąć jedynie, iż mówiąc o zjednoczeniu jako o przyczynie miłości Tomasz ma na myśli przyczynę celową.

czenie. W systemie Tomasza jednak trudno byłoby się jej dopatrzeć, co więcej, ponieważ Akwinata mówi o wszechobecności miłości w świecie, dlatego pojęcie miłości osiąga ogólność tego stopnia, że wnioskowania redukcyjne stają się wynikaniem dedukcyjnym. W ten sposób mamy do czynienia z równoważnością: zjednoczenie = miłość. Gdziekolwiek bowiem dochodzi do dowolnego zjednoczenia, będzie ono zawsze efektem miłości, jej przejawem i skutkiem zarazem.

Możliwe są więc następujące warianty:

- | | | | |
|------|--------------|-----------|--------------|
| I. | zjednoczenie | przyczyną | miłości |
| II. | miłość | przyczyną | zjednoczenia |
| III. | zjednoczenie | skutkiem | miłości |
| IV. | miłość | skutkiem | zjednoczenia |

Owe cztery warianty da się sprowadzić do dwóch, gdyż I. utożsamia się z IV., II. utożsamia się z III.

Ad I. Gdy przyjmujemy tożsamość zjednoczenia i miłości, i postawimy na pierwszym miejscu zjednoczenie jako przyczynę miłości, wtedy intuicyjnie da się pojąć taką tezę tylko w ten sposób, iż zjednoczenie jest celem, do którego miłość dąży i dzięki temu jest ono, jako przedmiot dążenia, przyczyną miłości.

Ad. II. Miłość ujęta jako pewne działania prowadzi do zjednoczenia, skutkiem więc miłości jest zjednoczenie.

Podsumowując: zjednoczenie jest zarazem przyczyną i skutkiem miłości: miłość jest ruchem koła, tam skąd wychodzi tam znajduje swój kres; to co jest początkiem ruchu miłosnego jest równocześnie jego przeznaczeniem³⁹

Analizowana tutaj wypowiedź Tomasza może prowadzić do wniosku, że wszelki byt kocha tylko siebie samego i dba jedynie o swoje własne dobro: kocham coś o tyle, o ile jednoczy się to ze mną, stając się w pewien sposób mną samym⁴⁰. Jeśli chcę dobra dla kogoś, to dlatego, że jest on ze mną zjednoczony do tego stopnia, iż moje chcieć dobra” dla niego utożsamia się z moim „chcieć dobra” dla mnie samego. Wydaje się więc,

³⁹ Wszędzie gdzie cel jest przyczyną mamy do czynienia z ruchem koła. Na temat ruchu kołowego w myśli Akwinaty zob. M. Seckler, *Le salut et l'histoire, Les Éditions du Cerf*, Paris 1967, s. 43-51; F.X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1991; ponadto J. de Finance, *Le cercle de la connaissance et du vouloir à propos d'un texte de saint Thomas*, (29) 1974, nr 111, s. 43-56.

⁴⁰ *Dio. 4, 11, 449.*

że wypowiedzi Tomasza sugerują, iż istnieje tylko jedna miłość – miłość siebie samego, która utożsamia się z miłością Boga i bliźniego⁴¹.

Miłość tę da się porównać z instynktem zachowania siebie i gatunku. Rozumiana w ten sposób wykluczałaby egoizm nie tyle w tym, że kochający nie chciałby dobra dla siebie, lecz raczej w tym, że widziałby świat w taki sposób, iż jasne byłoby dla niego, że dobro drugiego jest jakby jego „własnym interesem” i że w rzeczywistości ludzie są na tyle ściśle ze sobą powiązani, iż troska o drugiego jest równocześnie prawdziwym dbaniem o własne dobro. W ten sposób mocą owego instynktu każdy chroniłby nie tylko siebie, lecz także innych ludzi, co więcej, człowiek chcąc dla siebie dobra kochałby przede wszystkim Boga, jako że jest jakby Jego „częścią”; troszcząc się o siebie „dba o Boga”, tj. o ową „częstkę” Boga, którą sam stanowi (nie chodzi tutaj oczywiście o jedność substancjalną, lecz o jedność wynikającą z obecności w umyśle Stwórcy jednostkowych idei stworzeń). W opisie ontologicznym świata mamy więc do czynienia z dbającymi o swoje dobro bytami, które jako części większej całości – jakby jednego organizmu – miłując siebie miłują całość, aż do poświęcenia siebie dla zachowania całości.

Wydaje się więc, iż wszelkie przejawy miłości można zredukować do jednego podstawowego instynktu zachowania własnego bytu i gatunku, ten zaś do miłości Boga⁴²: każdy przejaw miłości jest – u źródła – sposobem ujawniania się tego zasadniczego prawa rządzącego światem. Ujęcie

⁴¹ Można by więc podejrzewać, iż Tomasz jest głosicielem uniwersalnego egoizmu. Trudność tę postawił w XX wieku P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters. Bd. VI, H. 6, Munster, Aschendorff 1908*, drugie wydanie J. Vrin, Paris 1933, s. 3-4. Twierdzi on, że w średniowieczu istniały dwie przeciwstawne tendencje w przedstawianiu miłości. Pierwsza unifikująca wszystkie rodzaje miłości, sprowadzała je do jednego źródła, druga zaś rozdzielała i przeciwstawiała miłość egoistyczną do ckstatycznej (altruistycznej). Zwolennikami pierwszej koncepcji byli Pseudo-Dionizy Areopagita, Hugon od św. Wiktora, św. Bernard, oraz św. Tomasz z Akwinu, zwolenników zaś drugiej w XII wieku można było spotkać w klasztorze św. Wiktora, w Cîteaux, w szkole Abelarda, a później pośród scholastyków franciszkańskich.

⁴² Paralelny opis takiej redukcji znaleźć można w pracy A. Kępińskiego, *Lęk, Sagittarius*, Kraków 1995, s. 49-50: *Warstwa izolująca człowieka od sedna życia jest tak rozległa, że cielesność nieraz w niej się rozplywa. Symbol staje się ważniejszy od jego materialnego podłoża, tzn. od tego, co powinien reprezentować. Symbol w świecie zwierzęcym nie odbiega daleko od podłoża, tzn. blisko wiąże się z podstawowymi prawami życia. Na przykład bez trudu można dojść do tego, co oznacza dany ruch, dźwięk, zapach itp., czy wiąże się on z prawem zachowania własnego życia, czy z prawem zachowania gatunku. U człowieka odległość symbolu od podstawowych praw życia jest bardzo wielka i nieraz nie można dojść ich genezy, choć na pewno tak jak w świecie zwierzęcym wywodzą się one pierwotnie także od dwóch podstawowych praw. Rozwój metabolizmu informacyjnego jest jednak u człowieka tak niezwykle silny, że metabolizm energetyczny (a z nim dwa prawa biologiczne, z których metabolizm informacyjny się rozwinął), ten rdzeń życia, jest przezeń przesłonięty.*

to sugeruje, iż nic nie jest pozbawione wpływu miłości i w niej wszystko pozostaje zanurzone. Jedna i jedyna miłość ujawnia się we wszystkich rodzajach ludzkich zachowań, a więc w trosce o zachowanie gatunku, w miłości rodzinnej, trosce o zachowanie własnego otoczenia, religijność itd. W ten sposób świat jawi się jako całość dążąca do utrzymania własnego istnienia, do obrony własnego bytu zagrożonego niebytem⁴³. Właśnie dlatego zwraca się on ku Źródłu swego istnienia, całym sobą jakby wpatrując się w Nie, w Nim szukając i odnajdując podstawę swego przetrwania⁴⁴.

Aby rozwinąć analogię opisującą świat jako żywy organizm można by powiedzieć, iż ruch, o jakim mówi Akwinata, powodowany jest jakby „głodem” bytów dążących ku swej pełni: *Unumquodque naturaliter appetit suum bonum (...). Quae sunt nobis magis coniuncta magis amamus*⁴⁵. Wydaje się, że powyższa wypowiedź Tomasza ma cechy wniosku uogólniającego rezultaty obserwacji przejawów życia, tj. funkcjonowania organizmów żywych. Można by więc postawić hipotezę o swoistej biomorfizacji opisu kosmosu w myśli Tomasza, czyli mówiąc ściślej o utożsamieniu reguł ruchu w ogóle, z regułami ruchu w świecie organizmów żywych⁴⁶. Jeśli istnieje głód,

⁴³ Podobnie mówi tym F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1992, s. 97-99, mi.in: *For Aquinas existence is itself the first and final good sought by all things. Existence is of itself in its own character of finality the primary good sought by all things.*

⁴⁴ Stąd klasyczna teza Tomasza o realnej relacji świata do Boga i myślenia Boga do świata, zob. *STh I^a 13, 7*. Szerzej na ten temat wraz ze wskazówkami bibliograficznymi zob. J.P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2. Cerf. Editions Universitaires de Fribourg*, 1996, s. 101.

⁴⁵ *Dio. 4, 11, 449.*

⁴⁶ Najdobitniej o tym świadczą wypowiedzi Tomasza o obecności pragnienia i miłości w świecie nicożywnym, sięgającej materii pierwszej. Postawa ta ma swoje podłoże psychologiczne, czego analogiczny opis znajdujemy u A. Kępińskiego, Lęk, dz. Cyt., s.199-200 *To, z czym obcujemy, nabiera do pewnego stopnia cech ludzkich, zwierzę domowe ma przeżycia podobne do nas, nawet maszyna, z którą stale obcujemy i ją lubimy, trochę do nas się upodabnia (przykładem jest prawie erotyczny stosunek do samochodu, jaki można obserwować u wielu rozmiłowanych w swoim wozie właścicieli aut). Charakter metabolizmu informacyjnego jest społeczny, gdyż każda informacja jest rezultatem wysiłku ludzkiej społeczności; jest choćby w minimalnym stopniu kulturalnym dorobkiem, nic więc dziwnego, że przy społecznym charakterze informacji odnosi się wrażenie, że ich nadawcami są postacie do nas zbliżone. Animizm, który uważa się za formę myślenia prelogicznego, typową dla dziecka i dla ludów tzw. pierwotnych, jest w istocie cechą charakterystyczną ludzkiego odbioru rzeczywistości, wynikającą ze społecznego charakteru metabolizmu informacyjnego. Jeśli świadomie bronimy się przez przyjęciem animistycznego sposobu widzenia rzeczywistości, to dzieje się tak na zasadzie wtórnej racjonalizacji, analogicznie jak odrzucam i wiele naszych emocjonalnych nastawień, by zachować rzekomą obiektywność spojrzenia, choć w rzeczywistości niewiele w ten sposób zyskujemy, gdyż nastawienia te nadal istnieją, a nawet zepchnięte poniżej progu świadomości działają jeszcze silniej.*

musi istnieć pokarm go zaspakajający. Jeśli istnieje ruch, musi istnieć pełnia, ku której wszelka zmiana prowadzi. Aby móc szukać pełni, potrzebne jest coś, co to umożliwi i pozwoli jej zapragnąć.

Powstaje pytanie o przyczyny owej biomorfizacji w opisie świata. Otóż, dostępny ludzkiemu poznaniu w tamtych czasach świat był dramatycznie mały. Wiedziano niewiele o naturze kosmosu, ciał niebieskich, nie znano kształtu ziemi, ani jej prawdziwej mapy, nieznane też były jakby oczywiste dziś prawa rządzące światem materii. O przepaści między regułami świata widzianego oczyma współczesnych nauk, a światem ludzkim i jego potrzebami pięknie mówi Konrad Lorenz⁴⁷:

Człowiek bywa przede wszystkim urażony w swej miłości własnej tym, że wydarzenia kosmiczne odnoszą się całkowicie obojętnie do wszystkich jego spraw. Ponieważ uświadamia sobie, że w wydarzeniach świata przeważa brak sensu, obawia się, że bezsens – chociażby czysto ilościowo – musi zatryumfować nad ludzkim dążeniem do nadawania rzeczom ich sensu. Z tej obawy wywodzi się intelektualny przymus doszukiwania się ukrytego sensu we wszystkim, co się dzieje. (...) Brzmi to wręcz paradoksalnie, ale niechęć do uznania, że procesy światowe nie są ukierunkowane na cel, że nie są finalnie zdeterminowane, ma swoje źródło również w obawie, aby wolna wola człowieka nie okazała się złudzeniem, co jest nie tylko bezsensowne pod względem teoriopoznawczym, lecz także całkowicie błędne w odniesieniu do celowego porządku świata: Akceptowanie bez sprzeciwu wyobrażenia świata, który byłby z góry finalnie, na wskroś zdeterminowany, wyklucza przecież siłą rzeczy wszelką wolność człowieka, ograniczając jego działalność do zachowania podobnego zachowaniu pojazdu na szynach, który nieuchronnie cel swój osiągnąć musi. Takie wyobrażenie jest jednoznaczne z absolutnym zaprzeczeniem człowieka jako istoty odpowiedzialnej.

Gdyby zaś przyjąć opinię K. Lorenza, że finalnie zdeterminowane procesy występują we wszechświecie wyłącznie w dziedzinie organicznej⁴⁸, wyjaśniało by to częściowo, dlaczego dostrzeganie celowości świata było tak powszechne w średniowieczu i dlaczego w nowożytności zostało poddane krytyce.

Warto zwrócić uwagę, iż obraz kosmosu przypominającego jeden organizm, nasuwa skojarzenia z istotnymi tekstami tradycji chrześcijańskiej. Trudno jest rozstrzygnąć czy rozważania Tomasza bardziej są inspirowane

⁴⁷ Tenże, *Regres człowieczeństwa*, PIW, Warszawa, 1996, s. 14. Analogiczne rozważania, jak zaznaczono wcześniej, sprzeciwiające się determinizmowi znaleźć można w pracach K. Poppera, zwłaszcza: *Wszechświat Otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, Znak, Kraków 1996.

⁴⁸ K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, s. 15.

wynikami wiedzy uogólniającej obserwacje doświadczenia wewnętrznego człowieka, czy raczej są rozwinięciem kosmologicznym biblijnego nauczania św. Pawła o Kościele i Chrystusie jako o jednym organizmie (1 Kor 12). Widoczne jest jednak wyraźnie jak bardzo w myśli Akwinaty łączy się i współbrzmi ze sobą tradycja filozoficzna i biblijna. W pewien sposób zostają one do siebie sprowadzone, tak że dzięki wydobytym podobieństwom jedno dla drugiego staje się hermeneutycznym światłem.

Miłość jest procesem zjednoczenia w Bogu i z Bogiem: *Amor attribuitur Deo sicut quidam bonus processus cuiusdam segregatae, idest excellentis unitiois, quia quanto amor est perfectior tanto et unitio ex qua procedit est maior*⁴⁹.

Wiemy już, że miłość jest wprost proporcjonalna do stopnia zjednoczenia. Reguła ta pojawia się także w kontekście opisu innego, wyższego rodzaju zjednoczenia, niedostępnego wprost dla człowieka. Zjednoczenie takie dokonuje się w Bogu i jest ono, wedle słów Pseudo-Dionizego, oddzielone (*segregatae*), czyli wywyższone i najwznioślejsze, całkowicie odrębne od wszystkiego czym jest świat; czerpie swą moc i siłę z niezmiernego ogromu miłości znajdującego się u jego podstaw. Nieskończona miłość Boga każe więc myśleć o nieskończonym zjednoczeniu, a przecież zjednoczenie znajduje swój kres w tożsamości. Niewątpliwie więc tożsamość w Bogu jest rodzajem jedności niewyobrażalnej dla świata stworzonego, jest jakby „ponadtożsamością” niestworzoną. Na tej podstawie można także domniemywać, iż owocem owego miłosnego zjednoczenia jest jedność Trójcy, a więc tożsamość kochającego i kochanego stanowiących jedność natury, pomimo odrębności osób.

Z kolei, w odniesieniu do intencjonalności człowieka, której dotyczy rozważana tutaj wypowiedź Tomasza, można mówić o stopniach tożsamości pojmowanej jako intencjonalna identyfikacja (traktując drugiego jakby był mną samym – *alter ipse*⁵⁰). Przy takim ujęciu nie musimy mówić

⁴⁹ Dio. 4, 11, 449: *Miłość przypisuje się Bogu, jako pewien dobry proces czegoś oddzielonego, to znaczy wznioślejszego zjednoczenia, ponieważ o ile miłość jest doskonalsza o tyle i zjednoczenie, które z miłości pochodzi jest większe.*

⁵⁰ Wyrażenie to, pochodzące z arystotelesowskiej „Etyki”, nie pojawia się w „Komentarzu do <De div. nominibus>”. Pełni natomiast znaczącą rolę we wcześniejszej pracy Tomasza, mianowicie w jego „Komentarzu do <Sentencji Piotra Lombarda>”, zob. 3 Sent. 1, q. 1, art. 13: *Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis. Et ideo dicit Philosophus in IX Eth. 4. 1166a, 32; 1. 4, 1. quod amicus est alter ipse et 1 Cor., VI, 17: Qui adhaeret Deo unus spiritus est, Paris 1929.*

wić o kresie procesu zjednoczenia i identyfikacji, jako że może on postępować w nieskończoność (w znaczeniu funkcjonalnym): tak m.in. przejawia się duchowość człowieka. Mamy więc do czynienia z procesem utożsamiania się bytów, który nigdy nie osiągnie swego kresu, a jego intencjonalność gwarantuje trwałe zachowanie odrębności uczestników. Tożsamość ta bowiem realizuje się nie tyle na poziomie tego czym owe byty są, lecz raczej dotyczy tego co one robią, przy czym wpływ drugiego na pierwsze ma charakter wtórny. W ten sposób np. ktoś, kto postępuje sprawiedliwie staje się człowiekiem sprawiedliwym, a więc kimś, kogo działanie nacechowane jest respektowaniem reguły sprawiedliwości. Zmianie podlega więc potencjał jego umiejętności.

Wiadomo już, że zjednoczenie człowieka z Bogiem jest skutkiem takiego działania kochającego, które nazywamy miłością. Postawa miłości wobec Boga, jako rodzaj działania, powoduje, iż coraz bardziej, na poziomie intencjonalnym, traktuje się Boga jako siebie samego (*alter ipse*), to bowiem stanowi istotę zjednoczenia: chce dobra dla Boga, jakby Bóg był mną samym⁵¹. Instynkt samozachowawczy człowieka (*resp. appetitus*⁵²), dzięki któremu chce on dobra dla siebie – zachowania swojego istnienia, ukierunkowany zostaje ku pragnieniu dobra dla Boga. Człowiek rozpoznaje siebie w Bogu i kochając siebie, równocześnie tą samą miłością kocha Boga. W Bogu nie odnajduje bynajmniej jakiegoś swojego odbicia, lecz przeciwnie, własny pierwowzór, jakby „oryginał”: w Nim człowiek spotyka siebie prawdziwego⁵³. Celem więc i przyczyną miłostnego dążenia jest sam dążący, który siebie dostrzega w innych i dla siebie chce dobra, chcąc dobra dla innych. Niemniej jednak miłość do Boga jest miłością pierwotną, jako że w Bogu znajduje się pierwowzór kochającego.

⁵¹ Skoro miłość duchowa (*amor benevolentiae*) oznacza „chcieć dobra dla”, można postawić pytanie co to znaczy, chcieć dobra dla Boga? Czy można w ogóle mówić w ten sposób? Wiadomo przecież, że Bogu jako pełni wszystkiego trudno dodać coś, czego by już wcześniej nie posiadał? „Chcieć dobra dla Boga” może więc jedynie oznaczać to samo, co samo co chcieć by działa się to co On chce by się działo, *Dio. 4, 9, 404: Sic igitur bonum dupliciter dicitur: (...) uno modo, sub ratione subsistentis boni et hoc vere et proprie amatur, cum scilicet volumus bonum esse ei; et hic amor, a multis vocatur amor benevolentiae vel amicitiae.*

⁵² Termin „*appetitus*” tłumaczymy w zależności od kontekstu jako „przyciąganie”, „ciążenie” itp., co wydaje się bardziej adekwatne, aniżeli proponowany przez St. Świczawskiego termin „pożądanie”; zob. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Antyk, Kęty 1998.*

⁵³ Jeśli odnajduje siebie w Bogu, to można by pomyśleć, że Bóg jest bezpośrednio danym przedmiotem poznania. Otóż, człowiek odnajduje siebie w Bogu, Boga zaś, tj. przejawy Jego obecności w stworzeniu. Stąd wniosek, że człowiek odnajduje siebie w Bogu za pośrednictwem rzeczy świata stworzonego; zob. *I Sth., 14-15.*

Miłosne dążenie kochającego do jakiegoś dobra to proces składania się części w całość, motywowany chęcią uwzględnienia całości oraz świadomością bycia częścią. Skoro miłość jest czymś, co wiąże wszystko, jest także ciągłością czasową jednego bytu. Na przykład człowiek jako całość stanowi wszystkie jego części od początku do śmierci. Taki rodzaj całości w terminologii St. Leśniewskiego nazwany został całością mereologiczną⁵⁴. W ten sposób całość jest przedmiotem, do którego każdy byt dąży. Wydaje się więc, iż można interpretować składanie się mereologiczne przedmiotu jako appetitus. Choć trzeba pamiętać, że owo składanie się stanowi jedynie ramy formalne możliwych zależności części i całości.

Z kolei, można by szukać odpowiedzi na pytanie, czy i w jaki sposób świat i Bóg składają się w całość. W relacji pomiędzy Bogiem i światem pojawiają się bowiem zjawiska paradoksalne. Istnienie świata nie dodaje Bogu niczego, nie jest dla niego czymś nowym, nie jest mianowicie pojawieniem się czegoś, czego by w Nim wcześniej nie było. Jedynie dla nas (*quoad nos*) świat zaczyna istnieć, posiada swą strukturę i historię. Gdyby więc chcieć wziąć razem świat i Boga, złożenie takie nie stworzyłoby niczego więcej niż gdyby wziąć spośród nich jedynie Boga⁵⁵.

Zjednoczenie Boga i człowieka oznacza, że cząstkowość dobra bytu ludzkiego zestawiona zostaje z pełnią bytu Boskiego. Można by powiedzieć, że obecne w człowieku pragnienie boskiej pełni sprawia, iż jest on w wymiarze intencjonalnym Bogiem *in potentia*, co domaga się jakiegoś spełnienia: realizacji *in actu*. Istnieje bowiem podobieństwo człowieka do Boga w jego otwarciu na nieskończoność w wymiarze intelektualnym i wolitywnym. Częstka dobra jaką jest człowiek, składa się w jedną całość z pełnią dobra, jaką jest Bóg. Część jednak wobec totalnej nieskończoności, albo w ogóle nie istnieje, albo jest ową nieskończonością, dlatego substancjalność bytu ludzkiego, jego subzystencja i nieudzielność, byłyby przy takiej interpretacji jedynie tym, co jest dostrzeżane przez nas, tym co jest *quoad nos*, zgodnie z nauką Tomasza, wedle której substancja człowieka znajduje się w realnej relacji do Boga, Bóg

⁵⁴ W Mereologii całość złożona z wszystkich wycinków czasowych przedmiotu stanowi ów przedmiot, zob. *O podstawach matematyki*, rozdz. 11, „Przegląd Filozoficzny” 1931, z. 2-3, s. 167-170.

⁵⁵ To jeden z paradoksów wskazujący na ponad-logiczność boskiego bytu. On też prowadzi do wniosku, że operacja: wziąć razem świat i Boga jest logicznie absurdalna, Bóg bowiem jest przed wszelkim działaniem i operacją, nic może On więc być w ten sposób przedmiotem działania, bo wszelkiego działania On sam jest źródłem logicznym i ontycznym.

zaś jedynie w relacji myślniej do stworzenia: w Bogu stwarzającym nic się bowiem nie zmienia. W boskim Umyśle człowiek istniałby cały w pełni i doskonałości, będąc boską Myślą, zwracając się ku temu Pierwowzorowi i za Nim tęskniąc⁵⁶.

Szukanie w Bogu swego podobieństwa interpretujemy jako pierwsze źródło miłości w człowieku, natomiast wśród innych ludzi odnajduje on swój obraz zrealizowany w mniej doskonały sposób. Podobieństwo tak rozumiane staje się ontyczną podstawą ruchu miłosnego. Dzięki niemu człowiek znajduje samego siebie w Bogu – istniejącego w sposób najdoskonalszy i najpełniejszy. Miłość do Boga tożsama jest z miłością siebie samego, tzn. owego ja” bytującego najdoskonalej, najpełniej i najbardziej prawdziwie w Bogu; to też jest źródłem ruchu i dążenia do zjednoczenia. Skoro zaś pośród motywów i przyczyn ruchu miłosnego w świecie stworzonym znajduje się brak, popychający ku poszukiwaniu pełni, a odnajdywanie tej pełni to ostatecznie odnajdywanie swego pierwowzoru w Bogu, dlatego podobieństwo pełni jakby rolę „katalizatora” miłości, wyzwalającego jej ruch.

Powyższe ustalenia implikują polaryzację na dobroć człowieka i dobroć Boga. Bytowa dobroć człowieka jest wtórna, charakteryzuje ją nie tylko cząstkowość, lecz także inna natura bytowa, wyrażana w przeciwieństwach w rodzaju: wtórność-pierwotność, źródło-strumień, *ipsum esse existens – esse participatum*. Nie można jednoznacznie orzekać dobroci bytu boskiego i ludzkiego i dlatego pozostajemy na poziomie dalekich przybliżeń wynikających z przenośnego orzekania o Bogu, przy czym wydaje się być tutaj więcej niepodobieństwa, niż wyrażenia czegoś z natury Boga⁵⁷

Ponadto, z przedstawionych tutaj rozważań wynika, iż na boskim poziomie rzeczywistości nie można w ogóle mówić o istnieniu części, lecz raczej o istnieniu jakiejś pierwotnej jedności, której nieobecność stała się przyczyną ruchu miłosnego, a zapobieżenie jej – celem miłości. Owa pierwotna jedność, znajduje się w Bogu realnie, w świecie natomiast istnieje intencjonalnie, jako cel wszelkich działań. Inaczej mówiąc, w rzeczywistości ostatecznej wszystko jest jednością, natomiast rozbicie tej

⁵⁶ Dotyczy to nie tylko człowieka, lecz każdej rzeczy. Byty rozumne wyróżnia to, że mogą osiągnąć świadomość tego uczestnictwa. Warto przy tym pamiętać, że intelektualna nieprzenikalność kreacjonizmu wynika z niedostępności umysłu boskiego; zob. *I Sth.*, 15, 2.

⁵⁷ Z jednoznacznością mielibyśmy dopiero wtedy do czynienia, gdybyśmy mogli mówić o nie stworzonej boskości człowieka na równi z boskością Boga.

jedności, któremu już teraz miłość usiłuje zapobiec, okaże się u kresu jakby złudzeniem, czyli czymś co minęło bezpowrotnie. U kresu więc okaże się, iż wszystko z wszystkim intencjonalnie się utożsamia⁵⁸. Owa pełnia i tożsamość wszystkiego w Bogu jest czymś rzeczywistym i realnie obecnym od zawsze, choć *quoad nos* jest ona możliwością, której proces realizacji dopiero następuje⁵⁹

Pozostaje pytanie o naturę owego przejściowego rozproszenia bytu z jakim mamy do czynienia w świecie historycznym. Konstatacja rozproszenia jest wspólną płaszczyzną na której stoją zarówno kosmogonia biblijna, kosmogonie neoplatońskie, oraz koncepcje powstania świata wypracowane na dalekim Wschodzie. Rozbicie i oddalenie może być więc ujmowane albo jako zło istnienia, gdy zła jest materia (religie dalekiego Wschodu, platonizm, gnostycyzm), albo – zgodnie z doktryną chrześcijańską uznającą bytowość rzeczy za samoistną i nacechowaną pozytywnie (dobrą) – zło zostaje przeniesione na teren moralności, dotyczy więc zasadniczo działań wolnych bytów. Pokonanie rozproszenia w doktrynie chrześcijańskiej jest więc jednocześnie intencjonalnym (w tym także woliowym), nie zaś wprost ontycznym. Wcześniej zaś ustaliliśmy już, że siła zjednoczenia woliowego pozostaje nieograniczona z uwagi na nieskończony wymiar tego aspektu człowieczeństwa⁶⁰

⁵⁸ Istnieje względna zgoda wśród komentatorów Tomasza na uznanie, iż przyjmował on neoplatońską wizję kosmosu z jego wyjściem i powrotem do Bóstwa (*exitus-reditus*). O rozwoju tej doktryny w myśli Tomasza, jej korekcje wobec neoplatońskiego pierwowzoru pisze J.P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2. Cerf. Editions Universitaires de Fribourg, 1996*, s. 71-72. Tam znaleźć można szereg wskazówek bibliograficznych dotyczących tego zagadnienia. Ponadto R. L. Fetz, *Ontologie der Innerlichkeiten. Reditio completa und processio interior bei Thomas von Aquin, Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz 1975*. Ideę wyjścia i powrotu wykorzystuje M. Seckler dla odtworzenia Tomaszowej koncepcji historii w pracy *Le salut et l'histoire*. W kontekście badania rozwoju pojęć trynitarnych w średniowieczu rozważa to zagadnienie G. Emery, *La Trinité Créatrice, J. Vrin, Paris 1995*, s. 87-93, 140-151, 216-227, 251, 302, 323-328.

⁵⁹ Potrzeba krytycyzmu także przypomnieć, iż tego typu rozważania mają sens w odniesieniu do owej szczególnej koncepcji ruchu, która go w dużej mierze antropomorfizuje, ekstrapolując wewnętrzną strukturę ludzkiego działania, jego celowości i rozwoju aż do wyznaczenia granic doskonałości – na świat i jego rozwój. Jawiąca się intuicyjnie prawdziwość takich analiz bierze więc swą siłę ze współbrzmienia, jakie zachodzi pomiędzy tymi opisami, a doświadczeniem wewnętrznym człowieka.

⁶⁰ Koresponduje to z Tomaszowym opisem cnoty „caritas”, 2-2, 24, 7: *Caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita*.

B. Odwrotność kierunku

Tomasz rozważając kolejną właściwość miłości stwierdza, że kierunek ruchu miłości jest przeciwny do kierunku ruchu poznania. Czynnikiem aktywnym w miłości jest przedmiot miłości (kochany). To on jest źródłem miłości, on działa i budzi jakby kochającego do miłości. Przedmiot miłości sprawia, że kochający ku niemu dąży, w procesie poznania natomiast przedmiot nie pociąga poznającego ku sobie, lecz odwrotnie, to poznający jakby wchłania” w siebie przedmiot⁶¹.

C. Prostota

Prostota miłości wynika z faktu, iż jest ona pierwszą we władzy ciężenia człowieka (*appetitus*). To zaś co pierwsze w jakimkolwiek rodzaju, przypomina Tomasz, jest proste, tak na przykład gniew, ponieważ nie jest poruszeniem pierwotnym, lecz wtórnym, dlatego nie jest prosty, lecz złożony: w jego skład wchodzi aktualnie wywołany i obecny smutek połączony z pragnieniem, którego nie można aktualnie zrealizować⁶².

D. Poruszanie siebie samej

Miłość porusza samą siebie, ponieważ jest pierwsza w swoim rodzaju: jest pierwszym ruchem władzy ciężenia. W każdym rodzaju to, co jest pierwsze, jest dzięki sobie, a nie dzięki czemuś innemu. Widać to wyraźnie gdy rozważy się jakieś przeciwieństwo tego, co pierwsze w swym rodzaju. Lęk na przykład, zauważa Akwinata, że jest uczuciem, które nie porusza siebie samo, ale ruchem wymuszonym i pochodzącym z zewnątrz, miłość natomiast przeciwnie, jako pierwsze spośród uczuć, jest naturalnym ruchem pochodzącym z wnętrza tego, kto kocha. Ruch miłości jest pierwotny, nie jest wywoływany „sztucznie”, tj. poprzez jakieś zewnętrzne dodatkowe działania, tak jak się to dzieje w przypadku lęku. Dlatego właśnie Tomasz mówi, iż miłość

⁶¹ Dio. 4, 11, 449: *Secunda proprietas sumitur ex parte obiecti: est enim obiectum proprium amoris ut faciat amantem tendere in amatum, per quod amor distinguitur a cognitione, quae non trahit cognoscentem ad rem cognitam sed e converso; et hoc est quod dicti: et amativus motus.*

⁶² Dio. 4, 11, 449: *Tertia proprietas est quod dicit: simplex; primum enim in quolibet genere oportet esse simplex, unde cum primus motus appetitus sit amor, oportet quod simplex sit; et per hoc differt amor ab ira quae est motus compositus ex tristitia provocante et desiderio vindictae.*

powstaje sama z siebie⁶³. Tym, co wywołuje miłość jest więc jedynie jej przedmiot, czyli dobro. Oznacza to jednak, że poruszenie miłosne wywołane przez przedmiot nie jest czymś zewnętrznym, w formie wymuszenia (*motus violentus*), lecz pozostaje naturalne, czyli pochodzące z wnętrza *appetitus*, a więc z wnętrza miłości: *amor est sicut motus naturalis simul ab intimo procedens*. Wynika z tego, że przedmiot miłości nie jest zewnętrzny wobec kochającego, jest raczej jakby „w głębi serca” tego, który ku niemu się zwraca. Ten z kim kochający chce się zjednoczyć, zwracając się ku niemu jest już w nim w pewien sposób obecny i ta obecność jest tym, co pociąga i popycha ku miłosnemu dążeniu⁶⁴.

E. Działanie z siebie samej

Miłość jest *per se operans*, nic bowiem nie skłania jej do działania poza nią samą, ona sama jest źródłem swojego działania. Dzieje się tak, ponieważ – jak powyżej zaznaczyliśmy – jest pierwsza, czym różni się, zwraca uwagę Akwinata, od nadziei, działającej ze względu na coś innego. Gdy bowiem ktoś działa, bo spodziewa się czegoś dzięki temu działaniu, nie jest to działanie miłosne, lecz działanie, którego nadzieja jest przyczyną. Działanie miłosne nie potrzebuje takiego zewnętrznego poruszenia. Miłość skłania samą siebie do działania, kocha bo chce kochać: celem jest sama czynność (akt) kochania. Można by powiedzieć, iż miłości podoba się sama czynność kochania: „kocha kochać”⁶⁵. Miłość sama z siebie jest działaniem sensownym, sama będąc dla siebie

⁶³ Dio. 4, 11, 449: *Quarta conditio eius est quod est per se mobilis, quae competit ei in quantum est primus motus appetitus, quia in quolibet genere prius est quod per se est quam quod per aliud; et per hoc differt amor a timore, nam timor est sicut motus violentus ab extrinseco procedens, amor autem est sicut motus naturalis simul ab intimo procedens.*

⁶⁴ Ponownie jawi się pożytek z modelu interpretacyjnego ruchu po kole.

⁶⁵ Zjawisko refleksji obecne jest więc także w wymiarze apetytywnym człowieka. Tomasz mówi o tym wielokrotnie, np. *1 Sent. d. 17, q. 1, art. 5, ad 3: Intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere*. Do najnowszych prac na temat pojęcia refleksji u św. Tomasza należy publikacja F.X. Putallaz’a pt. *Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin*. Autor niestety ogranicza analizę tego pojęcia wyłącznie do dziedziny poznawczej wykluczając jego obecność na poziomie uczuć. Według Tomasza jednak uczucie miłości porusza samo siebie, co wydaje się być rodzajem refleksji na poziomie zmysłowym (mimo, że termin „*reflectio*” się nie pojawia). Jest ona formą imitacji działań władz wyższych. Na ten temat zob. J.de Finance, *Cogito Cartésien et Réflexion Thomiste, Archives de philosophie* 16 (1946), s. 153.

usprawiedliwieniem. Źródłem więc działania miłosnego jest samo owo miłosne działanie i nic poza nim: „Kto zaś czyni coś z miłości, czyni to sam z siebie, jako coś co mu się podoba”⁶⁶.

Skoro miłość podoba się sobie samej, co popycha ją do miłosnego działania, to można powiedzieć, że jest swoistym *perpetuum mobile*, jako że ruch miłosny sam w sobie znajduje upodobanie i nie gaśnie, trwa dalej, gdyż podoba mu się owo podobać się⁶⁷. Taka samowystarczalność miłości jest jednak zjawiskiem dosyć zagadkowym, wynika z jej pierwotności, będąc jakby naturalnym ruchem rzeczy, realizacją ich natury: ponownie spostrzegamy, iż rzeczy jakby „naładowane” są czymś, co pozwala na ich wartościowanie.

Obrazem przybliżającym naturę działania *per seipsum* jest model ruchu kołowego, w nim bowiem coś jest samo dla siebie początkiem i kresem działania: miejsce początku działania jest miejscem, w którym działanie to znajduje swój kres. Ruch kołowy najtrafniej oddaje naturę miłości wskazując także na jej uniwersalny (kosmiczny) charakter. Całość tak rozumianego ruchu miłosnego, jest imitacją tego co dokonuje się w Bogu, naśladowaniem owej doskonałej pełni, ku której wszystko wygląda i którą wszystko naśladuje⁶⁸.

3. Przebieg procesu miłości

Także analiza tego czym jest proces miłości służy do oddania znaczenia wypowiedzi o Bogu, że jest miłością. Na początku miłość jest w samym Dobru, następnie emanuje w byty i w nich trwa, jako że jest przez

⁶⁶ Dio. 4, 11, 449: *Quinta proprietatis est quod est per se operans, quod etiam convenit ei ratione suae prioritatis; et in hoc a spe differt, nam qui propter spem alterius operatur, propter aliud operatur; qui autem ex amore operatur aliquid, per seipsum operatur illud, tamquam sibi placitum.*

⁶⁷ Warto zaznaczyć, że mamy tutaj do czynienia z dobrem, które nie jest jakąś rzeczą, czy atrybutem rzeczy, lecz z działaniem. Także więc działanie może być rozumiane jako cel do osiągnięcia. Osiągnięcie zdolności pewnego rodzaju działań może być przedmiotem (*obiectum*) działań człowieka. Podobnie, na przykład szczęście, jako cel ostateczny człowieka jest wedle Tomasza nie tyle stanem człowieka, ale jego czynnością (działaniem), 1-2 *STh.*, 3, 2: *Secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio.*

⁶⁸ Pot. 9, 9: *Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso.*

nie partycypowana, czyli posiadana częściowo. Uczestnictwo to sprawia, że miłość wraca ku swemu źródłu, tj. boskiemu Dobru, inaczej mówiąc, miłość przemienia się (*convertit se*) w swoje Źródło, którym jest samo Dobro⁶⁹.

Dla oddania odrębności boskiej miłości Tomasz używa ponownie porównania do ruchu po kole. Miłość boska wychodzi od Boga ku światu i wraca z powrotem. Różni się ona od miłości stworzonej, jako że nie ma ani kresu ani początku. Krążenie zaś po kole jest obrazem owej wieczności boskiej miłości, jako że w tym rodzaju ruchu początek utożsamia się z kresem, a cel dążenia z jego przyczyną. Wszelka więc miłość obecna we wszechświecie, której źródłem oryginalnym jest miłość boska, daje się ostatecznie sprowadzić (zredukować) do ruchu będącego odwiecznym krążeniem (*circulus aeternus*). Ruch ten pozostaje jednolity (*uniformis*), co jest znakiem braku błędu: oznacza, iż nie zbacza on z właściwej sobie ścieżki⁷⁰. Jednorodność ruchu miłosnego w tym się też objawia, że wiąże się zawsze z tym samym, jest obecny w tym samym i ze względu na to samo. Miłość bowiem znajduje się i działa w dobru i ze względu na dobro. Miłość nie gaśnie tak długo, dopóki zachowuje formę dobra, jako swojego przedmiotu; wreszcie, ustanowiona w dobru, w nim pozostaje jako w swoim celu, dobro jest więc dla niej początkiem i końcem, przyczyną i celem⁷¹.

VI. PODSUMOWANIE

Zjawisko miłości widziane jest przez Tomasza jako jednorodna rzeczywistość, nierozzerwalna i ciągła, której naturę można odsłonić poprzez analizę związanych z miłością rzeczywistości, takich jak zjednoczenie i ruch, a w wyniku analizy staje się widoczna tożsamość zjawiska ruchu z samą miłością.

⁶⁹ *Dio. 4, 11, 450: Iste amor, primo, est in ipso bono quod est Deus et ex isto bono emanavit in existentia et, iterum, in existentibus participatus convertit se ad suum principium quod est bonum.* Należy zwrócić uwagę, że w wypowiedzi tej znaczenie słowa miłość (*amor*) podlega pewnej reifikacji, jako że ujmowane jest przez Tomasza w formułach skrótowych, co sprawia wrażenie, jakby miłość była jakimś przedmiotem, który podróżuje od Boga ku światu i z powrotem. Dobrze jest pamiętać, iż jest to jedynie *modus loquendi*.

⁷⁰ *Dio. 4, 11, 450: Amor est sicut quidam circulus aeternus, in quantum est propter bonum sicut obiectum; et ex bono, sicut ex causa; et in bono perseverans; et ad bonum consequendum tendens et sic circuit bonum quadam convolutione non errante, propter uniformitatem.*

⁷¹ *Dio. 4, 11, 450: Et hanc uniformitatem in via amoris dicit cum subdit quod amor est in eodem et secundum idem, id est in bono et secundum bonum procedit, sicut in causa; et manet semper, in quantum retinet formam boni, ut proprii obiecti; et restituitur in idem, sicut in finem.*

Taki opis zjawiska miłości wykazuje podobieństwo do tzw. teorii transcendentalistów, w której można zamiennie orzekać o czymś, że jest bytem, jednym, prawdą, dobrem, itd. Każde z pojęć transcendentalnych, wedle klasycznego wykładu tomizmu, pokrywając się zakresowo z nazwą byt, wyodrębnia pewną charakterystyczną treść (sens). Podobnie więc można by orzekać o miłości, że jest ruchem, że jest zjednoczeniem, spoczynkiem. Tak, jak nazwę „byt”, także nazwę „miłość” cechuje pewna totalność: może być ona przypisywana wszystkiemu. Podobieństwo to jednak pozostaje tylko pewnym przybliżeniem.

Z kolei z powyższych rozważań wynika, że ruch i miłość są pojęciami symetrycznymi. Chociaż bowiem miłość oznacza także kres ruchu, jednak kres ruchu to spoczynek i zjednoczenie, a te są częścią owego procesu, jakim jest ruch: są częścią właściwą tego, na co wskazuje pojęcie miłości. Zjawisko ruchu, ze swoją przyczyną, czyli początkiem, swoim przebiegiem i kresem, czyli zjednoczeniem jest jedną i nierozzerwalną całością rzeczywistości nazywanej miłością i nie da się oddzielać ściśle elementów tej całości, choć dobrze jest wyróżnić etapy tego procesu. Jest więc ruch miłości jakimś wewnątrznie jednorodnym procesem, którego elementy możemy wyodrębnić w analizie, lecz nigdy od siebie odseparować. Podobną sugestię wysuwał w XX wieku H. Bergson, mówiąc właśnie o ruchu (który nazywał siłą życiową” – *elan vital*), że analiza rozczłonkowująca jego proces na różne elementy zniekształca jego naturę tak, iż staje się on niedostępny.

Przeprowadzone tutaj analizy tekstów Tomasza oraz spekulacje nad możliwymi ich interpretacjami wydają się wykazywać dostatecznie, że Akwinata utożsamiając z miłością wszystkie elementy procesu ruchu, zdołał uniknąć zagrożeń zniekształcenia jej natury. Wydaje się, że dokonał tego głównie dzięki zachowaniu modelu wyjaśniającego proces miłości, jakim w tradycji był ruch koła. Utożsamienie punktu wyjścia z punktem dojścia oznacza jakby „zamknięcie ruchu w bycie” tak, że ruch „nie wychodzi poza” byt. W ten sposób ruch miłości pojmowany jest jako realizacja natury bytu i jest – można by powiedzieć – „sposobem bycia bytu”

O. Tadeusz Bartoś OP – dr filozofii UW, wykładowca Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Warszawie. Pozytywną recenzję artykułu przedstawił o. prof. dr hab. Jacek Salij OP.

Some theological and philosophical topics concerning the application of the name „love” to God in a „Thomas Aquinas’ Commentary to the <De divinis nominibus> by Ps. Dionysius Areopagite”

Summary

Thomas Aquinas presents a disputation between Ps. Dionysius and his opponents concerning a use of the name „love” in a Bible, as a name of God. Some people think the name „love” means only corporal love. Nevertheless, Ps. Dionysius defends a biblical custom to use this name in this context, and presents the reasons. According to Thomas Aquinas in the Bible God is called the „love” and the „object of love” It demands explications that Aquinas delivers. These explications allow to understand a real nature of love that is identified with the different kinds of movement in the universe. To describe a real nature of divine love Thomas Aquinas uses the description of the love present in the creature, i.e. effects, proprieties, and the process of love.

Tadeusz Bartoś OP