

Antoni Karaś

Św. Anzelma z Canterbury ontologiczno-teologiczny system moralności

Studia Redemptorystowskie nr 11, 69-81

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ŚW. ANZELMA Z CANTERBURY ONTOLOGICZNO- -TEOLOGICZNY SYSTEM MORALNOŚCI

Słowa kluczowe: Św. Anselm, system moralności, teologia moralna

Keywords: St. Anselm, moral system, moral theology

Schlüsselwörter: St. Anselm, Moralsystem, Moraltheologie

O ile filozoficzna i teologiczna myśl św. Anzelma doczekała się licznych opracowań, o tyle jego myśl moralna wciąż pozostaje swego rodzaju przetrzeźnieniem do zagospodarowania¹. Przyczyną takiego stanu może być brak u niego wyraźnego wyeksponowania problematyki moralnej, do czego przywykliśmy od czasu wyodrębnienia się teologii moralnej jako odrębnej dyscypliny teologicznej, oraz filozoficzno-teologiczny charakter jego pism. Uważna lektura dzieł Anzelma pozwala jednak dostrzec dobrze przemyślany system moralności, który został ukształtowany w oparciu o filozofię, antropologię, teologię, ascetykę, nauczanie Kościoła oraz Pismo Święte.

Na szczególną uwagę pod względem problematyki moralnej oprócz *Monologionu* i *Proslogionu* zasługują trzy dzieła: *De veritate*, które wyjaśnia, na czym polega prawość moralna (*rectitudo*) oraz relacja zachodząca pomiędzy prawością a prawdą, sprawiedliwością i wolnością; *De libertate arbitrii*, gdzie Anselm rozważa, na czym polega natura wolności, ujmuje relację wolności do prawości oraz podkreśla jej niezwywalny charakter; *De casu diaboli*, które stanowi jakby historyczne uzasadnienie przedstawionej wcześniej koncepcji wolności woli. W tym dziele Anselm precyzuje wiele elementów dotyczących wolności woli i natury zła.

W pismach Anzelma, oprócz konkretnych wskazówek postępowania moralnego udzielanych niektórym osobom², można zauważyć ontologiczno-teo-

¹ Krótkiego opracowania myśli moralnej św. Anzelma dokonali: R. Allers, *Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke*, Wien 1936, s. 102–121; G.B. Sadler, *Freedom, Inclinations of the Will, and Virtue in Anselm's Moral Theory*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, 81 (2007) [wyd. 2008], p. 91–108.

² Przykładem może być jego list do irlandzkiego króla, któremu nakazuje czytanie Pisma Świętego w celu dokładnego poznania przykazań Pana; S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, t. II, *Epistola 435. Ad Muriardachum regem Hiberniae*, red. F. Schmitt, Stuttgart–Bad Constatt 1968, s. 382–383. Innym przykładem udzielania konkretnych wskazówek moralnych jest również list do Conniusa, w którym Anselm pisze na temat pychy i pokory; S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, *Epistola 285. Ad Conum*, dz. cyt. s. 203–204. W przypisach artykułu używane są

logiczny system moralności oparty na takich pojęciach, jak rozum, *rectitudo* (prawość), sprawiedliwość, prawda, powinność, wolność woli oraz miłość. Tworzą one filary tego systemu i wyznaczają tym samym poszczególne etapy analizy jego moralnej myśli, która oparta jest na ontologii Bytu Absolutnego oraz bytu stworzonego. Aksjologia św. Anzelma wyrasta bowiem z ontologii.

1. Rozum

Chociaż nie znajdziemy u Anzelma osobnego traktatu poświęconego rozumowi, tak jak w przypadku woli, to jednak można dostrzec jego fundamentalną rolę w moralnym systemie. W *Monologionie*, jednym z ważniejszych dzieł Świętego, znajduje się wiele fragmentów, które wskazują bezpośrednio na kierowniczą rolę rozumu³ człowieka w jego działaniu. Już w pierwszym rozdziale Anzelm odwołuje się nie do autorytetu wiary czy też Pisma Świętego, lecz do rozumu, który dany jest każdemu człowiekowi. Pod jego kierunkiem człowiek poznaje prawdę oraz te rzeczy, które są dobre. Rozum, nawet bez pomocy wiary, prowadzi do poznania wielu prawd. Jeżeli ktoś nie zna Boga, ponieważ o Nim nie słyszał, lub nie wierzy w Niego, albo nie zna wielu prawd, w które ludzie wierzą, to przynajmniej o części tych prawd może się przekonać na podstawie samego tylko rozumu⁴.

Poznane przez rozum dobro staje się celem woli. Wyrażony w klasycznej formule *nil volitum, quin praecognitum* porządek uprzedniości poznania względem chcenia Anzelm potwierdza następującymi słowami: „(...) stworzenie rozumne powinno skierować całą swoją moc i wolę ku zapamiętaniu i poznaniu, i ukochaniu najwyższego dobra, poznaje bowiem, że po to ma własny swój byt”⁵. Może nie często, jednak za to w kulminacyjnych i znaczących miejscach analiz teologicznych i filozoficznych, Anzelm mówi wprost o zależności woli

następujące skróty dzieł św. Anzelma: M (*Monologion*); P (*Proslogion*); DLA (*De Libertate Arbitrii*); DCD (*De Casu Diaboli*); DV (*De Veritate*). Po skrócie podaję rozdział oraz strony polskiego wydania, mianowicie odpowiednio: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992; tenże, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. A. Stefańczyk, Kęty 2011.

³ Mówiąc o człowieku i jego zdolnościach poznawczych oraz pamięci, Anzelm używa różnych określeń, jak „umysł ludzki”, „umysł rozumny”, „rozum umysłu” (łac. *rationalis mens* lub *ratione mentis*). Augustyński termin *mens* można tłumaczyć również jako „rozum ducha”. Tym pojęciem Augustyn wyrażał całą duchową strukturę bytu ludzkiego, przeciwstawioną ciału, a obejmującą zarówno duchową władzę poznawczą, o którą chodzi w tekście, jak i wolę; por. M, 1, s. 14, wraz z przypisem 11; M, 32, s. 78. wraz z przypisem 191.

⁴ Por. M, 1, s. 13n.

⁵ M, 68, s. 121. Anzelm nawiązuje tutaj do Pwt 6, 5: *Będziesz miłował twój Boga, Jahwe, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (por. Mt 22, 37). Bóg jest dobrem najwyższym i samoistnym – tak poznaje umysł – dlatego woła powinna Go kochać ponad wszystko i absolutnie. Czyniąc tak, stworzenie urzeczywistnia swoją naturę.

od rozumu, czyli o prymacie rozumu zarówno w działaniu, jak i w kochaniu⁶. Na tej podstawie można utrzymywać, że rozum na tych etapach aktu moralnego, jakimi są poznanie, chcenie oraz kochanie dobra, odgrywa naczelną rolę.

Każdy system moralny podaje teorię relacji człowieka do dobra oraz dążenia do niego. Dopiero na podstawie tej teorii można przedstawić i wyjaśnić dążenie do konkretnego dobra. Teoria relacji człowieka do dobra w ujęciu Anzelma bierze swój początek w Bogu. Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, wycisnął w nim dwa porządki: bytu i dobra. Wyraża to scholastyczna formuła *ens et bonum convertuntur* – byt i dobro pokrywają się. Oznacza to nie tylko, że dobro pochodzi od Dobra Najwyższego, natomiast byt od Najwyższego Bytu, lecz że te dwa porządki są nierozzerwalne⁷. Dla istot rozumnych ów porządek bytu i dobra można nazwać porządkiem moralnym.

Anzelm wyróżnia dwa rodzaje dobra. Pierwszy określa jako pożyteczne i wygodne (*utile* i *commodum*), drugi zaszczytne (honorowe, uczciwe) i sprawiedliwe (*honestum* i *iustum*). Dążenie do dobra przyjemnego i prawego jest fundamentalnym darem Boga danym ludzkiej naturze, która spośród innych substancji wyróżnia się rozumnością. Takie terminy, jak *rectitudo*, sprawiedliwość i prawda, w myśli moralnej Anzelma są ściśle powiązane z rozumem w takim znaczeniu, że pozwalają odczytać i wskazać dobro, do którego dąży wola.

2. *Rectitudo*

W analizie terminu *rectitudo* słusznie zadaje się pytanie, czy jest on przypadkowy, względnie równoważny dla takich terminów, jak „prawda”, „prawość”, „słuszność”, „poprawność”, czy też jest to dobrze przemyślana kluczowa kategoria systemu filozoficznego i teologicznego św. Anzelma. A. Stefańczyk zauważa, że *rectitudo* ma co najmniej dwie płaszczyzny znaczeniowe. Pierwszą stanowi aspekt epistemologiczny. Drugie znaczenie *rectitudo* odnosi się do zasady przywracającej porządek w kosmosie, do którego wdarł się grzech, czyli zło⁸. Oznacza wszystko to, co jest zgodne z intencją i planem Boga; że coś jest prawdziwe, jeżeli jest w taki sposób, w jaki Bóg chciał, aby było. Prawość, podobnie jak prawda, jest absolutem, wartością samą w sobie, która nie potrzebuje niczego z zewnątrz dla swojej treści. Można ją pojąć samym umysłem⁹. Podobnie jak prawość i prawda, tak również sprawiedliwość w koncepcji Anzelma definiują się przez siebie nawzajem. *Rectitudo* zatem nie jest terminem przypadkowym.

⁶ Por. tamże, s. 121.

⁷ Por. R. Allers, *Anselm von Canterbury...*, dz. cyt., s. 107.

⁸ Por. A. Stefańczyk, *Wprowadzenie*, w: św. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, dz. cyt., s. 6–8.

⁹ Por. DV, XII, s. 91.

Rectitudo oznacza również bezwarunkowe respektowanie powinności (*debere*), wynikającej z poznania celowości rzeczy. Wystarczy obserwować rzecz, rozpoznać jej ukierunkowanie do celu, czyli przeznaczenie, aby uchwycić tkwiące w niej *debere*, czyli zobowiązanie do bycia sobą. Ujęcie *debere* pozwala lepiej zachować własne ukierunkowanie do celu, czyli swoje przeznaczenie. Stworzenia obdarzone rozumem są wezwane do zrozumienia swojej powinności (*intelligere quid debeat*). Ten bezwarunkowy respekt *rectitudo* względem powinności wynika z zachowania prawości dla samej prawości (*rectitudo propter ipsam rectitudinem*), a nie z motywacji, która jest wobec niej zewnętrzna¹⁰.

3. Sprawiedliwość

Pojęcie *rectitudo* wiąże się ściśle z pojęciem sprawiedliwości. Anzelm nazywa działaniem sprawiedliwym jedynie działanie istot rozumnych, gdy spełniony jest jeden warunek. Natura rozumna musi poprawnie chcieć. Nie jest sprawiedliwy, kto jedynie poprawnie poznaje albo w sposób prawy postępuje, natomiast brak mu poprawnego chcenia, czyli chce w sposób nieprawy. Sprawiedliwość nie jest sprawiedliwością wiedzy czy prawością działania, lecz prawością woli. W prawości woli leży istota sprawiedliwości. Nie jest także sprawiedliwy ten, kto czyni, co powinien, jeżeli nie chce tego czynić, a został zmuszony¹¹. Anzelm podkreśla, że wola jest sprawiedliwa wtedy, kiedy zachowuje prawość z powodu samej prawości¹². O sprawiedliwości można więc mówić wtedy, gdy prawość jest przyczyną prawego działania. Lęk przed karą czy też nadzieja na zapłatę nie zakładają jeszcze sprawiedliwości. Prawość musi być zarówno celem, przyczyną, jak i środkiem działania. Sprawiedliwość wymaga chcenia ze względu na to, co jest sprawiedliwe. Zatem prawe działanie jest działaniem sprawiedliwym, czyli moralnie dobrym.

Sprawiedliwość, która jest prawością woli, jest konieczna w dążeniu człowieka do prawdziwego dobra. Owo dążenie do dobra, które Anzelm nazywa szczęściem, sprawia wola¹³. Gdyby wola nie chciała jakiegoś dobra, wówczas by do niego nie dążyła. Szczęście zatem staje się udziałem tego, kto chce być

¹⁰ Por. tamże, s. 93n; por. C. Viola, *Anzelm z Aosty. Wiara i szukanie zrozumienia*, tłum. W. Zieliński, Lublin 2009, s. 84–86.

¹¹ Por. DV, XII, s. 93n.

¹² Por. tamże, s. 99.

¹³ *Beatitudo* w odniesieniu do Boga jest tłumaczone jako „świętość”, w pozostałych przypadkach jako „szczęście” bądź „szczęśliwość”. „Szczęście” łączy się z naturalną inklinacją stworzenia rozumnego do własnej pomyślności i własnego pożytku (*commodum*), natomiast „szczęśliwość” byłaby dodatkowo sprzęgnięta ze sprawiedliwością (*iustum, rectum*), w konsekwencji z bezgrzesznością, czyli zgodnością z boskim projektem; por. tamże, s. 211–213, przyp. 29.

szczęśliwym. Nie może być szczęśliwy ten, kto nie chce szczęśliwości. Prawdziwa szczęśliwość musi być jednak zawsze połączona ze sprawiedliwością (prawością). Jeżeli zabraknie owego połączenia w woli szczęścia i sprawiedliwości, wówczas pojawia się zło i niesprawiedliwość.

4. Prawda

Koniecznym dopełnieniem prawości i sprawiedliwości jest prawda. Zagadnienia poświęcone tej kwestii św. Anzelm zawarł zasadniczo w *De veritate*, gdzie wychodzi od Objawienia, które mówi, że Bóg jest Prawdą. Opierając się na tym biblijnym założeniu, bada on prawdę w różnych aspektach: prawdę oznaczania, mowy (wypowiedzi), mniemania, woli, działania naturalnego i nienaturalnego, zmysłów oraz istoty rzeczy, która ściśle łączy się z Prawdą Najwyższą¹⁴.

Prawda mowy (*oratio*) polega na mówieniu tego, co jest (*esse quod est*). Mówienie tak, jak się rzeczy mają, sprawia, że prawda jest w mowie i mowa jest prawdziwa. Zatem celem wypowiedzi jest „powinność” stwierdzenia, jak się rzeczy mają¹⁵. Kiedy więc mowa oznacza to, co powinna oznaczać, wtedy jest poprawna, a zatem prawda mowy jest poprawnością. Dla mowy bycie prawdą oznacza bycie prawdziwą, czyli wyrażanie tego, jak się rzeczy mają. W przypadku mowy prawda jest prawością lub poprawnością¹⁶.

Anzelm porównuje mowę (*oratio*) z jej znaczeniem oraz z bytem, do którego to znaczenie powinno się odnosić. Zasadniczą płaszczyznę dochodzenia do prawdy stanowią gramatyka i logika. Jego koncepcja prawdy ukazuje drogę, jaką trzeba przebyć, by dotrzeć do poznania, będącego w tym wypadku refleksją nad strukturą języka (*oratio*). Owa *oratio* ma *significatio*, która „powinna” połączyć się na końcu z bytem. *Esse* rzeczy nakłada więc reguły (*rectitudo*) temu, kto posługuje się językiem, i nadaje znaczenie poszczególnym słowom, zdaniom i całej

¹⁴ Por. DV, I–VII, s. 47n.

¹⁵ Por. DV, II, s. 52–53. Warto przypomnieć tu klasyczną koncepcję prawdy, która pochodzi od św. Tomasza. Akwinata pojmuje prawdę jako *adaequatio intellectus et rei*. Te dwie koncepcje nie są ze sobą sprzeczne, o czym mówi w *De veritate* (q.1, a.1, resp.), lecz uznaje się je za koncepcje komplementarne. Teoria św. Tomasza akcentuje relację zachodzącą między intelektem i *res* (rzeczą), natomiast Anzelm z jednej strony porównuje mowę (*oratio*) z jej znaczeniem, a z drugiej strony z bytem, do którego to znaczenie powinno się odnosić. W tym sensie Anzelmiańska koncepcja prawdy znajduje się raczej na płaszczyźnie gramatyki i logiki, a koncepcja św. Tomasza na płaszczyźnie aktualnie poznającego intelektu i bezpośredniego poznania *res*. Chociaż punkt wyjścia tych dwóch teorii jest różny, to ich punkt dojścia jest taki sam, z tą jednak różnicą, że Anzelm pozostaje zawsze wewnątrz *oratio*, która może być pojmowana wyłącznie jako bytowość gramatyczna lub językowa, podczas gdy u Tomasza chodzi o żywy i żywotny akt myśli jako takiej. W konsekwencji Anzelmiańska koncepcja prawdy zależy od teorii języka, natomiast Tomaszowa jest równocześnie koncepcją ontologiczną i psychologiczną, owocem dynamicznego procesu, który łączy *res* z intelektem; por. C. Viola, *Anzelm z Aosty...*, dz. cyt., s. 78–81.

¹⁶ Por. DV, II, s. 52–53; por. C. Viola, *Anzelm z Aosty...*, dz. cyt., s. 78.

mowie. Mowa musi więc koniecznie kształtować się według *esse* rzeczy i stwierdzać, jak się rzeczy mają.

Odnosząc się do prawdy działania, o której mowa w dziesiątym rozdziale *De veritate*, św. Anzelm przytacza słowa z Ewangelii św. Jana: *kto czyni prawdę, przychodzi do światła* (J 3, 21). Kto czyni, co powinien czynić, ten czyni dobrze i czyni prawość. Czynienie prawości jest więc czynieniem prawdy. Czynić natomiast prawdę oznacza dobrze czynić. Prawda w działaniu, która jest również prawością, odnosi się tylko do istot rozumnych, ponieważ ich prawe działanie nie pochodzi z konieczności, lecz prawej woli. Prawda działania nie może być oddzielona od wypowiedzi. Zachodzi ona wówczas, gdy dana wypowiedź czyni prawdę, a więc jest prawdziwa. Zatem moralne działanie ma miejsce wówczas, gdy opiera się na prawdzie.

Prawdę zmysłów Anzelm omawia w VI rozdziale *De veritate*. Zmysły są zawsze prawdziwe, ponieważ ze swej natury przekazują to, co przekazywać powinny, czyli prawość i prawdę. Błąd bierze się nie ze zmysłów jako takich, ale z opinii, jaką człowiek formułuje o postrzeżeniach zmysłowych¹⁷.

Prawdę istoty rzeczy, która ściśle łączy się z Prawdą Najwyższą, Anzelm sprowadza do *rectitudo*, czyli do prawości. Rzecz jest najpierw w umyśle Boga, czyli w Jego Słowie. Następnie jest ona sama w sobie, czyli w swej istocie (rzeczy), a na końcu jest przedmiotem ludzkiego poznania i języka, który oznacza tę rzecz.

5. Idea powinności (*debere*)

Porządek ustanowiony przez Boga, dostępny ludzkiemu umysłowi poprzez prawość, sprawiedliwość i prawdę, domaga się zachowania go zawsze, wszędzie i bez wyjątków¹⁸. Na straży zachowania go stoi powinność. Idea powinności (*debere*) u św. Anzelma, która oznacza przede wszystkim konieczność, jest narzucona przez *esse*, czyli byt rzeczy (*res*). Z tej przyczyny nie jest to już konieczność, którą można dowolnie przyjąć, ale narzuca się ona sama przez się. W koncepcji prawdy, która wychodzi od języka i do niego dochodzi, powinność pochodzi od mowy (*oratio*), która ma określone znaczenie, dokładnie regulowane przez *esse* (*res*). W przeciwnym razie wszelki dostęp do *esse* rzeczy za pośrednictwem mowy staje się niemożliwy, tak samo jak wszelka komunikacja między dwoma dyskursami staje się ułomna, jeżeli reguły dyskursu nie są oparte na *esse* rzeczy. Oparcie na *esse* eliminuje arbitralność *oratio*, absolutną arbi-

¹⁷ Por. DV, VI, s. 69n.

¹⁸ Stworzenie ma wobec Stwórcy nie tylko wdzięczność, ale również powinność i obowiązek bycia, chcenia, działania, oznaczania, poznawania, jak powinno być, chcieć, itd. Por. DV, VII, s. 73n. wraz z przypisem 31.

tralność dyskursu i języka. *Esse* rzeczy nakłada więc reguły (*rectitudo*) temu, kto posługuje się językiem, i nadaje znaczenie mowie. Mowa zatem musi koniecznie kształtować się według *esse* rzeczy i stwierdzać, jak się rzeczy mają. Owa konieczność kształtowania się mowy według *esse* gwarantuje jej prawdziwość. Zatem osoba, która posługuje się językiem, jest zobowiązana do wyrażania prawdy¹⁹.

Ideę *debere* Anzelm ściśle łączy z celowością bytu. Szczególną płaszczyzną połączenia celowości bytu i powinności jest prawda. Prawda jest jednocześnie prawością, która w działaniu staje się szczególnym przymiotem woli. Prawość woli jest jej prawdą, tzn. zgodnością bytu i powinności.

6. Wolność woli

Do tej pory omawiane były zagadnienia związane z rozumem i prawdziwym (prawym, sprawiedliwym) dobrem przez niego poznawanym. Pora więc przejść do tej władzy duszy, która bezpośrednio odpowiedzialna jest za dążenie do dobra, czyli do woli. Anzelm podkreśla wolność woli (*libertas arbitrii*) w dążeniu do dobra wskazanego przez rozum. Wolność woli będąca mocą (*potestas*) polega na zachowaniu prawości woli z miłości do samej prawości²⁰. Po raz kolejny Anzelm przytacza doktrynę o prawości (*rectitudo*). Tym razem wykorzystuje ją przy omawianiu woli. Prawość woli jest darem otrzymanym od Boga, którego nawet On sam nie może człowiekowi odebrać. Owa prawość czyni wolę wolną. Ten, kto dopuszcza się nieprawości, czyli grzechu, staje się jego niewolnikiem, a jego wola traci prawość. Niewola grzechu nie znosi jednak wolności samej woli²¹.

Podział wolności woli, jakiego dokonuje Anzelm, kieruje uwagę na konieczność uwzględnienia hierarchii bytów. Na szczycie tego podziału jest wolność woli Boga, który posiada tzw. wolność woli z siebie. W ten sposób Anzelm odróżnia wolność woli z siebie od wolności stworzonej przez Boga i otrzymanej. Ten rodzaj wolności mają aniołowie i ludzie. Wolność stworzona i otrzymana dzieli się na tę, która ma prawość, by ją zachować, i na tę, która nie ma prawości. Wolność woli mająca prawość dzieli się na tę, od której prawość może być odłączona, i na tę, od której prawość nie może być odłączona. Ta wolność woli, która utrzymuje prawość w sposób możliwy do odłączenia, była właściwa wszystkim aniołom, zanim dobrzy zostali utwierdzeni, a źli upadli. Tę prawość możliwą do odłączenia mają wszyscy ludzie przed śmiercią, czyli w życiu ziemskim. Wolność woli natomiast, która posiada prawość w sposób niemożliwy do odłączenia, jest właściwa dobrym aniołom po

¹⁹ Por. C. Viola, *Anzelm z Aosty...*, dz. cyt., s. 80–81.

²⁰ Por. DLA, III, s. 127; XIII; 157–159.

²¹ Por. DLA, VIII–X, s. 145n.

upadku złych oraz ludziom po śmierci. Wolność woli pozbawiona prawości dzieli się na wolność woli pozbawioną prawości z możliwością odzyskania jej oraz z niemożliwością jej odzyskania. Pierwsza jest właściwa tylko dla wszystkich ludzi w doczesnym życiu. Druga jest właściwa dla złych aniołów i ludzi: aniołów po upadku, ludzi po zakończeniu tego życia²².

Wymienione wyżej rodzaje wolności woli świadczą nie tylko o wnikliwości umysłu św. Anzelma, lecz także ułatwiają zrozumienie upadku diabła (i tym samym każdego człowieka) oraz wytrwałości w prawości. Każdy upadek jest wynikiem wyboru moralnego nieporządku przez wolną wolę. Źródłem tego upadku, czyli grzechu, jest wolna wola człowieka, stworzona przez Boga i otrzymana od Niego. Omawiana problematyka moralna sprawia, że przedmiotem szczególnego zainteresowania staje się wola stworzona i otrzymana. W rozdziale XIV *De casu diaboli* Anzelm mówi o dwóch rodzajach woli stworzonej i otrzymanej: woli prawości (sprawiedliwości, *voluntas iustitiae*) i woli do szczęścia (*voluntas beatitudinis*). Przyczyną upadku dobrego anioła było to, że przyjął on od Boga jedynie wolę do szczęścia, natomiast nie przyjął woli sprawiedliwości. Bóg dał aniołowi dwie wole, które są nierozłączne. Wola prawości powinna utrzymywać w stosownych granicach wolę do szczęścia, żeby ograniczać pozbawione prawości dążenia woli. Dążąc do szczęścia, anioł (również człowiek) mógłby przekroczyć miarę, lecz dzięki temu, że chce sprawiedliwie²³, nie będzie jej przekraczał²⁴. Sprawiedliwość (prawość) powściąga zatem wolę, aby nie chciała więcej, niż wypada chcieć i niż jest pożyteczne. Po przyjęciu sprawiedliwości wola została naznaczona powinnością, czyli została zobowiązana do zachowania tego, co sprawiedliwe, lub porzucenia tego, co niesprawiedliwe²⁵. W tym miejscu należy podkreślić ów podwójny i nierozłączny charakter woli stworzonej i otrzymanej, jakim jest szczęście i sprawiedliwość (prawość). Gdyby wola szczęścia, bez żadnej potrzeby i niezmuszona żadną przemocą, porzuciła sprawiedliwość, która tak pożytecznie i mądrze została jej przez Boga dodana, wówczas korzystając dobrowolnie ze swojej siły, chciałaby więcej, niż powinna chcieć. Wola, która porzuciłaby zdobiącą ją sprawiedliwość, pozostałaby jej dłużniczką, ponieważ rozumne stworzenie, które raz przyjęło sprawiedliwość, zawsze pozostaje wobec niej dłużne, chyba żeby odrzuciło sprawiedliwość pod przemocą. Taki tok rozumowania pozwala Anzelmowi stwierdzić, że przyjęcie i posiadanie sprawiedliwości ukazuje naturę ludzką jako godną pochwały, natomiast porzucenie jej czyni osobę godną nagany. Zatem posiadanie i powinność

²² Niemożliwość odzyskania prawości przez złych aniołów wypływa z ich statusu ontycznego jako istot czysto duchowych; por. św. Anzelm, *Cur Deus homo* II, 21, w: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, t. I, dz. cyt., s. 132; por. DLA, XIV, s. 161.

²³ Anzelm nazywa również wolę sprawiedliwą umiarkowaną.

²⁴ Por. DCD, XIV, s. 223n.

²⁵ Por. tamże, s. 225n.

dowodzi naturalnej godności, a nieposiadanie powoduje hańbę osoby²⁶. Powinność posiadania sprawiedliwości pochodzi od Boga, nieposiadanie natomiast stało się za sprawą tego, kto porzucił lub porzuca sprawiedliwość. W woli natury rozumnej, która nie wytrwała w sprawiedliwości, gani się nie zobowiązanie do sprawiedliwości, lecz jej porzucenie, niewytrwanie w niej. Anzelm konkluduje swoje wywody stwierdzeniem, że nie przed daniem aniołowi sprawiedliwości, ale po jej odrzuceniu przez niego brak sprawiedliwości jest nazywany niesprawiedliwością, a nieposiadanie sprawiedliwości jest byciem niesprawiedliwym. Jedno i drugie jest naganne z tego powodu, że brak sprawiedliwości tylko tam jest haniebnym, gdzie ona być powinna²⁷.

Nieprzyjęcie przez anioła woli sprawiedliwości prowadzi Anzelma do wniosku, że anioł-odstępca nie może powrócić sam przez się do woli sprawiedliwości, ponieważ nigdy jej nie przyjął²⁸, a więc nigdy jej nie posiadał, chociaż została mu ona dana przez Boga.

Grzech szatana, który polegał na nieprzyjęciu, czyli odrzuceniu woli sprawiedliwości, zasadniczo popełnia również człowiek. Źródło upadku jest takie samo: przyjęcie od Boga jedynie woli szczęścia i nieprzyjęcie lub porzucenie woli prawości (sprawiedliwości). Jeżeli woli brakuje sprawiedliwości, wówczas jest ona zła. Złość woli nie pochodzi od Boga, lecz od tego, kto chce, czyli kto porusza swoją wolę, a więc od człowieka²⁹. Bóg, który stwarza natury wszystkich rzeczy, w żaden sposób nie może stwarzać poszczególnych działań występnej woli lub poruszeń złej woli. Rozumowanie Anzelma w pełni więc usprawiedliwia Boga, natomiast przyczynę zła upatruje on w złej woli diabła lub człowieka, ponieważ byt substancjalny odpowiada za swoje działanie.

Omawiając myśl moralną św. Anzelma w kontekście woli, należy również uwzględnić jego rozumienie grzechu. Nie skupia on swojej uwagi na grzechu w jego konkretnym i jednostkowym wymiarze, lecz ujmuje go w kontekście zła i wolności. W traktacie *De casu diaboli* w rozdziale dziewiątym Anzelm stwierdza, że złem jest niesprawiedliwość, dobrem natomiast sprawiedliwość. Niesprawiedliwość powinno się uznawać za zło, które jest brakiem dobra, ponieważ ona czyni złymi ludzi i aniołów oraz samą wolę. Jest ona wyłącznie brakiem sprawiedliwości. Pierwotnie wola, która pochodzi od Boga, została stworzona jako prawa. Jak długo trwała w tej prawości, nazywanej prawdą albo sprawiedliwością, w której była stworzona, tak długo była sprawiedliwa. Gdy wola odwróciła się od tego, czego powinna chcieć, i zwróciła się do tego, czego nie powinna pożądać, utraciła swoją pierwotną prawość, w której została stworzona. Porzu-

²⁶ Por. DCD, XVI, s. 227, przyp. 33.

²⁷ Por. DCD, XIV, s. 225n.

²⁸ Por. DCD, XVII, s. 233.

²⁹ Por. DCD, XX, s. 237n.

cając ją, przyjęła niesprawiedliwość³⁰. Innymi słowy, anioł nie może powrócić do dobra, ponieważ odrzucił prawość (sprawiedliwość), nigdy jej nie przyjmując. Przewrotny anioł doszedł do bezgranicznego braku dobra jedynie poprzez pozbawione granic nieumiarkowane pożądanie³¹.

Przez analogię można mówić o upadku człowieka. Grzech popełnia człowiek wówczas, kiedy dąży do szczęścia, lecz bez sprawiedliwości. Porzuca zatem prawość i pożąda w sposób nieumiarkowany. Nieprzyjęcie Bożej sprawiedliwości i prawości przyczynia się do nieumiarkowanego dążenia woli człowieka do dobra i jednocześnie do grzechu.

7. Miłość

Swego rodzaju koroną moralnego systemu św. Anzelma jest miłość. Jej znaczenie podkreśla on przy różnych okazjach. Powołuje się przy tym na Pismo Święte czy też na znaną maksymę św. Augustyna *ama et fac quod vis* (kochaj i czyn, co chcesz)³². W jego systemie moralnym miłość jest celem ludzkiego życia oraz szczytem moralnej doskonałości człowieka. Ona pozwala kochać Boga i Jego stworzenia. Godna uwagi u Anzelma jest relacja miłości do rozumu. Przez analogię do doskonałości ducha ludzkiego, polegającej na uprzedniości poznania względem miłowania, Anzelm pisze o naturze miłości u Trójcy Świętej³³. Pomijając jego trynitarne rozważania, należy dodać, że umiłowanie lub odrzucenie danego przedmiotu jest skutkiem poznania³⁴. Rozum człowieka, który poznaje prawdziwe dobro, pozwala je też pamiętać. Dopiero tak poznane i pamiętane dobro istota rozumna może pokochać³⁵. Poznanie i pamięć u istot rozumnych urzeczywistniają się w stosunku do różnych przedmiotów: siebie samego, Boga czy też innych bytów stworzonych. Chociaż miłość do Boga nie musi być poprzedzona pełnym i całkowitym poznaniem, ponieważ w życiu doczesnym jest to niemożliwe, to jednak na pierwszym miejscu człowiek powinien ją kierować do Boga, gdyż On jest najwyższym dobrem. W Nim znajduje także swój wzór miłość do stworzeń³⁶. Miłość do Najwyższego Dobra oraz do

³⁰ Anzelm utożsamia niebyt z niesprawiedliwością i nazywa go brakiem sprawiedliwości; por. DCD, IX, s. 195n.

³¹ Por. DCD, VII, s. 191n.

³² „Quisquis enim charitate flagrat, non necesse est ut ei praecipiat, nisi ut faciat quidquid voluerit”; *Homilia X (In Evangelium secundum Lucam)*, w: PL 158. S. *Anselmi ex Beccensi Abbate Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Necnon Aedmeri monachi historia novorum et alia opuscula. Labore ac studio D. Gabrielis Gerberon monachi Congregationis S. Mauri*, red. J.–P. Migne Paris 1853, s. 651.

³³ Por. M, 49–50, s. 99n.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. M, 67, s. 119–120.

³⁶ „(...) stworzenie rozumne zostało uczynione po to, by kochało najwyższą istotę ponad wszelkie dobro, gdyż ona jest najwyższym dobrem; co więcej, by niczego nie kochało, jak tylko ją, albo ze względu

stworzeń wynika z dobra poznanego przez rozum, który nie tylko się jej nie sprzeciwia, ale również gwarantuje jej autentyczność i prawdziwość.

Rozum, który pozwala rozeznąć prawdziwe dobro, przygotowuje serce człowieka do umiłowania poznanego dobra, a odrzucenia dobra pozornego. W *Monologionie* św. Anzelm pisze: „Wreszcie, dla rozumnej natury być rozumną nie jest niczym innym, jak móc odróżniać to, co sprawiedliwe, od tego, co niesprawiedliwe, co prawdziwe, od tego, co nieprawdziwe, co dobre, od tego, co nie-dobre, co bardziej dobre, od tego, co mniej dobre. Ale ta możliwość jest dla niej całkowicie bezużyteczna i zbędna, jeżeli tego, co odróżnia, nie kocha albo nie odrzuca zgodnie z sądem prawdziwego rozeznania. Stąd ostatecznie jasno wiadać, że każdy [byt] rozumny po to istnieje, by tak jak z racji rozeznania ocenia coś jako bardziej lub mniej dobre, albo jako nie-dobre, by tak samo to bardziej lub mniej kochał lub odrzucał”³⁷.

Zakończenie

Analiza dzieł św. Anzelm pod kątem jego systemu moralnego pozwala wyprowadzić kilka istotnych wniosków. Przede wszystkim opiera on aksjologię na ontologii bytu, u której podstaw znajduje się Bóg, Byt Najwyższy. Człowiek, będący najdoskonalszym stworzeniem Boga, obdarzony został prawym rozumem, zdolnym poznać prawdę, oraz prawą wolą, będącą wtedy w pełni wolną, kiedy pożąda ona sprawiedliwego (zgodnego z rozumem) dobra.

Porządek moralny wynika z porządku bytu i porządku dobra, które się pokrywają oraz są poznawalne dla ludzkiego rozumu.

W moralnym systemie Anzelm szczególną rolę odgrywają rozum i wola. Niekiedy można się spotkać z żywą dyskusją dotyczącą prymatu woli u Świętego. Wydaje się jednak, że tego rodzaju dyskusja nie ma większego znaczenia, ponieważ w moralności nie chodzi o to, czy ważniejsze jest poznanie czy pożądanie, lecz o konieczność i niezbędną współpracę rozumu i woli. Wzajemna współpraca rozumu i woli człowieka ma zapewnić prawość pożądanego oraz pożądanie prawości. Owocem tej współpracy jest akt moralny, który prowadzi człowieka do spełniania dobra oraz stawiania się dobrym, lub zaniechania działania w celu uniknięcia zła i stania się złym.

Bóg obdarzył istoty rozumne wolą szczęścia i wolą prawości (sprawiedliwości). Ten podwójny charakter woli zależnej od rozumu sprawia, że człowiek

na nią, ponieważ ona jest dobra sama przez się, a wszystko inne jest dobre wyłącznie tylko przez nią. Kochać ją jednak może tylko wtedy, jeżeli starało się będzie usilnie o niej pamiętać i ją poznać. Jasne jest więc, że stworzenie rozumne powinno skierować całą swoją moc i wolę ku zapamiętaniu i poznaniu, i ukochaniu najwyższego dobra, poznaje bowiem, że po to ma własny swój byt”; M, 68, s. 121.

³⁷ Tamże, s. 120–121.

pożąda sprawiedliwie ze względu na samą sprawiedliwość. Wola staje się niesprawiedliwa, kiedy pożąda dobra (szczęścia) w sposób nieumiarkowany, tzn. bez woli prawości.

W systemie moralnym Anzelma termin *rectitudo*, czyli prawość, podkreśla nie tylko zależność od prawego rozumu człowieka, ale przede wszystkim zgodność z porządkiem ustanowionym przez Boga. *Rectitudo* zatem wyznacza powinność (*debere*) oraz określa sprawiedliwość, o której można mówić w przypadku działania istot rozumnych jedynie wówczas, gdy natura rozumna poprawnie chce jakiegoś dobra.

Koroną systemu moralnego św. Anzelma jest miłość. Pojawia się ona wówczas, gdy rozum pozna i pamięta prawdziwe dobro, które człowiek osiąga przy pomocy woli.

Dzięki rozumowi człowiek poznaje również Dobro Najwyższe. Choć nie może ono być w pełni poznane w życiu doczesnym, nie wyklucza to jednak miłowania Go i dążenia do Niego. Tak rozumiane dążenie bytu rozumnego do szczęścia wypływa z ontologicznej struktury człowieka, która odwzorowuje porządek ustanowiony przez Boga w akcie stwórczym. Konieczność zachowania tego porządku Bożego wzmacnia dodatkowo powinność, która pochodzi z *esse* rzeczy.

Summary

St. Anselm's ontological-theological system of morality

St. Anselm's moral thought is based on such concepts as reason, rectitude (uprightness), justice, truth, should/ought to, freedom of the will and love. Human being was endowed with right reason able to find the truth. The latin term 'rectitudo', which is exactly connected with the reason, means 'rightness' or 'rectitude' as well. This term emphasizes not only the dependence on the right reason, but first of all the concordance with God's order. 'Rectitudo', 'truth' and 'justice' define themselves through each other, and rectitudo defines should (ought to, debere).

Another important concept in Anselm's system of morality is 'freedom'. He views freedom as freedom of choises (*libertas arbitrii*) and defines it as the ability to keep rectitude of the will for the sake of that very rectitude (*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*). This is the ability that a willing and rational subject has for keeping or preserving rectitude (or uprightness) of the will by using their will to will rightly, to will the right things and in the right way. The central component of the freedom is precisely willing that one will rightly, for the sake of preserving this very rectitude of will. Anselm speaks of 'keeppeing' rectitude of will because in his view being able to will rightly and being able to will rectitude of will means that one already possesses rectitude of will. The rectitude of the will is also called justice.

God bestowed rational being with the will for happiness (*voluntas beatitudinis*) and will for justice (*voluntas justitiae*). This twofold character of the will, which depends on rectitude, does not mean that there are two kinds of will in human being. There is the only one will, which causes that rational being desires both: happiness and justice (rectitude) for its own sake. The will becomes unjust when it desires good without rectitude. Keeping the rectitude of the will for its own sake is necessary to be just.

The crown of St. Anselm's moral system is love. When reason knows and remembers a true good, and the good is reached by the will, human being starts loving it. Through the reason one finds, desires and loves the Supreme Good. Although the Supreme Good can not be entirely known by human being in the earthly life, it does not exclude the love of God and the striving after Him. The striving of the rational being after happiness and justice comes from the ontological structure of human being in Anselmian system of morality. This structure reproduces the order established by God in the act of creation. The necessity of keeping this God's order additionally amplifies 'should', which comes from being (*esse*) of the thing. Therefore, the ontological-theological system of morality of St. Anselm results from the order of the Absolute and created rational being and from the order of the good, which are equal and recognizable for human reason.

Antoni Karaś – redemptorysta, święcenia kapłańskie przyjął w 1997 roku. W 2001 roku uzyskał licencjat z teologii pastoralnej na PAT w Krakowie, w 2008 roku doktorat z teologii moralnej na Wydziale Teologicznym UWM w Olsztynie. Od 2008 roku wykładowca teologii moralnej fundamentalnej w WSD Redemptorystów w Tuchowie. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Polsce. Zainteresowania: antropologia filozoficzna i teologia moralna.