

Artur Andrzejuk

Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu

Rocznik Tomistyczny 1, 123-148

2012

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.

Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: św. Tomasz z Akwinu, uczucia, władze pożądawcze człowieka, miłość

Z miłością-*dilectio*, czyli miłością właściwą dla bytów rozumnych, wiązać się będzie w tekstach Tomasza z Akwinu ciekawy i rzadko podejmowany przez tomistów temat aktów woli analogicznych do uczuć, które Tomasz zazwyczaj nazywa *affectiones*. W ten sposób odróżnia je od uczuć – *passiones* – które stanowią zareagowanie pożądaniam zmysłowego na ujęcie w poznaniu zmysłowym takiegoż samego, czyli zmysłowego, dobra lub zła.

Affectiones są reakcjami woli na dobro lub jego brak, czyli zło, ujęte intelektualnie. Jednakże, zgodnie z podstawowymi tezami Tomaszowej antropologii, dotyczącymi duchowo-cielesnej jedności osobowego bytu ludzkiego, tak strukturalnej jak i funkcjonalnej, *affectiones* zazwyczaj towarzyszą *passiones*

i – jak się wydaje – albo to one pociągają za sobą zmysły, albo też zmysły skłaniają wolę do skierowania się ku postrzeganemu przez nie dobru. Same *affectiones* są prostsze od uczuć, tak jak wola jest prostszą władzą pożądawczą od *appetitus sensitivus* – pożądaniam zmysłowego:

Amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione¹.

Miłość, radość oraz inne tego rodzaju, przypisywane Bogu lub aniołom albo pożądaniam intelektualnemu ludzi, oznaczają proste akty woli, występujące bez uczucia, choć skutki ich są podobne [do owoców uczucia].

Artur Andrzejuk, dr hab., prof. UKSW i Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie (PUNO).

¹*S.th.*, I-II, q. 22, a. 3, ad 3. Wersja polska: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, tłum. J. Bardan, London 1967. Korzystam z tego przekładu, lecz często będę go korygował. Teksty Tomasza cytowałem będę w ogólnie przyjęty sposób, odnoszący się do ich łacińskiej edycji, dostępnej w całości na www.corpusthomicum.org. W artykule ograniczam się zasadniczo do cytowania *Summa theologiae*. Omawiane zagadnienia Tomasz podejmuje także w innych swoich dziełach, a przede wszystkim w *Quaestiones disputate de veritate* (q. 25).

Zatem kontekstem rozważań o *affectiones* – oprócz problematyki uczuć – musi być więc temat miłości-*dilectio*. Przedtem jednak trzeba uwzględnić antropologiczne podstawy tak *passiones* jak i *affectiones*, co Akwinata robi w kontekście omawiania miłości w ogóle. Jak powiada bowiem, miłość jest przyczyną

smutku, podobnie jak i innych namiętności duszy (*amor est causa tristitiae, sicut et aliarum affectionum animae*²). Wstępem do wszelkich ustaleń zaś musi być rozstrzygnięcie najważniejszych zagadnień terminologicznych, co – jak się okazuje – nie jest sprawą prostą.

I. Problematyka terminologiczna

Studiując interesujące nas tematy w tekście *Summa theologiae*, stajemy wobec trudnych do pokonania problemów translatorskich. Wprawdzie od słowa *affectus* (*affectio*) pochodzi polski „afekt”, ale oznacza on zawsze jakieś uczucie. W dawniejszym, marksistowskim *Słowniku psychologicznym* pod red. Włodzimierza Szewczuka³ afekt jest reakcją emocjonalną o silnym natężeniu organicznym. W nowszej, „adoktrynalnej” *Encyklopedii psychologii* (pod tą samą redakcją)⁴ Maria Jarymowicz pisze, że afektywny komponent uczucia pochodzi od automatycznych reakcji czuciowych na bodźce, niezależnych od poznawczego wglądu. Widać więc wyraźnie, że „współczesny polski” afekt jest diametralnie czymś innym niż Tomaszowy *affectus*. Dobrze wyczuł to Jacek Salij, tłumacząc w liście dedykacyjnym Tomasa do Reginalda z Piperno wyrażenie *tuus affectus*, jako „twój osobowy dynamizm”⁵, jednakże jest to bardziej opis niż przekład. Swego czasu propo-

nowałem polski rzeczownik „emocja” na oddanie łacińskiego *affectio*⁶, ale słowo to wymagałoby także specjalnego dookreślenia, gdyż w psychologii emocje są podobnie jak afekty ściśle powiązane z reakcjami psychomotorycznymi. Także w potocznym odczuciu ktoś „emocjonalny” przeciwstawiony jest „racjonalnemu”⁷.

Nie ułatwia też zadania słownik łaciński, który dla słowa *affectio* znajduje kilkanaście bardzo różnych znaczeń: 1) wola, zamiar, zamysł, 2) skłonność, 3) pokrewieństwo, 4) stan, stosunek, 5) zapal, pobożność, 6) gwałtowne uczucie, namiętność, 7) przychylność, życzliwość, miłość, 8) wzruszenie, uczucie (*affectionis ratione* – z racji uczucia), 9) szczególnie przywiązanie (*pretium affectionis* – wartość, którą ktoś ze względów osobistych przywiązuje do danej rzeczy), 10) usposobienie, 11) wpływ, oddziaływanie.

Nie ułatwia tego także sam Tomasz, który wyjaśniając stosowaną terminologię pisze tak⁸:

Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod motus animi, quos Graeci pathe, nostri autem quidam, sicut Cicerone, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius pas-

Augustyn mówi w IX księdze *O państwie Bożym*, że „poruszeniom duszy, które Grecy nazywali *pathe*, niektórzy nasi [łacinnicy], tak jak Cyceron, nadawali nazwę *perturbationes*, inni zaś *affectiones* lub *af-*

² *S.th.*, I-II, q. 36, a. 1, arg. 3.

³ Warszawa 1985.

⁴ Warszawa 1998.

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984, s. 11.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 35: *Słownik terminów*, Warszawa–Londyn 1998.

⁷ Jednak z braku bardziej adekwatnego słowa polskiego w niniejszym tekście też będę stosował rzeczownik „emocja” na oddanie łacińskiego *affectus* i *affectio*.

⁸ *S.th.*, I-II, q. 22, a. 2, sed contra.

siones vocant. Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones.

*fectus, a jeszcze inni, podobnie jak Grecy, stosowali nazwę *passiones*". Z tego wynikałoby, że uczucia (*passiones*) są tym samym co emocje (*affectiones*).*

Sam Tomasz choć dokonuje potem odróżnienia *passiones* i *affectiones*, to jednak w tekście stosuje zamiennie te ogólne określenia, podobnie jak i nazwy poszczególnych

uczuć i emocji, wychodząc zapewne z założenia, że jeśli dotyczą one człowieka, to właściwie jest prawie wszystko jedno, jak się powie.

2. Uczucia i emocje w ludzkim *compositum*

Kluczem do zrozumienia zarówno *passiones* jak i *affectiones* jest Tomaszowa koncepcja człowieka, szczególnie w odniesieniu do władz pożądawczych, które podmiotują za-

równy uczucia, jak i emocje. Tomasz robi to przy omawianiu miłości, ponieważ miłość – na różnych swych poziomach – stanowi *principium* tak *passiones*, jak i *affectiones*.

Manifestum est autem ex his quae supra de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitivae potentiae, ex qua sequitur et desiderium et gaudium?

Z tego zaś, co powiedziano o uczuciach, wynika oczywiście, że miłość jest pierwszym *affectio* władzy pożądawczej, z której pochodzi i pragnienie, i radość.

Pierwszą uwagę, jaką w tej sprawie należy poczynić, jest ta, że Tomasz wpisuje swoją teorię miłości w antropologię i bez naj-

mniejszych trudności zarysowuje koncepcję „poziomów” miłości – równoległych – do „poziomów zorganizowania” bytu ludzkiego.

Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis par-

Miłość jest czymś należącym do pożądania, skoro przedmiotem obydwu jest dobro. Stąd według różnicy pożądań zachodzi zróżnicowanie miłości. Jest bowiem pewne pożądanie nie wynikające z poznania samego pożądanego, lecz innego, i tego rodzaju [pożądanie] nazywa się pożądaniem naturalnym. Byłt bowiem w sposób naturalny pożąda tego, co odpowiada mu według jego natury, nie dzięki własnemu poznaniu, lecz dzięki poznaniu sprawcy natury, jak było powiedziane w I księdze. Inne pożądanie zaś wynika z poznania samego pożądanego, lecz wynika z konieczności, a nie z wolnego wyboru. I takie jest pożądanie zmysłowe w zwierzętach,

⁹Tamże, II-II, q. 28, a. 4, co.

ticipat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas¹⁰

które jednak w ludziach w pewien sposób uczestniczy w wolności, o ile jest posłuszne rozumowi. Inne jeszcze jest pożądanie wynikające z poznania pożądanego według jego wolnego wyboru. I takie jest pożądanie rozumowe, czyli intelektualne, które nazywa się wolą.

Przeprowadzony przez Tomasza podział pożądania i miłości można przedstawić w następującej tabeli:

POZNANIE	POŻĄDANIE	MIŁOŚĆ
przez Sprawcę natury	naturalne	naturalna
zmysłowe	zmysłowe	zmysłowa (uczucia)
intelektualne	intelektualne (wola)	intelektualna (<i>dilectio</i>)

W zacytowanym fragmencie Tomasz zwraca uwagę na to, że pożądanie zmysłowe w człowieku może w pewien sposób uczestniczyć w wolności, gdy jest poddane rozumowi. Wskazuje to na wzajemne zależności nie tylko intelektu i woli, gdzie wolność woli wy-

nika z tego, że jest ona pożądaniem intelektualnym, ale i zależność uczuć od intelektu i woli – i to zależność bardzo ciekawą: uczucia poddane rozumowi uczestniczą w pewien sposób w wolności woli. Wskazuje na to z kolei fakt powiązania uczuć i cnót.

In passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta, et in hoc etiam consistit ratio virtutis¹¹.

Miarę cnoty w odniesieniu do uczuć przyjmuje się przez to, że dociąga ona do słusznej miary rozumu, na czym polega istota cnoty.

Wydaje się, że Akwinata tu nieco dotyka interesujących nas zagadnień, sugerując, że może być coś wspólnego w pożądaniu zmysłowym i w woli. Jednak temat *affectiones* wiąże się wprost z wolą i wobec tego miłością, która je wyznacza, jest miłość osobowa – *di-*

lectio, ponieważ, jak pisze, *dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura*¹² („miłość-*dilectio* nie należy do pożądliwości [zmysłowej], lecz wyłącznie do woli, i dotyczy jedynie natury rozumnej”).

¹⁰Tamże, I-II, q. 26, a. 1, co.

¹¹Tamże, II-II, q. 17, a. 1, ad 1.

¹²Tamże, I-II, q. 26, a. 3, co.

3. Tomaszowa teoria uczuć

Jak już zaznaczono, koniecznie do rozważania emocji jest teoria uczuć, którą Tomasz omawia bardzo szeroko¹³. Oczywiście kluczem do ich ujęcia jest uczucie miłości, jako przejaw pożądania zmysłowego. Tomasz

podkreśla, że cechą charakterystyczną uczuć, wynikającą z samej ich natury, jest poszukiwanie pewnego dobra dla siebie, a unikanie tego, co uważa się za złe i szkodliwe.

Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali¹⁴.

Uczucie jest poruszeniem zmysłowych władz pożądawczych wskutek wyobrażenia dobra lub zła.

Ważny w tym określeniu jest akcent postawiony na wyobrażeniu, które jest dla Tomasza ostatecznym „produktem” poznania zmysłowego. A zatem to dobro lub zło ujęte w poznaniu zmysłowym, czyli właśnie wyobrażone, „napędza” naszą uczuciowość.

Trzecią charakterystyczną cechą uczuć jest przemiana cielesna (*transmutatio corpora-*

lis), towarzysząca poruszeniu pożądania zmysłowego. Komentatorzy zwracają zwykle w tym miejscu uwagę na to, że Tomaszowe ujęcie uczuć bardzo przypomina współczesne określenia psychologiczne, w których reakcja psychomotoryczna stanowi istotny element reakcji emocjonalnych.

Delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, in quantum est cum aliqua transmutatione corporali. Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum, sic enim etiam est in Deo et in Angelis¹⁵.

Właściwie mówiąc, przyjemność jest uczuciem w miarę, jak jej towarzyszy pewna przemiana cielesna. W tym więc znaczeniu nie zachodzi w pożądaniu intelektualnym, lecz [jest w nim] prostym poruszeniem, jak to ma miejsce w Bogu i w aniołach.

Należy koniecznie dodać, że Tomasz, formułując określenie uczucia, odnosi się do etymologii czasownika *pati*, który przyjmuje

różne znaczenia i w ten sposób może implikować różne rozumienia uczuć.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abiectioe non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc

Tak więc w duszy może być uczucie na trzy sposoby: (1) Jako samo tylko doznanie czegoś, dlatego doznawanie i rozumienie nazywa się odczuciem. (2) Jako doznanie połączone z samą tylko przemianą cielesną, dlatego uczucie we właściwym znaczeniu może zachodzić w duszy jedynie przypadkowo, a mianowicie ze względu na to, że całość

¹³Tamże, I-II, q. 22-48.

¹⁴Tamże, I-II, q. 22, a. 3 *sed contra*. Tomasz cytuje w *sed contra* określenie Jana z Damazku, które potem w pełni akceptuje w *corpus* artykułu.

¹⁵Tamże, I-II, q. 31, a. 4, ad 2.

est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius¹⁶.

[złożona z duszy i ciała] odczuwa. (3) Jeśli tego rodzaju przemiana wychodzi w czymś na gorsze, wówczas pojęcie jest pełniejsze aniżeli wtedy, gdy zmiana dokonuje się na lepsze.

Tomasz w swoim tekście będzie od tej pory zaznaczał, czy chodzi o szerokie rozumienie uczuć, czy o uczucia w sensie ścisłym, jako poruszenia wyłącznie pożądania zmysłowego. Warto też zauważyć, że w analizowanych niżej tekstach będzie występował jeszcze inny sposób poszerzonego rozumienia uczuć, jako mianowicie wszelkie poruszenia władz pożądawczych.

Ciekawa jest też w ujęciu Akwinaty klasyfikacja uczuć. Przeprowadza on bowiem dwa podziały uczuć, a następnie je ze sobą swoiście krzyżuje, co daje mu w wyniku katalog jedenastu głównych i „gatunkowo” różnych uczuć. Pierwszy z tych podziałów, przedmiotowy, jest bardzo prosty: różni się bowiem zasadniczo uczucia odnoszące się do wyobrażenia dobra od tych, które są reakcją

na wyobrażenie czegoś szkodliwego. Drugi podział, podmiotowy, został dokonany ze względu na charakter władzy, która podmiotuje uczucia w człowieku: jedna z tych władz – *vis concupiscibilis* („władza pożądliwa”) – kieruje się do swego przedmiotu, dobra lub zła, wprost, gdyż wyobrażnia przedstawia go jako właśnie prosty. Te uczucia Tomasz uważa za podstawowe. Druga z władz kieruje się także do dobra lub zła, ale jest to dobro trudne do zdobycia, a zło trudne do uniknięcia. Ta druga władza więc – *vis irabilis* („władza gniewliwa”) – musi dysponować dodatkową energią do pokonania owego trudu. Dlatego Tomasz uważa, że te dwie grupy uczuć muszą powodować osobne, różniące się między sobą, władze.

Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta, in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis [...], est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, in quantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem, quia nihil refugit bonum in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum in quantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum, et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo¹⁷.

Tak więc w uczuciach zachodzi podwójne przeciwieństwo: jedno, które ma za podstawę przeciwieństwo przedmiotów, a mianowicie dobra i zła, i drugie, którego podstawą jest zbliżanie się lub oddalenie od tego samego kresu. Otóż w uczuciach przynależnych do władzy pożądliwej zachodzi tylko pierwsze przeciwieństwo, a więc ze względu na przedmioty. W uczuciach zaś przynależnych do władzy gniewliwej zachodzą oba [przeciwieństwa], a to dlatego, że przedmiotem pierwszych uczuć [...] jest zmysłowe dobro lub zło, ujęte bezwzględnie. Dobro zaś jako dobro nie może być kresem, od którego [należałoby się oddalać], lecz jedynie kresem, do którego [należy się zbliżyć], gdyż nic nie stroni od dobra jako dobra, lecz każdy go pożąda. Podobnie nic nie pożąda zła jako zła, lecz każdy unika go. Dlatego zło nie jest kresem, ku któremu [się dąży], lecz kresem, którego [się unika].

¹⁶Tamże, q. 22, a. 1, co.

¹⁷Tamże, q. 23, a. 2, co.

Konsekwencją przyjęcia tego ostatniego podziału jest możliwość dwojakiego typu uczuć odniesionych do dobra: jednego, polegającego na zbliżaniu się do tego dobra, i drugiego, polegającego na oddalaniu się od do-

bra z powodu przeszkody, która stoi na drodze do niego. Podobnie rzecz ma się ze złem. To wszystko daje nam w konsekwencji wspomniany już katalog jedenastu głównych uczuć:

Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium, omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto.

Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis [...]. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris, habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem, et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem¹⁸.

W ten sposób mamy już prawie wszystkie główne uczucia, poza gniewem, dla którego Tomasz przewiduje szczególnie miejsce. Gniew jest bowiem według Akwinaty uczuciem specjalnym, które ma za przedmiot dobro i zło jednocześnie, ale nie pod takim sa-

Tak więc każde uczucie „pożądliwe”, odnoszące się do jakiegoś dobra, np. miłość, pragnienie, radość, jest dążeniem ku dobru; każde zaś takie uczucie, ale odnoszące się do zła, jak niechęć, odraza albo wstręt oraz smutek, jest uciekaniem od zła. Stąd też w uczuciach „pożądliwych” nie może zachodzić przeciwieństwo zbliżania się i oddalania od tego samego przedmiotu.

Natomiast przedmiotem [uczuc] „gniewliwych” jest zmysłowe dobro lub zło, z tym jednak, że jedno i drugie ujmuje się nie bezwzględnie, lecz ze względu na trud i uciążliwość [...]. Dobro zaś trudne czy uciążliwe stanowi z jednej strony powód, by dążyć ku niemu jako dobru – i tak się ma sprawa z nadzieją – a z drugiej strony trud związany z osiągnięciem dobra jest racją oddalania się od niego, jak to jest w wypadku rozpacz. Podobnie zło trudne, jako zło, stanowi rację unikania go – i to właśnie występuje w bojaźni; niemniej to zło ma w sobie pewną cechę, która popycha ku niemu, a mianowicie sam trud, który jest dla nas wyzwaniem do przezwyciężenia tego zła; i w ten właśnie sposób odwaga zwraca się ku złu. Tak więc w uczuciach „gniewliwych” zachodzi przeciwieństwo dobra i zła, np. między nadzieją a bojaźnią, oraz przeciwieństwo między zbliżaniem się i oddalaniem w stosunku do tego samego kresu, np. między odwagą a bojaźnią.

mym względem, gdyż stanowi w swej istocie pragnienie odwetu. Odwet ten jest złem dla tego, na kim chcemy go wziąć; stanowi jednak upragnione dobro dla kogoś, kto uważa się za skrzywdzonego¹⁹.

¹⁸Tamże.

¹⁹Tamże, a. 3, co.

Można więc zaproponować następujący schemat dla Tomaszowego podziału uczuć ludzkich²⁰:

WŁADZA	UCZUCIE	PRZEDMIOT
<i>Vis concupiscibilis</i>	uczucie miłości (<i>amor</i>), jako źródło dążenia do dobra	wyobrażenie dobra zmysłowego
	uczucie niechęci (<i>odium</i>), jako źródło unikania zła	wyobrażenie zła zmysłowego
	pożądliwość (<i>concupiscentia</i>)	proste dążenie do dobra zmysłowego
	wstręt (<i>fuga</i>)	proste unikanie zła zmysłowego
	przyjemność (<i>delectatio</i>)	zjednoczenie z dobrem zmysłowym
	uczucie bólu (<i>dolor</i>)	doznanie zła zmysłowego
<i>Vis irabilis</i>	uczucie nadziei (<i>spes</i>)	wyobrażenie dobra zmysłowego: – „dużego”: ważnego, doniosłego – trudnego do uzyskania – ale możliwego do uzyskania
	uczucie rozpacz (<i>desperatio</i>)	wyobrażenie dobra zmysłowego: – „dużego”: ważnego, doniosłego – trudnego do uzyskania – ale niemożliwego do uzyskania
	odwaga (<i>audatia</i>)	wyobrażenie zła zmysłowego: – „dużego”: groźnego, przestraszającego – trudnego do uniknięcia – grożącego nam w najbliższej przyszłości – ale możliwego do uniknięcia
	bojaźń (<i>timor</i>)	wyobrażenie zła zmysłowego: – „dużego”: groźnego, przestraszającego – trudnego do uniknięcia – grożącego nam w najbliższej przyszłości – niemożliwego do uniknięcia
	gniew (<i>ira</i>)	wyobrażenie zła zmysłowego: – „dużego”: groźnego, przestraszającego – którego doznaliśmy – ale nie poddajemy się mu i planujemy odwet

²⁰Schematów takich znajdujemy w literaturze co najmniej kilka. Zob. *Suma teologiczna*, t. 10, s. 282 (W. F. Bednarski) oraz *Suma teologiczna*, t. 21, s. 175 (J. M. Bocheński i S. Belch). J. Woroniecki zauważa, że od czasów Kartezjusza można obserwować dystansowanie się uczonych od formalnego podziału uczuć. Zob. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1: *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 156-160.

4. Tomaszowa teoria afektów

Miłość, jak już wspomniano, stanowi w każdym z tych trzech rodzajów pożądań podstawę dążenia do umiłowanego celu.

Ex amore causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passionēs²¹.

Z miłości wypływa pragnienie, smutek i zadowolenie, a przez konsekwencję – wszystkie inne uczucia.

Dodatkową trudność stanowi fakt, że poszczególne poziomy miłości wzajemnie się przenikają. Miłości *dilectio* towarzyszą uczucia, a trudno także twierdzić, że w tej miłości nie realizują się cele wyznaczone przez naturę bytu. Wydaje się, że Tomasz chce dobitnie podkreślić – o czym też już wspomniano – że cechą rozpoznawczą uczuć jest ukierunkowanie na własne dobro. „Nawet gdy komuś pomagamy – to dlatego, że daje nam to satysfakcję, gdy utrzymujemy z kimś serdeczne kontakty – dlatego, że dobrze czujemy się w jego obecności, zapewnia nam poczucie bezpieczeństwa lub beztrudną zabawę”²².

Tak rozumiane uczucie miłości jest pryncypium i motorem wszystkich pozostałych

uczuć, gdyż pożądamy tego, co kochamy, i cieszymy się nim, gdy je uzyskamy, a unikamy i zwalczamy to, co tej miłości się sprzeciwia. Podobnie ma się sprawa z duchową miłością: pragniemy jej przedmiotu i radujemy się, gdy go zdobędziemy, a smucimy – gdy go utracimy.

Miłość w sferze *affectiones*, podobnie jak w dziedzinie *passiones*, jest pryncypium dążenia do ukochanego dobra, które nazywa się pragnieniem. Tę samą miłość, gdy jest ukonieniem w osiągniętym dobru, nazwano radością. Podobnie ma się sprawa w odniesieniu do *affectiones*, które przeciwstawiają się złu.

Tomasz jeszcze dokładniej wyjaśnia naturę pragnienia i radości, pisząc:

Nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuiamus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis²³.

Miano radości przysługuje jedynie tym przyjemnościom, które idą za rozumem. Dlatego zwierzętom nie przypisujemy radości, lecz jedynie przyjemność.

Pisząc natomiast o relacji *passiones* i *affectiones* Akwinata podkreśla:

Delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animale²⁴.

Przyjemność odpowiada pożądlivości, a radość pragnieniu, które bardziej przynależy do duchowego pożądania.

²¹S.th., I-II, q. 28, a. 6, ad 2.

²²A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 239.

²³S.th., I-II, q. 31, a. 3, co.

²⁴Tamże, ad 2.

Na podstawie tych wypowiedzi możemy zestawić ze sobą poszczególne *affectiones* wraz z odpowiadającymi im *passiones*.

<i>PASIONES</i>	<i>AFFECTIONES</i>
miłość <i>amor</i>	miłość: przyjaźń, <i>dilectio, caritas</i> <i>amor: amicitia, dilectio, caritas</i>
pożądliwość <i>concupiscentia</i>	pragnienie <i>desiderium</i>
przyjemność <i>delectatio</i>	radość <i>gaudium</i>
ból <i>dolor</i>	smutek <i>tristitia</i>

Zastanowić się jeszcze można, czy do zestawu *affectiones* nie należy dołączyć nadziei i gniewu. Wprawdzie nadzieję Tomasz omawia w *Traktacie o uczuciach*, gdzie podkreśla jej aspekt zmysłowy, dowodząc, że o *quasi-na-*

dziei możemy także mówić w przypadku zwierząt²⁵, jednak dostrzegamy w jego wypowiedziach pewne wahanie się, gdy wiąże nadzieję z pragnieniem, ale obydwie zarazem nazywa uczuciami (*passiones*):

Spes praesupponit desiderium, sicut et omnes passionis irascibilis praesupponunt passionis concupiscentia²⁶.

Nadzieja opiera się na pragnieniu, tak jak wszystkie uczucia „gniewliwe” opierają się na uczuciach „pożądliwych”.

Przyczyną tego niezdecydowania jest – jak się wydaje – zaliczanie się nadziei do cnót teologicznych wraz z wiarą i miłością. Jednakże, przechodząc do omawiania nadziei jako cnoty teologicznej, Akwinata wyraźnie wskazuje, że jej podmiotem jest umysł (*spes de qua nunc loquimur non sit passio, sed habitus mentis*²⁷) oraz że źródło przekształcenia uczucia nadziei w cnotę nadprzyrodzoną tkwi w Bogu: *Spes de qua loquimur attingit Deum*

*innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum*²⁸.

Gniew, z kolei, znajduje się na styku uczuć i sprawiedliwości, co podobnie jak w przypadku nadziei generuje całą szeroką problematykę.

Pozostawiając na razie bez rozstrzygnięcia kwestię nadziei i gniewu, omówmy teraz w skrócie wymienione w tabeli *affectiones*.

²⁵Tamże, I-II, q. 40, a. 3, co.

²⁶Tamże, a. 1, co.

²⁷S. *th.*, II-II, q. 17, a. 1, ad 1.

²⁸Tamże, a. 2, co. Nadzieja, którą tu mamy na uwadze, dosięga Boga, opierając się na jego pomocy w osiągnięciu dobra spodziewanego.

4.1. Miłość-*dilectio*

Tomasz nie omawia nigdzie osobno samej *dilectio*; możemy się jej dokładniej przyjrzeć przez jej konkretyzacje w postaci przyjaźni (*amicitia*) i miłości-*caritas*. Z szeregu wypowiedzi Akwinaty na temat tej rozumowej miłości można zbudować jej w miarę spójny obraz. Pamiętamy, że Tomasz nawet etymologię słowa *dilectio* wiąże ze słowem *deligere* – wybierać, gdyż dokonywanie aktu

wyboru należy wyłącznie do woli, co powoduje znaną konsekwencję: *dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura*²⁹.

Jeśli chodzi o przyczyny miłości, to była już o tym mowa, że Tomasz, sytuując miłość w dziedzinie pożądania, wiąże ją w sposób zasadniczy z dobrem.

Amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris³⁰.

Miłość należy do władzy pożądawczej, która jest siłą bierną. Dlatego jej przedmiot stanowi przyczynę jej poruszenia i czynności. To więc jest przyczyną miłości, co jest jej przedmiotem. Właściwym zaś przedmiotem miłości jest dobro, gdyż jak widzieliśmy poprzednio, miłość jest pewną współnaturalnością, względnie upodobaniem kochającego w przedmiocie ukochanym. Dla każdej zaś istoty dobrem jest to, co jest mu współnaturalne i wspólne. Wobec tego dobro jest właściwą przyczyną miłości.

Należy też zwrócić uwagę na zawarte tu Tomaszowe ujęcia dobra, które realizują Arystotelesowskie określenie mówiące, że dobrem jest to, czego wszyscy pożądają (*bonum est quod omnia appetunt*).

Trzeba od razu też zauważyć, że dla naszych rozważań jest to określenie zasadnicze, gdyż przedmiotem miłości jest dobro, które człowiek samodzielnie rozpoznał i które sam wybrał w przekonaniu, że sprawi mu ono radość, przyjemność, zadowolenie, szczęście. Tomasz ma pełną świadomość, że w ludzkich wyborach i ludzkich miłościach realizuje się właśnie tak pojęte dobro (*bonum quo ad nos*). Ujęcie dobra, jako przedmiotu indywidualnego wyboru, ma wiele doniosłych konsekwencji. Pierwsza z nich jest taka, że dobro

„dla mnie” niekoniecznie musi być dobrem „w ogóle”. Oznacza to, że indywidualnym dobrem może być niekiedy zło fizyczne; może też dobro jednego człowieka być złem dla drugiego. Szczególnie dramatyczny przebieg może mieć konfrontacja „naszego” dobra z dobrem moralnym. Akwinata nie waha się powiedzieć, że to nasze „własne”, wybrane i umiłowane dobro może być dobrem pozornym, skutkiem błędu lub nawet świadomie złego wyboru³¹. Oznacza to, że wybrane przez nas dobro może być po prostu złem moralnym. Tomasz nie cofa się przed taką konsekwencją swego ujęcia dobra i starannie wyjaśnia jego mechanizm.

Wszystkie te aspekty dobra odnoszą się do miłości, i to w sposób szczególny. Dobro,

²⁹Tamże, I-II, q. 26, a. 3, co.

³⁰Tamże, q. 27, a. 1, co.

³¹Tamże, q. 18, a. 4, ad 1 oraz ad 2.

jako istnieniowa własność bytu, jest podstawą naturalnej miłości. Dobro natury pozwala odkryć i realizować zapisane w tej naturze cele, które zawsze w jakiś sposób odnoszą się do doskonałości tej natury. Kto wie, czy z tego aspektu dobra nie pochodzi *bonum quo ad nos*, będące przyczyną całego naszego życia emocjonalno-wolitywnego?

Swoiście w poprzek tym aspektem dobra idzie dobro moralne, które wynika z zasad odczytanych przez intelekt w naturze. Wynika

z tego dalej, że dla Tomasza dobro moralne nie jest jakimś abstrakcyjnym pojęciem, oderwanym od praktyki życia moralnego, lecz wręcz przeciwnie: dobro moralne realizuje się w *bonum quo ad nos*, gdy jest ono uzgodnione z *bonum quo ad se*. Ilustruje to opinia Akwinaty na temat moralnego aspektu miłości dobra.

Dobro to bowiem może stać się przedmiotem pożądania, o ile wcześniej zostanie poznane:

Bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amat³².

Dobro jest przyczyną miłości na sposób przedmiotu. Nie może być jednak przedmiotem pożądania, jeśli nie jest poznane. Dlatego miłość wymaga pewnego poznania dobra, aby mogło być kochane.

Tomasz podkreśla, że według Arystotelesa ta rola poznania w miłości może być zasadnicza, gdyż sposób poznania

przedmiotu determinuje rodzaj miłości, jaki ten przedmiot wzbudza.

Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis³³.

Z tego też powodu Filozof w IX księdze Etyki [nikomachejskiej] twierdzi, że cielesny ogląd jest źródłem miłości zmysłowej. Podobnie kontemplacja piękności lub dobroci duchowej jest źródłem miłości duchowej.

To stwierdzenie wywołuje ciekawą problematykę. Oto bowiem przedmioty materialne, poznawane zmysłowo (*sensibilia*), wzbudzają pożądanie zmysłowe, przedmioty poznawane wyłącznie intelektualnie (*intelligibilia, intellectibilia*), mogą wywołać jedynie miłość duchową; problem jest z bytem materialno-duchowym, jakim jest człowiek: gdy ujmujemy go wyłącznie jako ciało i kochamy wyłącznie jego ciało – miłość taka jest wyrażonym redukowaniem człowieka, który jest przede wszystkim duszą. Jednak miłość wy-

łącznie duchowa (nazywana platoniczną), nie ogarniająca ludzkiego ciała, jest odbierana jako niepełna, nieuwzględniająca tego, czym człowiek jest, a jest duszą i ciałem.

Jednakże nie ma prostej proporcji między poznaniem i miłością, lecz wieloraka współzależność: nie można kochać dobra, którego się nie zna, ale skoro się już kocha, to pragnie się poznawać lepiej; może się zdarzyć też sytuacja, że ktoś zyskuje w naszych oczach przy bliższym po-

³²Tamże, q. 27, a. 2, co.

³³Tamże.

znaniu, a ktoś inny traci. Wszystko to wskazuje na zachodzenie wielopłaszczyznowych zależności pomiędzy poznaniem i miłością. Sam Tomasz jednak podkreśla, że poznanie jest działaniem o wiele bardziej złożonym niż kochanie i że do tego, aby coś stało się przedmiotem miłości, wystarczy „ogólne” (*in se*) ujęcie poznawcze³⁴.

Poznanie więc możemy nazwać podmiotową przyczyną miłości, skoro jej przedmiotem jest dobro, ale poznane przez podmiot. Tomasz podkreśla, że do ukochania jakiegos przedmiotu wystarczy ogólne ujęcie go jako dobra. Tak w tym wypadku możemy rozumieć wyrażenie *in se*; chodzi bowiem o ujęcie przedmiotu w jego głównych pryncypiach – w tym, co go zasadniczo stanowi. Ten byt ujęty *in se*, ukazany woli jako dobro *quo ad nos*, staje się przedmiotem jej upodobania, czyli miłości. Jednakże ważne jest – jak pamiętamy – aby dobro ujęte *quo ad nos* było też dobrem *in se*, czyli dobrem w ogóle (albo: dobrem moralnym). A zatem mamy tu kolejną rolę dla władz poznawczych. Sąd w tej sprawie – swoisty sylogizm moralny – jest aktem sumienia³⁵. Następną sprawą to funkcjonowanie miłości jako motywu poznania – to, co

kocham, pragnę coraz lepiej poznawać. Połączenie miłości i poznania stanowi naturę kontemplacji (*ex dilectione cognitio et ex cognitione dilectio*)³⁶. To prowadzi nas do tematu piękna, skoro jest ono tym, *quod visum placet* („oglądane podoba się”). W przypadku piękna i miłości sytuacja poznania jest – według Tomasza – wyjątkowo specyficzna, gdyż poznanie jest jak gdyby pośrednikiem w doznawaniu przez wolę przyjemności z kontaktu z pięknem. Może dlatego – a nie tylko z powodu skojarzeń terminologicznych – wiązano w literaturze piękno z kontemplacją.

Jeszcze inną przyczyną miłości jest – według Tomasza – podobieństwo. Wydawać by się mogło, że Akwinata chce w ten sposób jakoś nawiązać do bardzo starej tradycji, wiążącej podobieństwo z miłością, i wobec tego po omówieniu głównych przyczyn miłości: przedmiotowej – dobro i podmiotowej – poznanie, wymienia jeszcze „tradycyjne” podobieństwo. Tymczasem w *Sumie teologicznej* pisze, że „podobieństwo (*similitudo*) jest przyczyną miłości w znaczeniu ścisłym”³⁷ i problematyzuje samo zagadnienie podobieństwa, pisząc, że są dwa rodzaje podobieństwa.

Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, [...] Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu [...]. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus¹⁷.

1. Gdy obydwie rzeczy mają to samo w akcie, [...];
2. gdy jedna rzecz ma w możności i w pewnej skłonności to, co druga ma w akcie [...]. W tym też znaczeniu możność jest podobna do swego aktu, gdyż w samej możności w pewien sposób jest akt.

³⁴Tamże, ad 2.

³⁵Tylko sygnalizuję te zagadnienia. Istnieje w tej sprawie ogromna literatura tomistyczna, np. komentarze do kwestii dyskutowanych o synderezie i o sumieniu, zob. św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O synderezie. O sumieniu*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2010. O interesującym nas aspekcie piszą: Mieczysław A. Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk, Jan Krokos, Katarzyna Stępień, Artur Andrzejuk.

³⁶„Miłość z poznania i poznanie z miłości” – słynna formuła kontemplacji w szkole wiktorynów. Zob. M. Gogacz, *Filozofia bytu w „Beniamin major” Ryszarda ze Świętego Wiktora*, Lublin 1957, s. 74.

³⁷*S.th.*, I-II, q. 27, a. 3, co.: „Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris”.

³⁸Tamże.

Jak widzimy, Tomasz dość szeroko zarysowuje owo podobieństwo. Istotnie sprawa jest ważna – jak bowiem ująć w kategorii filozoficzne doświadczany przez nas wszystkich fakt, że ludzie, gdy pod jakimś względem są podobni do siebie, czują się tym samym sobie bliżsi. Zastanawiał się nad tym już sam Platon w dialogu *Lizys*, nie decydując się na jakieś konkretne rozwiązanie, gdyż obok oczywistego faktu bliskości ludzi podobnych do siebie obserwujemy przecież niechęć i kon-

kurencję wynikającą także z podobieństwa. Co więcej, często spotykamy ludzi niepodobnych do siebie, a nawet mających zupełnie przeciwne cechy, a jednak pozostających w trwałych związkach przyjaźni, tak jak gdyby wzajemnie się uzupełniali. Tomasz – aby to uporządkować – korzysta z poczynionych przez siebie rozróżnień podobieństwa: *actus et actus* i *actus et potentia*.

Biorąc to wszystko pod uwagę możemy przyczyny miłości ująć w następującej tabeli:

	PRZYCZYNY MIŁOŚCI		
	dobro		
<i>intelekt</i>	poznanie	podobieństwo	<i>wola</i>

4.2. Pragnienie i radość

Pragnienie (*desiderium*) jest po stronie woli odpowiednikiem pożądlivosti (*concupiscentia*), która należy do pożądania zmysłowego.

Desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam³⁹.

Wydaje się, że w ramach pragnienia można także ująć działania woli podobne do uczucia nadziei, gdyż nie byłaby ona niczym innym jak pewnym „pragnieniem planowanym”.

Warto zwrócić uwagę, że Tomasz pisze, iż pragnienie może należeć nie do samego tylko (*non solum*) pożądania zmysłowego, lecz także (*sed etiam*) do pożądania intelektualnego, przy czym używa enigmatycznych wyrażen „pożądanie wyższe” i „pożądanie niższe”, co mogłoby wskazywać także na pożądanie naturalne i zmysłowe, jednak opis pragnienia, które jest prostym (*simplicem*) dążeniem, wskazuje niewątpliwie na wolę.

Pragnienie, właściwie mówiąc, bardziej może należeć także do wyższego pożądania niż wyłącznie do niższego. Nie stanowią bowiem jakiegoś powiązania z żądzą, tak jak pożądlivość, lecz proste dążenie do upragnionej rzeczy.

Wydaje się, że Akwinata poprzez nagromadzenie w tej krótkiej wypowiedzi słów wskazujących na niejednoznaczność materii lub niezdecydowanie autora (*potest, non solum, aliquam*) chce uczulić czytelnika, że „nie we wszystkich wywodach bowiem należy szukać tego samego stopnia ścisłości. [...] Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala³⁰”.

Radość (*gaudium*) woli odpowiada przyjemności (*delectatio*) w pożądaniu zmysłowym.

³⁹Tamże, q. 30, a. 1, ad 2.

⁴⁰Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1074 b 15-16, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 79.

Gaudium et amor passiones quaedam esse dicuntur. Sed haec inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo, alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et Angelis⁴¹.

Przyjemności i radości Akwinata poświęca dość dużo miejsca, omawiając różne postaci przyjemności, jej przyczyny i skutki oraz wartość moralną. Niejako przy okazji tych

Radość i miłość nazywane są pewnymi uczuciami, lecz znajdują się one w pożądaniu intelektualnym, a nie tylko w zmysłowym, inaczej Pismo Święte nie przypisywałoby [ich] Bogu i aniołom.

wypowiedzi rzuca nieco więcej światła na interesującą nas tu naturę *affectiones*, rozumianych jako akty woli:

Gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo *De anima*, est quaedam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem; [...] ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt, quaedam sunt corporales, quaedam animales, quod in idem redit⁴².

Z zacytowanego fragmentu wypowiedzi Awicenny wynika, że dziedziny przyjemności i radości, a co za tym idzie – *passiones* i *affectiones* – nie stanowią zbiorów rozłącznych, lecz że pierwsze są czymś na kształt rodzaju, w których drugie są gatunkiem. Jednakże opinie Jana i Grzegorza wskazywałyby, że chodzi jednak o zbiory rozłączne, gdyż trud-

Radość, jak twierdzi Awicenna w swojej księdze *De anima*, jest pewnym gatunkiem przyjemności. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że jak pewne pożądliwości są naturalne, tak pewne [są] nienaturalne, lecz postępujące za rozumem, [...] tak samo pewne przyjemności są naturalne, inne zaś nienaturalne, czyli związane z rozumem. Względnie, jak mówią Jan Damasceński i Grzegorz z Nyssy, jedne przyjemności są cielesne, a inne duchowe – co to samo daje.

no sobie wyobrazić, że dusza jest częścią ciała lub ciało częścią duszy. Najbardziej zaskakująca w tym wszystkim jest opinia Tomasza, że to *in idem redit*. Wynikałoby z tego, że Akwinata kładzie jednak większy nacisk na odróżnienie i nawet przeciwstawienie sobie przyjemności i radości oraz *passiones* i *affectiones*. Potwierdza to kolejna wypowiedź:

Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis⁴³.

Doznajemy bowiem przyjemności w tych rzeczach, których pożądaliśmy w sposób naturalny, gdy je zdobędziemy, i w tych, których pożądaliśmy zgodnie z rozumem. Lecz nazwę radości przyznajemy jedynie tym przyjemnościom, które idą za rozumem. Dlatego zwierzętom nie przypisujemy radości, lecz jedynie przyjemność.

⁴¹*S.th.*, I-II, q. 22, a. 3, arg. 3.

⁴²Tamże, q. 31, a. 3, co.

⁴³Tamże.

Na uwagę zasługuje też stosowanie przez Tomasza przymiotnika „naturalny” przeciwstawione określeniu „rozumny”. Wydaje się, że ów „naturalny” pochodzi tu nie tyle od natury bytu, wszak ona w przypadku człowieka jest *rationalis*⁴⁴, ale od pożądania naturalnego, którego działania są wrodzone i nie

potrzebują udziału rozumu. Wskazuje zresztą na to kontekst rozważań.

Akwinata, przeciwstawiając sobie „strukturalnie” przyjemność i radość, dostrzega wyraźnie ich „funkcjonalne” zależności i powiązania.

Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere, sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium, quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus quam gaudium⁴⁵.

Wszystko zaś, czego pożądamy z natury możemy także pożądać z odczuciem rozumnej przyjemności, ale nie odwrotnie. Istoty więc mające rozum mogą radować się tym wszystkim, co wzbudza przyjemność. Nie zawsze jednak z wszystkiego można się radować, np. ktoś może odczuwać jakąś przyjemność cielesną, którą jednak nie raduje się ze względu na rozum. Tak więc przyjemność ma szerszy zakres niż radość.

Wynika z tego, że obiektami pożądania naturalnego możemy się radować w sposób duchowy, ale przedmioty duchowej radości nie mogą się stać celami pożądania naturalnego. Wzajemny wpływ zatem różnych pożądań na siebie jest zdaniem Tomasza jed-

nostronny i swoiście „oddolny”. Zdarza się jednak, że uczucia idą w nas za wyborami woli. Ten fakt nie umyka uwadze Tomasza, jednak wyjaśnia on go od strony władz poznawczych, a nie pożądawczych.

Delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis, non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis²³.

Pewne przyjemności pochodzą z poznania rozumowego, wpływając nie tylko na zmysłowe pożądanie w odniesieniu do przedmiotów jednostkowych, ale także na pożądanie intelektualne, zwane wolą. Dlatego w pożądaniu intelektualnym, czyli woli zachodzi przyjemność, zwana radością w przeciwieństwie do przyjemności cielesnej.

Z zacytowanego fragmentu dowiadujemy się, że rozum może wskazywać przedmio-

ty dążeń tak pożądaniu zmysłowemu, jak i intelektualnemu. Może zatem wywoływać

⁴⁴Tamże, q. 46, a. 5, ad 2: „Ratio pertinet ad naturam hominis”.

⁴⁵Tamże, q. 31, a. 3, co.

⁴⁶Tamże, q. 31, a. 4, co.

zarówno uczucia, jak i działania woli. Z kolejnego fragmentu zdaje się wynikać teza, że w praktyce znakiem odróżniającym *passiones*

od *affectiones* jest *transmutatio corporalis* towarzysząca tym pierwszym, a od której drugie są wolne.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali, delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis⁴⁷.

Jednakże między przyjemnościami jednego i drugiego pożądanía istnieje ta różnica, że przyjemności zmysłowej towarzyszy pewna przemiana cielesna, a przyjemność w pożądaníu intelektualnym jest prostym poruszeniem woli.

Sprawa udziału władz poznawczych w wywoływaniu uczuć i emocji jest bardzo ciekawa. Z dotychczasowych ustaleń wnosić by można, że poznanie zmysłowe wywołuje uczucia (*passiones*), natomiast poznanie intelektualne – *affectiones*. Jednakże Tomasz widzi to w sposób bardziej złożony. Korzysta

mianowicie z odróżnienia poznania dokonującego się przez zmysły zewnętrzne oraz poznania wewnętrznego, które może dokonywać się za pomocą wyobraźni, czyli wewnętrznych władz zmysłowych, oraz intelektu. Na powstawanie uczuć i emocji przekłada się to następująco:

Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur; (...). Et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis⁴⁸.

Tak więc radością nazywamy tylko tę przyjemność, której przyczyną jest wewnętrzne spostrzeżenie, podobnie jak smutkiem tylko ten ból, który powstał na skutek wewnętrznego spostrzeżenia. Także przyjemności, spowodowanej przez wrażenia zewnętrznych zmysłów nie określamy mianem radości, a ból, wywołany na skutek wrażeń zmysłowych nazywamy bólem, a nie smutkiem. Smutek jest więc gatunkiem bólu, podobnie jak radość gatunkiem przyjemności.

Widzimy, jak na koniec Tomasz wraca do cytowanej już tezy Awicenny. Wynikałoby z niej, że uczucia – *passiones* – stanowią zareagowanie pożądanía na dobro lub zło na wszystkich jego poziomach: zmysłowym i intelektualnym. Afekty – *affectiones* – byłyby wtedy tymi, które są podmiotowane przez wolę. Oczywiście taka klasyfikacja możliwa jest,

gdy uczucia będziemy rozumieć w sensie rozszerzonym. Tomasz bowiem podkreśla, że uczucia w sensie ścisłym, to wyłącznie zareagowania pożądanía zmysłowego na wyobrażenie dobra lub zła, połączone z przemianą cielesną. Przy takim rozumieniu uczuć, *passiones* i *affectiones* będą zbiorami rozłącznymi.

⁴⁷Tamże.

⁴⁸Tamże, q. 35, a. 2, co.



Jeśli jednak uczucia pojmiemy szerzej (co Akwinata też dopuszcza) to *affectiones* będą gatunkiem *passiones*.



Jeszcze inny aspekt związku przyjemności i radości z poznaniem dostrzega Tomasz w jednej z odpowiedzi na zarzuty.

Gaudium [...] significat animalem delectationem, et haec maxime pertinet ad visum. Sed delectatio naturalis maxime pertinet ad tactum⁴⁹.

Radość [...] oznacza przyjemność duchową, a te bardziej należą do wzroku. Natomiast przyjemności naturalne bardziej należą do dotyku.

⁴⁹Tamże, q. 31, a. 6, ad 1.

Jak widzimy, wiąże tu Tomasz duchową radość bardziej za wzrokiem, pozostawiając przyjemności dla zmysłu dotyku. Wydaje się to zgodne ze starą grecką tradycją, która wzrok uznawała za najdoskonalszy ze zmysłów, jak w słynnym pierwszym zdaniu *Metafizyki* Arystotelesa. Jednakże w odniesieniu do tezy, że *affectiones* są podmiotowane przez wolę, która jest pożądaniem intelektualnym, a więc reagującym na poznanie w intellekcie,

związanie radości ze wzrokiem stanowi dość radykalne przekroczenie granicy pomiędzy tym, co zmysłowe (wzrok), i tym, co intelektualne (wola).

Kończąc rozważania o przyjemności i radości, Tomasz podaje różne ich odmiany, które zostały wyróżnione z punktu widzenia ich skutków. Podkreśla, że stosować się je powinno raczej do radości, gdyż wszystkie zdają się odnosić w jakiś sposób do bytów rozumnych.

Alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis, nam laetitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur laetitia; exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; iucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus⁵⁰.

Różne nazwy, odnoszące się do przyjemności, zostały nadane z powodu skutków przyjemności, ponieważ wesołość powoduje rozszerzenie serca, od którego pochodzi nazwa wesołości; radosne uniesienie zaś nazywa się od zewnętrznych znaków wewnętrznego zadowolenia, gdy mianowicie wewnętrzna radość przejawia się na zewnątrz; uciechą zaś nazywa się z powodu określonych znaków lub skutków wesołości. Ale wszystkie te nazwy zdają się należeć do radości i używane są tylko w odniesieniu do natur rozumnych.

Wymienioną przez Tomasza terminologię można ująć w następującej tabeli:

ŁACINA	PRZEKŁAD	ETYMOLOGIA
<i>laetitia</i>	wesołość	według Tomasza od <i>dilatatio</i> – rozciągnięcie, rozszerzenie
<i>exultatio</i>	radosne uniesienie	dosł.: wyskakiwanie, podskakiwanie, skakanie z radości
<i>iucunditas</i>	uciecha	cieszyć się (<i>iucundo, iucundor</i>)

4.3. Smutek i gniew

Na temat bólu i smutku pisze Akwinata dość podobnie jak na temat przyjemności i radości: przy szerokim rozumieniu uczuć, ból stanowi pewien rodzaj, którego smutek jest

gatunkiem, podobnie jak radość jest gatunkiem przyjemności. A ponieważ przedmiotem bólu i smutku jest zło, podczas gdy tym przedmiotem w odniesieniu do przyjemności

⁵⁰Tamże, a. 3, ad 3.

i radości było dobro, to ból i smutek wprost przeciwstawiają się przyjemności i radości – na poziomie rodzaju ból sprzeciwia się przyjemności, a na poziomie gatunku smutek

niweczy radość. Oczywiście dostrzegamy z łatwością, że nie zachodzi tu prosta analogia, gdyż przyjemność jest szerszym zjawiskiem niż ból.

Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatus est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licet, quantum ad obiecta, delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic dolor est genus tristitiae⁵¹.

Jeśli więc ból pojmujemy się jako ból cielesny, jak to za zwyczaj ma miejsce, wówczas ból trzeba przeciwstawić smutkowi ze względu na różnicę między poznaniem zewnętrznym i wewnętrznym, mimo że przyjemność ze względu na swój przedmiot, ma szerszy zakres niż ból cielesny. Jeśli zaś ból pojmie się ogólnie, wtedy ból jest rodzajem, do którego zalicza się smutek [jako gatunek].

Odróżnienie poznania zewnętrznego, które powoduje ból, oraz poznania wewnętrznego, powodującego smutek, jest kolejnym

podobieństwem do przyjemności i radości. Tomasz szerzej omawia ten temat.

Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum quod repugnat corpori, causa autem interioris doloris est malum coniunctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus, dolor autem interior sequitur apprehensionem interiore, imaginationis scilicet vel etiam rationis⁵².

Otóż przyczyną bólu zewnętrznego jest zło złączone z ciałem i przeciwne mu; przyczyną zaś bólu wewnętrznego jest zło złączone, które sprzeciwia się pożądaniu. Ból zewnętrzny również wynika z poznania zmysłowego, głównie zmysłu dotyku; ból wewnętrzny wypływa z poznania wewnętrznego, szczególnie zaś wyobraźni, ale także rozumu.

Ból zewnętrzny Tomasz wiąże wyłącznie ze zmysłem dotyku; dotyczy on w jego ujęciu wyłącznie ciała. Ból wewnętrzny, który wynika z ujęcia w wyobraźni lub rozumie, nazywa smutkiem. Warto zauważyć, że zarówno złączenie z jakimś złem zmysłowym, doznawanym przez pożądanie zmysłowe, jak również złączenie ze złem duchowym, ujmowanym w rozumie i doznawanym przez wolę, Tomasz skłonny jest nazywać smutkiem. A zatem dla bólu pozostawia tylko takie poruszenie pożądania zmysłowego, które wywoływane jest przez dotyk i połączone z prze-

mianą cielesną. Nie odróżnia natomiast pomiędzy smutkiem w pożądaniu zmysłowym i smutkiem na poziomie woli. Wydaje się jednak, że rozróżnienie takie jest bardzo ważne. Smutek na poziomie intelektu i woli jest świadomy, „zracjonalizowany” – różni się więc zasadniczo od smutku w pożądaniu zmysłowym. Z tej racji Mieczysław Gogacz taki uświadomiony smutek nazywa cierpieniem i uważa, że dzięki „przeniesieniu smutku z poziomu psychiki na poziom duszy”⁵³ człowiek chroni się przed niszczącymi skutkami smutku. W podobny zresztą sposób przed destruk-

⁵¹Tamże, q. 35, a. 2, ad 3.

⁵²Tamże, a. 7, co.

⁵³M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985, s. 93-94.

cyjnym działaniem smutku i innych uczuć chronić ma terapia proponowana przez Annę Terruwe i Conrada Baarsa w ich słynnej książce pt. *Integracja psychiczna*⁵⁴. Zachodzi jednak pytanie, czy smutek na poziomie intelektu i woli jest jeszcze smutkiem. Według Tomasza traci on wtedy swe istotne cechy. Ponieważ dobru intelektu nie jest w stanie zagrozić jakieś zło, dlatego Tomasz uważa, że kontemplację smutek może zakłócić co naj-

wyżej przygodnie, natomiast nic nie jest w stanie zniszczyć duchowego przedmiotu kontemplacji, wywołującego duchową radość. Pytanie więc o różnicę pomiędzy smutkiem podmiotowanym przez pożądanie zmysłowe i podmiotowanym przez wolę pozostaje otwarte.

Pewne światło na te kwestie rzuca wy różnienie przez Tomasza czterech postaci smutku.

Proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum. Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium, et sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo, in quantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, in quantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quodam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga, et sic est anxietas quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam⁵⁵.

Właściwym przedmiotem smutku jest własne zło. Dlatego zewnętrzny przedmiot smutku może być odebrany jako zło, ale nie własne – i wtedy odczuwamy litość (miłosierdzie), będącą smutkiem z powodu cudzego zła, które jednak odbiera się jak własne. [Zewnętrzny przedmiot smutku może być odebrany] jako dobro, ale również nie własne, lecz cudze, odbierane jednak jako własne zło – i wówczas budzi się zawiść (zazdrość). Właściwy zaś skutek smutku polega na pewnej ucieczce z pożądania. Dlatego czymś zewnętrznym związanym ze skutkiem smutku może być powstrzymanie ucieczki, gdy zmartwienie tak przygnębi ludzkiego ducha, iż wydaje się mu, że nie ma żadnej możliwości ucieczki, stąd inną nazwą tego stanu jest przygnębienie. Jeśli zaś takie przygnębienie postępuje dalej, tak iż obezwładnia ciało uniemożliwiając jakiegokolwiek działanie, to stanowi acedię (zniechęcenie).

Ustalenia Tomasza można ująć w następującej tabeli⁵⁶:

⁵⁴A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, Poznań 1989, s. 106-129.

⁵⁵*S.th.*, I-II, q. 35, a. 8, co.

⁵⁶Przekład wymienionych terminów wymaga komentarza. *Misericordia*, tłumaczona jest zazwyczaj jako „miłosierdzie”; słownik podaje też słowo „litość”. Po polsku miłosierdzie bardziej oznacza akt woli, natomiast litość bardziej należy do uczuć. Tomasz używa jednego terminu na oznaczenie obydwu. Dlatego wydaje się, że *misericordia* jako akt miłości bliźniego należy tłumaczyć jako „miłosierdzie”, natomiast *misericordia* jako postać smutku – jako „litość”. Sam Tomasz bowiem zauważa, że traktowanie cudzego zła jako własnego może być spowodowane *secundum unionem affectus*, którą powoduje miłość lub też z wolnego wyboru woli (*S.th.*, II-II, q. 30, a. 2, co.; supl. q. 94, a. 2, co.), a samo miłosierdzie omawia w traktacie o uczuciach i w traktacie o miłości. *Invidia* u Tomasza raczej oznacza zawiść, gdyż zazdrość jako skutek miłości oddawana jest słowem *zelus*, które tradycyjnie tłumaczy się jako zazdrość. Jednakże *zelus* nie ma wydźwięku tak pejoratywnego, jak zazdrość; nie jest też zawsze tak pozytywna, jak gorliwość. Niektórzy proponują więc tłumaczyć *zelus* jako „zazdrość gorliwości”, a *invidia* jako „zazdrość zawiści”. >>>

ŁACINA	PRZEKŁAD	CHARAKTERYSTYKA
<i>miser cordia</i>	litość (miłosierdzie)	smutek z powodu cudzego zła
<i>invidia</i>	zawiść (zazdrość)	smutek z powodu cudzego dobra
<i>anxietas; angustia</i>	zmartwienie; przygnębienie	smutek utrudniający unikanie zła
<i>acedia</i>	acedia (zniechęcenie)	smutek obezwładniający

Dokładnie przeanalizowanie wypowiedzi Tomasza na temat smutku, jego podziałów, przyczyn, skutków, zapobiegania mu, prowadzi do kilku wniosków. Po pierwsze, Akwinata bardziej skupia się na funkcjonalnym ujęciu „zjawiska” smutku, poprzestając jedynie na przywołaniu wcześniejszych ustaleń, gdy idzie o jego strukturę i kwestię podmiotu. Jest to podyktowane tym, iż smutek postrzega Tomasz zdecydowanie pejoratywnie. Owszem, przyznaje, że niekiedy nie mamy powodów do radości, ale smutek jest czymś, co zdaniem Akwinaty najbardziej szkodzi człowiekowi i dlatego należy rozmaitymi sposobami go zwalczać. Wydaje się więc, że Tomasz podpisałby się pod zaleceniem Mieczysława Gogacza, aby – przypomnijmy – „przenosić smutek z poziomu psychiki na poziom duszy”, przekształcając go tym samym w cierpienie. Otwarte pozostaje pytanie o charakter smutku: jest on uczuciem (*passio*) czy emocją (*affectio*)? Wydaje się, że na to pytanie nie da się udzielić prostej odpowiedzi, nie odwołując się do szerszej perspektywy antropologicznej i nawet teologicznej. Zapytać

bowiem najpierw musimy o zło, które powoduje smutek. Może być to zło fizyczne (które częściej wywołuje ból), zło wewnętrzne, a nawet zło duchowe. Nie ma jednak takiego zła, które przeciwstawiłoby się największemu ludzkiemu dobru, które polega na radowaniu się Bogiem dzięki kontemplowaniu Go⁵⁷. Bóg bowiem jest dobrem nieutralnym. Tomasz nawet w kwestiach o potępionych nie wspomina, aby mieli oni w piekle odczuwać smutek. Wynika z tego, że smutek zawsze jest jakoś skojarzony z ciałem, nawet gdy stanowi acedię paraliżującą ludzką wolę. Z tego też powodu Tomasz nie przeprowadza całkowitej analogii pomiędzy przyjemnością i radością oraz bólem i smutkiem. Pewna przyjemność bowiem, mianowicie radość poznawania Boga twarzą twarz, stanowi według niego największe ludzkie dobro. Temu dobru nie przeciwstawia się równoległe do niego zło i wobec tego największym ludzkim złem, nawet złem dotykającym potępionych, nie jest smutek. Stąd pochodzi – jak się wydaje – brak jednoznacznej wypowiedzi na temat władzy podmiotu smutku, jedynie sugestia, że może on

Anxietas i *angustia* Akwinata traktuje synonimicznie. Obydwa łacińskie słowa mienia się znaczeniami w zależności od kontekstu i konfiguracji. I tak *anxietas* może oznaczać troskę, niepokój, strach, zmartwienie. *Angustia* to (w odniesieniu do uczuć) trwoga, trudności, brak, niedostatek, zły stan spraw, przykre położenie. *Acedia* z kolei wnosi całą tradycyjną problematykę „grzechów duchowych”. W polskim przekładzie ks. Andrzej Głazewski (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, tłum. A. Głazewski, Londyn 1967) zaproponował słowo „zniechęcenie”. Jest to jednak zniechęcenie szczególne, gdyż zwyczajne zniechęcenie w jakiś konkretnych sprawach przytrafia się każdemu, w wyniku niepowodzeń, trudności lub przemęczenia. Tymczasem *acedia* to porzucenie własnego dobra. Jest to działanie na tyle „nienaturalne”, że powoduje szereg poważnych skutków w osobowości człowieka i z tego względu często określa się acedię mianem „choroby duszy”. Problematykę acedii, szczególnie w odniesieniu do kształcenia i wychowywania człowieka przypomniał ostatnio Jakub Wójcik. Zob. *Acedia jako problem pedagogiczny*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Przymierza Rodzin w Warszawie” 5-6 (2020/2011), s. 200-226.

⁵⁷ *S.th.*, supl. 90, 3, sed contra 3.

dotyczyć zarówno poznania zmysłowego, jak i rozumu⁵⁸

Gniew, jak już wspomniano, ma szczególną pozycję wśród uczuć. Stanowi bowiem aktywną reakcję na doznane zło w postaci *appetitus vindictae*⁵⁹ (pożądania odwetu). Człowiek więc doznając jakiegoś zła nie poddaje mu się, co stanowiłoby smutek, lecz pragnie zemścić się i w ten sposób powetować swoje

straty. Dlatego Tomasz pisze, że powiada się, iż gniew złożony jest ze smutku i pragnienia (*ira dicitur componi ex tristitia et desiderio*⁶⁰), tzn. smutku z doznanej krzywdy i pragnienia pomsty.

Zachodzi jednak pytanie, czy gniew jest wyłącznie uczuciem, czy też stanowi *affectio*? Sprawa jest dość złożona, tak jak złożony jest sam gniew.

Singulare est in passione irae, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam iniacente. Ad cuius praesentiam, necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis, aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram⁶¹.

Gniew jest jedynym uczuciem, któremu żadne inne uczucie nie przeciwstawia się ani ze względu na przeciwstawieństwo między zbliżaniem się i oddalaniem, ani między dobrem a złem. Przyczyną bowiem gniewu jest obecność zła trudnego do przezwyciężenia, powodująca, że pożądanie albo ulega mu, i wtedy przechodzi w smutek, który jest uczuciem „pożądliwym”, albo uderza w to szkodliwe zło, co właśnie należy do gniewu.

Tomasz wyraźnie zaznacza, że uleganie złu, wywołującemu gniew, nie podjęcie więc swoistej walki, która stanowi istotę gniewu, powoduje osunięcie się w smutek. Smutek zaś jest bardziej *affectio* niż prostym *passio*⁶². Po-

dobnie wypowiada się na temat sytuacji odwrotnej: człowiek podejmuje walkę, którą jest gniew, usuwa gniewające go zło i w ten sposób uzyskuje pewne dobro.

Nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis⁶³.

Po uzyskaniu dobra jedynym odruchem jest zaspokojenie pożądania osiągniętym dobrem, co należy do radości, będącej uczuciem „pożądliwym”.

Okazuje się zatem, że uczuciami swoiście „równoległymi” do gniewu są smutek i radość (a nie ból i zadowolenie). Z tego można wnioskować, że gniew jest bardziej emocją (*affec-*

tio) niż „czystym” uczuciem (*passio*). Ten wniosek zdaje się także potwierdzać ta uwaga Tomasza, w której zwraca on uwagę na związek gniewu z rozumem. Otóż gniew

⁵⁸S.th., I-II, q. 35, a. 7, co.

⁵⁹Tamże, q. 46, a. 3, co.; tamże, a. 4, co.

⁶⁰Tamże, a. 3, ad 3.

⁶¹Tamże, q. 23, a. 3, co.

⁶²Choć w tym miejscu Akwinata nazywa go *passio concupiscibilis*, ale ten problem już dostatecznie szeroko omówiono powyżej.

⁶³S.th., I-II, q. 23, a. 3, co.

w pewien sposób współdziała z rozumem, gdyż zestawienie doznanej krzywdy z pożądaną pomstą jest *quasi*-sylogizmem, który przeprowadza rozum⁶⁴, a zarazem gniew najbardziej ze wszystkich uczuć zaślepia rozum⁶⁵.

Ponadto gniew ze swej istoty, jako pragnienie pomsty, odnosi się do dziedziny sprawiedliwości⁶⁶. Wszystko to wskazuje, że gniewowi bliżej jest do *affectiones* niż *passiones*.

* * *

Na czym więc polega swoistość *affectiones* w ujęciu św. Tomasza? Wydaje się, że najważniejszą zasługą Akwinaty jest zwrócenie uwagi na różnorodność aktów woli. Okazuje się, że *appetitus intellectivus* w jego ujęciu nie jest tylko automatycznym mechanizmem wybierającym przedstawiane mu przez intelekt opcje, jak można by zinterpretować tomistyczny schemat podejmowania decyzji i wynikający z niego model powiązań intelektu i woli. Często nawet miłość w woli interpretowano w duchu decyzji posłuszeństwa Bożemu przykazaniu. Tymczasem *dilectio* jako miłość na poziomie intelektualnym jest aktem wolności *par excellence*. Polega na upodobaniu sobie dobra rozpoznanego przez intelekt. Zarówno intelekt, jak i wola są w swoich aktach całkowicie niezdeternowane, co stanowi istotę wolności. Paradoksalnie więc miłość intelektualna jest bardziej wolna niż uczucie miłości, determinowane przez pożądanie zmysłowe i czynniki organiczne, np. temperament.

Ta miłość-*dilectio* stanowi oczywiście *simplex motus voluntatis*, ale funkcjonuje na sposób miłości, a więc wyzwała wszystkie właściwe zareagowania podyktowane stosunkiem pożądania do pożądanego dobra. Pragniemy naszego dobra, gdy jest nieobecne, radujemy się, gdy je posiadamy, i smucimy, gdy zostanie utracone. Nie ma tu więc nic z automatyzmu, lecz za każdym razem mamy jednostkowe, ściśle indywidualne, a nawet swoiście

intymne przeżywanie tej najważniejszej dla człowieka relacji.

W przypadku człowieka to przeżywanie ma również swój aspekt organiczny. Nie jest on jednak wyseparowany od całości ludzkiego *compositum*. Wola wpływa na uczucia, pociąga je za sobą, wprzegając w swoje cele. Może być też odwrotnie: wola ulega uczuciom, dążąc swoją mocą do wskazywanych przez nie celów. Wszystkie te trzy sytuacje Tomasz określa mianem *affectiones*. Oczywiście miano to dotyczy w nich ich wolitywnego komponentu. Tak sprawa wygląda z pozycji struktury *affectiones*.

Jeśli jednak będziemy rozpatrywać ich funkcjonowanie, to diametralnie inną sytuacją jest ta, w której uczucia podążają za intelektem i wolą, od tej, w której wola im ulega. W sytuacji pierwszej mamy do czynienia ze zintegrowaną osobowością, którą charakteryzuje jedność myślenia, działania i uczuć. Jest to właśnie integracja psychiczna lub emocjonalna osobowości człowieka. W sytuacji, gdy wola człowieka poddana jest uczuciom i swoimi aktami dąży do celów wskazywanych przez uczucia, to mamy do czynienia przede wszystkim z rozbratem myślenia i działania (o ile nie dojdzie do sytuacji, w której rozum staje do usług zniewolonej przez uczucia woli i stara się racjonalnie uzasadniać rozmaite zachcianki człowieka). Możemy tu nawet doszukać się pewnej jedności uczucia i działania, gdyż działanie zawsze idzie tu za

⁶⁴Tamże, q. 46, a. 4, co.

⁶⁵Tamże, ad 3; tamże, q. 48, a. 3, co.

⁶⁶Tamże, q. 46, a. 7, co.

uczuciowością. Trudno jednak wówczas mówić o racjonalności tego działania, a także o konsekwencji, wytrwałości, skuteczności, gdyż uczucia ze swej natury są zmienne. A nawet w takich cechach jak upór, mściwość, pamiętliwość, bezwzględność, mimo że mogą uchodzić za konsekwencję, wytrwałość czy skuteczność, widać jednak wyraźnie, że brak im tego komponentu intelektualnego, który z konsekwencji, wytrwałości i skuteczności czyni zalety moralne (*virtutes* – cnoty). Upór, mściwość i pamiętliwość w powszechnym odczuciu są wadami, wskazującymi na panowanie w człowieku jego emocjonalności nad racjonalnością.

Widzimy więc wyraźnie, że to, co w tytule artykułu nazwano sferą afektywną, jest czymś szerszym niż same tylko *affectiones* rozumiane jako *simplex motus voluntatis*. Sfera afektywna w antropologii Tomasza z Akwinu jest więc mniej więcej tym, co dziś nazywa się psychiką ludzką, odróżnianą wprawdzie od duchowości człowieka, lecz od niej nie odseparowywaną. Sferę afektyw-

ną stanowi w takim razie to wszystko, co wynika z poznania i pożądania zmysłowego wraz z relacją do intelektu i woli (które w tym wypadku stanowiłyby władze duchowe człowieka).

Swoistość sfery afektywnej polega ostatecznie na tym, że przysługuje ona wyłącznie człowiekowi i stanowi skutek duchowo-cieleśnej jedności bytu ludzkiego. Nie mają jej zwierzęta, które funkcjonują wyłącznie w sferze uczuć; nie mają jej też byty duchowe dysponujące „czystymi afektami”. Człowiek, jako *anima in horizonte*, jest o nią bogatszy zarówno od istot poniżej jak i powyżej tego horyzontu. Ta paradoksalna konsekwencja też stanowi pewną swoistość.

W artykule dotknięto zaledwie tych zagadnień. Szersze naświetlenie funkcjonowania uczuć, emocji, decyzji wymaga dokładniejszego zbadania problemu woli człowieka, rozumianej jako *appetitus intellectivus*. Ta bogato wycieniowana teoria woli w tekstach św. Tomasza czeka jeszcze na swoje źródłowe zbadanie.

Specific character of the sphere of affections in Thomas's Aquinas account

Keywords: Thomas Aquinas, affections, appetitive power, love

Love-*dilectio*, which is the proper love of rational beings, is related in Thomas's Aquinas texts to the problem of acts of will, which are analogical to feelings. Thomas calls them *affectiones*. In this way, he distinguishes them from feelings – *passiones* – which are reactions of sensitive appetite to the image of sensitive good or evil. Affections are reactions of the will to the good or privation of the good, i.e. evil, intellectually grasped.

However, in accordance with basic thesis of Thomas's anthropology concerning

spiritual and corporeal unity (both functional and structural) of personal human being, affections usually accompany passions and – as it might seem – they carry with senses, or senses make the will to follow the perceived good.

Affections – in Thomas's Aquinas – are simpler than feelings just like the will is simpler appetitive power than sensitive appetite.