

Karolina Ćwik

Czy św. Tomasz był eudajmonistą?

Rocznik Tomistyczny 4, 113-128

2015

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.

Czy św. Tomasz był eudajmonistą?

Słowa kluczowe: św. Tomasz z Akwinu, szczęście, wiara, Bóg, zbawienie

Szczęście, będąc dobrem upragnionym, staje się najwyższym priorytetem, celem życia. Każdy z nas chce odczuwać spełnienie, przyjemność, unikając bólu, cierpienia, bezsensu życia. Jednocześnie wiemy, że szczęście może być rozumiane wielopłaszczyznowo, ponieważ każdy z nas może je upatrywać w czymś innym.

Władysław Tatarkiewicz w swoim dziele *O szczęściu* zauważa, że można wyróżnić aż cztery pojęcia szczęścia¹. Jednym z nich jest pomyślność, gdzie powód szczęścia znajduje się w dodatnio ocenianym przeżyciu lub wydarzeniu. Jest to zazwyczaj jednostkowa sytuacja, która poprzez swoją intensywność oddziałuje na odczuwanie jakości życia. Drugie to subiektywna, intensywna radość, na którą składa się również stan błogo-

ści i upojenia². Innym z kolei określeniem szczęścia będzie postrzeganie go jako ideału, celu życia. Gdy Boecjusz pisał, że „szczęście to stan doskonały, a doskonały przez to, że łączy w sobie wszelkie dobra”³, sformułował myśl, której uznawanie było aktualne zarówno w starożytności, jak i średniowieczu. Miarą tak rozumianego szczęścia (εὐδαιμονία) nie była pomyślność zdarzeń ani intensywność radości, lecz wysokość posia-

¹ Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Kraków 1962, s. 15-16.

² „Tu, wprost przeciwnie niż w pierwszym wypadku, chodzi o to, co człowiek przeżył, a względnie obojętne jest, jakie zewnętrzne warunki przeżycie to spowodowały. Chodzi tu o szczęście w znaczeniu psychologicznym”. Tamże, s. 17.

³ Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, III, 2.

danych dóbr. Jedni byli zdania, że o szczęściu stanowią dobra moralne, bo są ze wszystkich najwyższe; inni, że hedoniczne, jeszcze inni, że tylko równomierny zespół wszelkich dóbr⁴. Natomiast wspólnie odchodzi się od takiego rozpatrywania szczęścia, upatrując je w zadowoleniu⁵. Zadowolenie to powinno być zupełne, dotyczące całości życia, a także stałe. To uczucia są decydujące, nieustanne zmysłowe odczuwanie przyjemności jest kluczowe. W tej wizji nie ma odniesienia do moralności czy wyższych wartości. Subiektywne zadowolenie, które ma mieć nadrzędną rolę, nie tyle poucza nas o pielęgnowaniu cnót, pomocy bliźnim czy o godnym, dobrym życiu, ale o jednostkowym odczuciu przyjemności⁶.

Trzeba również podkreślić, że wyżej wymieniony podział nie jest sztywnym schematem. Te cztery pojęcia mają tendencje do wzajemnego przenikania się. Nie możemy do końca rozdzielić np. odczuwania radości od posiadanych dóbr (które ze swojej natury powinny, będąc naszymi narzędziami, wywoływać radość). Również jednostkowe odniesienie tego pojęcia do życia pojedynczego człowieka wskazuje, że nie jest łatwo wpisać ten model w codzienne zmagania. Człowieka, będącego bytem na tyle skomplikowanym i złożonym, nie jest

prosto ująć w ramy wyżej ukazanego podziału. Zadowolenie z poszczególnych wartości, nawet tych bardzo ważnych: zdrowia czy czystego sumienia, powołania czy stanowiska, nie jest jeszcze szczęściem, jeśli nie towarzyszą mu inne aspekty. Do szczęścia potrzebne jest bowiem zadowolenie z życia – jako całości⁷. Niemniej jednak nie wszystkie elementy muszą być spełnione, aby móc powiedzieć, że pozostaje się człowiekiem szczęśliwym.

Ukazując myśl św. Tomasza, pokrótce powrócimy do Arystotelesa, aby przedstawić jego ujęcie szczęścia. Jest to o tyle istotne, ponieważ pozwala lepiej zrozumieć myśl Akwinaty, który często budował swoją koncepcję, korzystając z dorobku Stagiryty.

Arystoteles podkreślał, że szczęście człowieka jest najwyższym dobrem, a najwyższe dobro jest ostateczną rzeczą, jakiej poszukuje człowiek, „do szczęścia bowiem dążymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego [...]”⁸. Filozof ten uważał, że aby być szczęśliwym, należy „dobrze żyć i dobrze się mieć”⁹, jest to stan posiadania największej miary dóbr, która jest dostępna człowiekowi¹⁰. Arystoteles był zdania, że do pełnego odczuwania szczęścia konieczne jest zadowolenie z życia¹¹. Nie może być to tylko krótka, ulotna chwila przy-

⁴ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 20.

⁵ Tamże, s. 22.

⁶ A. Drabarek, *Etyka umiaru. Ideal człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń 2004, s. 164.

⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 30.

⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 1094a, 1097b.

⁹ Tamże, 1095a 20.

¹⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 20.

¹¹ Każdy człowiek pragnie dobra, ale każdy może je upatrywać w innej materii. W *Etyce nikomachejskiej*, pisząc o różnorodnych widzeniach szczęścia, Stagiryta przytacza taki podział: 1) niewykształcony

jemności. „Jedna jaskółka nie stanowi o wiosnie, ani jeden dzień, i tak samo jeden dzień czy krótki przeciąg czasu nie dają człowiekowi zadowolenia ani szczęścia”¹². Ponieważ największym stałym stanem zadowolenia jest posiadanie tego, co najcenniejsze, a dla Arystotelesa najcenniejsza była wiedza, szczęśliwy jest ten, kto ową wiedzę posiada¹³. Arystoteles był przekonany, że skoro do szczęścia potrzebne jest posiadanie wszystkich dóbr, to należy ćwiczyć wszystkie ludzkie zdolności¹⁴.

W *Polityce* Stagiryta stwierdził, że szczęście „polega [...] na doskonałości w rozwijaniu dzielności i uprawianiu cnoty, przy czym doskonałość rozumie się bezwzględnie, a nie w zależności od pewnych okoliczności. Względnie doskonałe są czyny dokonane z konieczności, bezwzględnie – czyny piękne”¹⁵.

W ujęciu Arystotelesa niezbędna na drodze do szczęścia jest również kontemplacja (θεωρία), która polega na odkrywaniu oraz poznawaniu prawdy. „Granica teoretycznej kontemplacji jest też granicą szczęścia, i istoty mające

większą możliwość takiej kontemplacji mają też większą możliwość szczęścia, i to nie przypadkiem, lecz ze względu na ową kontemplację, gdyż posiada ona sama w sobie wartość bezwzględną. Tak więc szczęście jest pewnym rodzajem teoretycznej kontemplacji”¹⁶. Stagiryta był zdania, że kontemplacja filozoficzna jest najlepszą odmianą szczęścia, twierdził, że możemy jej doznawać jedynie przez krótki czas, choć uważał też, że „możemy się oddawać kontemplacji w sposób bardziej ciągły aniżeli jakiegokolwiek innej czynności”¹⁷. Myślenie to będzie bliskie św. Tomaszowi, który rozwinięte ten temat w *Summa theologiae*, utożsamiając kontemplację z prostym oglądaniem prawdy w świetle miłości¹⁸.

We współczesnej refleksji etycznej „klasyczna, eudajmonistyczna etyka cnót oceniana jest jako zarazem atrakcyjna i nieadekwatna. Jest atrakcyjna, ponieważ nie obciąża człowieka – nie wymaga od niego przesadnego altruizmu, lecz «zobowiązuje» do dobrego życia, a dobrem jego życia ma być jego własne szczęście”. Jest jednocześnie nieadekwat-

ogół i prostacy widzą je w rozkoszy; 2) ludzie o wyższej kulturze i żyjący życiem czynnym upatrują szczęście w zaszczytach; 3) trzecim rodzajem życia jest życie poświęcone kontemplacji. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1095b-1096a. W *Polityce* filozof stwierdza: „Skoro są trzy rodzaje dóbr, a mianowicie: dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duchowe, to koniecznym warunkiem szczęścia jest łączne posiadanie ich wszystkich”. Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, 1323a. Wiemy, że najwyższym dobrem są dobra duchowe, czyli działania rozumne i czynności duszy. Nie można więc być szczęśliwym, jeśli nie odznaczamy się roztropnością, umiarkowaniem, sprawiedliwością i męstwem.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., I, 7.

¹³ Zob. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 61.

¹⁴ Tamże, s. 63.

¹⁵ Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., 1332a.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1178a.

¹⁷ Tamże, 1177a.

¹⁸ Zob. T. Stępień, *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (2009) cz. 1, s. 66-67.

na, ponieważ jej ograniczeniem „jest zjawisko przeciwności życiowych, które wymagają nowego rodzaju cnoty: twórczego radzenia sobie z przeciwnościami”¹⁹. W tym kontekście rodzi się pytanie, na ile św. Tomasz był eudajmonistą oraz na ile współczesna ocena eudajmonizmu jest słuszna?

Rozważając rolę szczęścia w myśli św. Tomasza z Akwinu, trzeba zauważyć, że *Traktat o celu ostatecznym człowieka, czyli o szczęściu* rozpoczyna część *Sumy teologii* (I-II), która poświęcona jest etyce. Można również powiedzieć, że wspomniany traktat jest zwieńczeniem *Sumy*, ponieważ realizacja celu ostatecznego

stanowi sens ludzkiego istnienia. Niemniej jednak umieszczenie tego fragmentu traktatu na początku zagadnień etycznych świadczy o niezwyklej intuicji Akwinaty. Przyjęcie warunków, które są niezbędne do osiągnięcia szczęścia, wyznacza drogę życia etycznego. Człowiek bowiem poprzez życie zgodne z rozumną naturą oraz budowanie relacji z Bogiem dąży do realizacji swoich najgłębszych pragnień.

Św. Tomasz szczęście rozpatrywał w dwóch aspektach: jako dostępne na ziemi oraz to, którego doświadczymy po śmierci, będąc zbawieni.

Niedoskonałość szczęścia przyrodzonego

Na pytanie, czy możliwe jest osiągnięcie szczęścia na ziemi, Akwinata daje odpowiedź pozytywną, jednakże tylko w odniesieniu do szczęścia niedoskonałego²⁰. Nie jest to szczęście pełne, ponieważ istnienie bólu oraz cierpienia wpływa negatywnie na przeżywanie radości i spełnienia. Człowiek nie jest w stanie uniknąć zła oraz sytuacji od samego siebie niezależnych. Utracalność

dobra oraz obawy z tego wynikające nie pozwalają mu odczuwać pełni szczęśliwości.

Św. Tomasz, pisząc o celu ostatecznym, rozpoczyna od opisu rządów Boga na ziemi. Odnosząc się do planu Opatrzności Bożej, Akwinata zakłada, iż Bóg, stwarzając świat z miłości, uczynił to, aby w stworzeniach uwidaczniała się Jego dobroć²¹. Każdy byt poprzez

¹⁹ O. Höffe, *Czy cnota daje szczęście?*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 23 (2010) nr 4, s. 97.

²⁰ *S. th.*, I-II, q. 5, a. 5, co.: „Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra dicitur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius, sicut de intelligentia dicitur in libro de causis, quod *cognoscit ea quae sunt supra se, et ea quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae*. Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia”.

²¹ Por. Rdz 1, 31.

swoje istnienie (które zostało mu nadane) uczestniczy w miłości²², upodobnia się do Stwórcy, dążąc w ten sposób do ostatecznego celu. Byty niższe, będąc poruszane przez byty wyższe, są narzędziami działania substancji rozumnej. „Wynika z tego, że każde dzieło natury jest dziełem substancji poznającej umysłowo; skutek bowiem przypisuje się bardziej pierwszemu poruszającemu, który kieruje do celu, niż narzędziom, którymi kieruje”²³.

Łatwo więc zauważyć, iż wszystkie działania natury w sposób uporządkowany i z góry określony dążą do swojej doskonałości. Trzeba jednakże podkreślić, że istniejąca hierarchia bytów wpływa na postrzeganie dobra w obrębie natury²⁴. Każdy byt jest określony przez właściwą mu istotę i dlatego na swój własny sposób urzeczywistnia wspólny cel stworzeń. Św. Tomasz uważał, że ludzie zawsze działają zgodnie z uprzednio wyznaczonym celem²⁵, jednocześnie podkreślając, że człowiek nie może dążyć do wielu celów ostatecznych²⁶. Argument przekreślający taką możliwość opiera się na stwierdzeniu, że ostateczny cel jest tym dla pożądanego, czym pierwsze źródło ruchu dla innych poruszeń. Gdyby nie istniało pierwsze źródło ruchu, nie byłoby przyczyn następnych działań.

Teologia moralna, a w niej nauka o cnotach, ukazuje drogę prowadzącą do prawdziwego szczęścia dzięki przymiotom duszy i serca, które człowiek nabywa. Jakość pragnienia szczęścia zależy jednak od celu, jaki je inspiruje, stąd w istocie problem celu życia jawi się jako zagadnienie podstawowe.

Przystępując do badania postępowania ludzkiego, Akwinata umieszcza punkt ciężkości w wyznaczeniu celu, ponieważ pytanie o cel to jedno oblicze pytania o szczęście²⁷, drugim jest zagadnienie przeciwności życiowych. Kwestia I, art. 1-8, otwierająca część moralną *Summy teologii*, ukazuje wyraźnie, iż to uświadomiona celowość stanowi podstawę życia moralnego²⁸.

Tym, co odróżnia człowieka od innych bytów materialnych, jest posiadanie intelektu i wolnej woli. Dzięki rozumowi człowiek jest w stanie rozpoznać cel, poprzez działanie woli może do niego dążyć. Intelekt, będąc wrażliwy na prawdę, dąży do niej, aby poprzez poznanie skłonić wolę do jej wybrania. Jest oczywiste, że rozpoznane dobro musi być doskonałe i zaspokajając pożądanie w sposób zupełny; nie byłaby bowiem szczęśliwość celem ostatecznym, jeśli po jej osiągnięciu można by jeszcze czegośkolwiek pragnąć. Szczęście nie jest więc

²² „Wyższe rzeczy uczestniczą w podobieństwie do dobroci Bożej w sposób prostszy i bardziej powszechny, niższe zaś w sposób bardziej uszczegółowiony i bardziej fragmentaryczny”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. II, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 66, III, 22.

²³ Tamże, s. 74-75, III, 24.

²⁴ Np. zwierze poprzez dobro rozumie zdobywanie pożywienia, czy przetrwanie gatunku.

²⁵ Działanie dla celu jest odpowiednie zarówno dla człowieka, jak i dla całej przyrody, jednakże tylko człowiek w sposób rozumny może dążyć do uprzednio wyznaczonego celu.

²⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, dz. cyt., s. 22, III, 2.

²⁷ M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 130.

²⁸ Tamże, s. 131.

czynnością zmysłową, ale czynnością intelektu²⁹, ponieważ jest on najdoskonalszą władzą człowieka. Św. Tomasz, przyjmując Arystotelesowskie rozumienie szczęścia, definiuje je w następujący sposób: szczęście to „dobrze żyć i dobrze się mieć”³⁰, uzupełniając je stwierdzeniem, że „szczęście to nagromadzenie wszystkich dóbr”³¹. Widzimy zatem, że w odniesieniu do problematyki przeciwności życiowych, postawionego na początku niniejszych rozważań, św. Tomasz przenosi punkt ciężkości na inną płaszczyznę, pokazując wyraźnie, że płaszczyzna zmysłowa i doczesna nie jest jedyną, a w konsekwencji nie jest najważniejsza w przeżywaniu szczęścia przez człowieka.

Jednym ze sposobów przeżywania szczęścia jest radość. Doktor Anielski, rozważając potrzebę odczuwania radości w przeżywaniu szczęścia, za św. Augustynem przyjmuje, że „szczęście polega na radowaniu się prawdą”³². Widzimy więc, że radość jest stanem powstałym na skutek przyłgnięcia do do-

bra. Tak jak szczęście jest osiągalne przez intelekt, tak radość jest skutkiem działania woli.

Widzenie Boga jest osiągnięciem owego dobra, dlatego też wywołuje radość. Oprócz oglądania Boga, które jest poznaniem doskonałego celu intelektualnego oraz radości, do szczęśliwości potrzebna jest również zdolność ujmowania. Akwinata rozumie przez nie odniesienie do przedmiotu już obecnego i posiadanego. Św. Tomasz pisze: „Ujmowanie nie jest jakąś czynnością różną od widzenia, lecz jest pewnym stosunkiem do celu, który się już posiada. Stąd też samo widzenie, czy też widziana rzecz jako obecna, jest przedmiotem ujmowania”³³. Tak jak radość ujmowanie należy do woli, gdyż do tej samej władzy należy posiadać coś i doznawać ukojenia w tym, co się posiada³⁴.

Do szczęścia również niezbędna jest prawość woli, jako element poprzedzająca (ponieważ oznacza należyte skierowanie do ostatecznego celu) i towarzysząca³⁵. Wola, jako naczelną władza

²⁹ W tym życiu czynność zmysłowa jest konieczna, ponieważ dla działania intelektualnego, niezbędne jest działanie zmysłowe.

³⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., I, 2, 1095a 20.

³¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2008, s. 23.

³² *S. th.*, I-II, q. 4, a. 1, arg. 1: „Sed contra est quod Augustinus dicit, X Confess., quod *beatitudo est gaudium de veritate*”.

³³ *S. th.*, I-II, q. 4, a. 3, ad.3: „Ad tertium dicendum quod comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem, sed est quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa secundum quod praesentialiter adest, est obiectum comprehensionis”.

³⁴ Jednocześnie trzeba podkreślić fakt, że w szczęściu kluczowe jest nie odczuwanie radości, ale widzenie istoty celu, ponieważ to widzenie jest przyczyną radości, a wiemy, że przyczyna jest ważniejsza od skutku. Stąd wynika, że samo działanie, w którym znajduje zaspokojenie wola, jest ważniejszym dobrem niż zaspokojenie. Św. Tomasz, aby ułatwić zrozumienie tego zagadnienia, podaje jako przykład miłość, która do ukochanego dobra nie dąży dla radości lub przyjemności, ponieważ jest to skutkiem osiągniętego dobra, które kochamy, ale do zjednoczenia z nim. Dlatego też celem miłości nie jest sama radość, ale właśnie widzenie, dzięki któremu cel staje się dla niej obecny. Tamże.

³⁵ *Por. S. th.*, I-II, q. 4, a. 3, co.

dążeniowa człowieka³⁶, ze swej natury zmierza do celu, czyli do szczęścia³⁷, a poprzez moralnie dobre wybory kształtuje się jej prawość. Oznacza to, że przyłgnięcie do dobra, które prowadzi do cnoty oraz wyrzeczenie się zła jako wady, są niezbędnymi elementami na drodze kształtowania się prawości woli. Szczęście nie jest możliwe bez prawości³⁸, ponieważ miłość do Boga *par excellence* prowadzi do wyzbycia się grzechu oraz wszelkiego zła, które od Niego oddala.

Doskonałe szczęście wymaga również doskonałej dyspozycji ciała, „ponieważ szczęście duszy będzie się jakby przelewać na ciało, tak że i ono nabierze doskonałości”³⁹. Jest to warunek następstwa. Gdy chodzi o warunek poprzedzający, to św. Tomasz za św. Augustynem powtarza: „Jeśli ciało jest takie, iż kierowanie nim jest trudne i uciążliwe, podobnie jak to ciało, które znieprawia i obciąża duszę [...], to umysł o wiele bardziej odwraca się od widzenia owego

nieba najwyższego”⁴⁰. Widzimy więc, że w odczuwaniu szczęścia ciało może stanowić przeszkodę, dlatego też potrzebna jest jego doskonałość, aby nic nie przeszkadzało we wznoszeniu się umysłu⁴¹.

Kolejny etap rozważań św. Tomasza wyraża się w pytaniu, czy do szczęścia są potrzebne jakieś dobra zewnętrzne, czy też są one zbędne. Akwinata odpowiada, że w życiu doczesnym owe dobra są konieczne⁴², ponieważ człowiek w tym życiu potrzebuje rzeczy nieodzownych dla ciała⁴³.

Doktor Anielski, zgadzając się z Arystotelesem⁴⁴, który twierdził, że „człowiek szczęśliwy potrzebuje przyjaciół”⁴⁵, przyznaje, że z samej natury człowiek potrzebuje drugiego, aby móc wyświadczać mu dobro oraz dzielić się z nim swoją mądrością. To również drugi człowiek, weryfikując naszą postawę i osądzając nasze działania, staje się pomocny w naszych zmaganiach na drodze ku osiągnięciu doskonałości⁴⁶.

³⁶ Zob. T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2009, s. 113-117.

³⁷ *S. th.*, I, q. 82, a. 1, co.

³⁸ Tamże, I-II, q. 4, a. 4, co.

³⁹ Tamże, a. 6, co.: „Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur”.

⁴⁰ Tamże, ad. 2: „Ad secundum dicendum quod, etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediatur elevationem mentis”.

⁴¹ Zob. tamże.

⁴² Są one konieczne, ale w życiu kontemplacyjnym, które św. Tomasz uważa za najlepsze, dobra cielesne są mniej potrzebne.

⁴³ *S. th.*, I-II, q. 4, a. 7, co.

⁴⁴ Zob. I. Andrzejuk, *Przyjaźń w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu jako przykład teologicznego poszerzenia problematyki filozoficznej*, „Studia Leopoliensia. Czasopismo filozoficzno-teologiczne im. Józefa Bilczewskiego” 2 (2009), s. 81-88.

⁴⁵ Zob. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. K. Narecki, Warszawa 1977, 1233b, 1234b.

⁴⁶ Gdy jednak zastanawiamy się nad szczęściem wiecznym, którego doświadczymy w niebie, to towarzystwo przyjaciół nie będzie konieczne, ponieważ to w Bogu znajdziemy wypełnienie naszych wszystkich pragnień. Por. *S. th.*, I-II, q. 4, a. 8, ad. 2.

Akwinata ukazując znaczenie bogactwa, które włada ludzkimi uczuciami, przyznaje, że to nie ono stanowi wyznacznik szczęścia, ponieważ szczęście nie zawiera się w dobru materialnym. Majętność jest środkiem, a nie celem samym w sobie, ponieważ odnosi się do utrzymania ludzkiej natury, stanowiąc rodzaj dobra podlegającemu człowiekowi⁴⁷. To, co jest mniejsze od człowieka, ze swojej istoty nie może wypełnić ludzkich pragnień. Nieskończone pragnienie posiadania dóbr materialnych zakłada brak cnoty umiarkowania, która jest niezbędna na drodze dobrego życia. Dobra duchowe stanowią wartość, której nie można nabyć za pomocą środków materialnych, dlatego też nie można powiedzieć, że szczęście człowieka zawiera się w bogactwie⁴⁸.

Shczęście nie może się także zawierać we władzy, ponieważ panowanie często wiąże się z czynami haniebnymi, niemoralnymi, a to stoi w sprzeczności z życiem dobrym, które nie daje się pogodzić z jakimkolwiek złem⁴⁹. Po osią-

gnięciu szczęścia nie może człowiekowi brakować żadnego dobra koniecznego. Tymczasem po osiągnięciu wyżej wymienionego dobra człowiek może cierpieć z powodu innych niedoskonałości, tj. braku mądrości, zdrowia itd.⁵⁰ Dobra cielesne, tak jak rozkosz, która jest związana z ciałem, również nie mogą być utożsamione ze szczęściem, ponieważ wtedy człowiek staje się dobrem najwyższym dla samego siebie. Zachowanie bytu ludzkiego nie może być ostatecznym celem woli i rozumu ludzkiego.

Podsumowując tę kwestię, możemy powiedzieć, że szczęście człowieka nie może zawierać się w żadnym dobru stworzonym. Shczęście jest bowiem dobrem doskonałym, które całkowicie zaspokaja pragnienie; inaczej nie byłoby ono celem ostatecznym, gdyby po jego osiągnięciu pozostawało jeszcze coś do pragnienia. Ponieważ przedmiotem intelektu jest powszechna prawda, to wolę człowieka tylko ona może zaspokoić. Dobro to nie znajduje się w żadnym bycie stworzonym, lecz w Bogu⁵¹.

Wiara jako zapowiedź szczęścia nadprzyrodzonego

Dla św. Tomasza wiara jest nieodzownym elementem na drodze do szczęścia.

Mimo że na ziemi człowiek nie jest w stanie odczuwać pełnego i doskonałego

⁴⁷ Por. *S. th.*, I-II, q. 2, a. 1, co.

⁴⁸ Św. Tomasz stwierdza poza tym, że cześć, sława i chwała również nie mogą być utożsamione z elementami, które konstytuują szczęście. Cześć może stanowić jej następstwo, gdyż ludzie, widząc nasze cnotliwe życie, chcą okazać nam szacunek, mogą również chcieć oddawać cześć, jednakże sami nie powinniśmy o nią zabiegać, ponieważ cześć należy się Bogu i osobom najbardziej godnym. Chwała może być skutkiem tego, że człowiek jest szczęśliwy, nie może być natomiast celem samym w sobie. A nie będąc niczym trwałym, w sposób błahy można ją utracić, co świadczy o jej niestałości i przemijalności. Zob. *S. th.*, I-II, q. 2, a. 3, ad. 3.

⁴⁹ Zob. tamże, a. 4, co.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, q. 2, a. 8, co.: „In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit”.

go zadowolenia, to miłosne przyłgnięcie do Boga stanowi pewną namiastkę szczęścia wiecznego.

Aby móc mówić o łasce wiary, trzeba na początku rozpatrzyć, czym ona jest oraz ukazać darmowe i niczym nie zasłużone obdarowanie człowieka. Łaska jest stałą i nadprzyrodzoną dyspozycją uzdalniającą duszę do życia z Bogiem i do działania mocą Jego miłości. Mimo że przerasta ona zdolności rozumu i siły ludzkiej woli, wymaga otwarcia się człowieka i przyjęcia jej. Dusza tylko w sposób wolny może wejść w komunie z Bogiem⁵².

Wiara natomiast jest nadprzyrodzonym darem Bożym, cnotą wlaną przez Niego. Jest ona osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga, będąc dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił⁵³. Jak napisał Akwinata: „Wiara jest przedsmakiem poznania, któ-

re uczyni nas szczęśliwymi w przyszłym życiu”⁵⁴. Jest ona aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej, z nakazu woli poruszonej łaską przez Boga⁵⁵. W rozważaniach na temat wiary św. Tomasz mówił nie tyle o jej potrzebie, co o potrzebie poznania Boga⁵⁶. Czym innym zdaniem Akwinaty jest wiara jako dyspozycja (*fides*), czym innym akty (*credere*)⁵⁷, które z niej wypływają⁵⁸.

Bóg, będąc zewnętrznym źródłem czynów ludzkich, swoim prawem poucza człowieka, co ma robić i czego unikać, by następnie swoją łaską wspomagać go w czynieniu dobra i unikaniu zła. Poprzez sakramenty, modlitwę oraz moralnie dobre uczynki człowiek staje się cnotliwy i bardziej doskonały, aby móc przybliżyć się do Boga.

Jednakże pełne przyłgnięcie do Boga przekracza ludzką naturę, przyzwolenie umysłu na prawdę nadprzyrodzoną prze-

⁵² Zob. KKK, 2021, 1998, 2000, 2002.

⁵³ Wiara pozwala nam w sposób uprzedzający doznawać radości w oczekiwaniu na pełne zjednoczenie z Panem. Chociaż niezbędna jest świadoma i dobrowolna odpowiedź człowieka, wiara nie jest owocem samego tylko ludzkiego działania. Może ona zaistnieć, kiedy Bóg wpływa na człowieka przez łaskę: kiedy uprzedza ludzkie działanie, kiedy mu towarzyszy i wspiera je różnymi darami Ducha Świętego. Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Dei verbum*, 5; Deklaracja *Dominus Iesus*, 7.

⁵⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij OP, K. Suszyło OP, M. Starowieyski, W. Giertych OP, Kęty 1999, I, 2.

⁵⁵ *S. th.*, II-II, q. 2, a. 9, co.: „Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum”.

⁵⁶ J. Salij OP, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 69.

⁵⁷ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, wykład III, VII, s. 421.

⁵⁸ Św. Tomasz rozróżnia trzy, ściśle uhierarchizowane akty wiary: *credere Deum*, *credere Deo* oraz *credere in Deum*. Logicznie pierwszym jest „wierzę, że jest Bóg”, postawa ta możliwa jest nawet bez pomocy łaski, ale do Boga nie zbliża. Akt wiary na głębszym poziomie, „wierzę Bogu”, jest aktem ludzkiej wolności, jednak możliwym dopiero dzięki łasce uczynkowej. Najgłębszym aktem wiary, ogarniającym całą osobę wierzącą, jest przeniknięcie miłością do Boga, a więc możliwe jest to tylko w stanie łaski uświęcającej, „wierzę w Boga”. Miłość zaś jest możliwa tylko w wolności. Tak więc wiara jest zarówno owocem łaski, jak dobrej woli. J. Salij OP, *Wiara jako owoc łaski i wolnej woli*, referat przedstawiony podczas konferencji Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki „Nauka – etyka – wiara” w Rogowie, 18-21 października 2007 r., s. 1.

kracza zdolności przyrodzone rozumu, dlatego niezbędne jest nadnaturalne działanie Boga. Niezbędne jest nadprzyrodzone światło, które wzmacniając rozum, udoskonala wolę. Tym nadprzyrodzonym światłem jest łaska wiary, która według Akwinaty jest „sprawnością duchową, mocą której rozpoczyna się w nas życie wieczne, a która czyni nasz umysł przylegającym do tego, co nieoczywiste”⁵⁹. Napisał on również, że „wiarą obejmujemy przede wszystkim to, co

bezpośrednio zwraca nas do życia wiecznego”⁶⁰; „pierwszorzędnym przedmiotem wiary jest to, dzięki czemu człowiek zbliża się do szczęścia wiecznego”⁶¹.

Widzimy, że poznanie Boga, mimo że jest wspomagane Bożą łaską, nie stanowi pełni, którą osiągniemy w życiu wiecznym, będąc zbawieni. Życie doczesne może stanowić zapowiedź przyszłego przebywania z Bogiem, zachęcając nas do wytrwania przy Nim mimo cierpienia i przeciwności losu.

Widzenie Boga najwyższą formą szczęścia nadprzyrodzonego

Naturalne pragnienie człowieka zmierza do osiągnięcia stałości w szczęściu⁶². Aby zachodziło szczęście pełne, powinny zostać spełnione dwa warunki. Stan ten musi być niezmienny oraz wieczny⁶³. Musi ono być dobrem najwyższym⁶⁴. Dopiero po śmierci, gdy zostaniemy zbawieni, będziemy się cieszyli stałym szczęściem, takim samym, jakie ogarnęło nas w chwili, gdy po raz pierwszy ujrzeliśmy Boga w wizji

uszcześliwiającej⁶⁵. Nie ma obawy, że Bóg zmieni swój stosunek do nas, znudzi się nami, odsunie nas od siebie, tak jak to czynią stworzenia na ziemi. Po zjednoczeniu się z Bogiem nigdy nie nadejdzie dzień, gdy Jego Boskie piękno zblednie lub Bóg utraci zdolność uszcześliwiania nas⁶⁶. Wieczność, która jest logicznym następstwem niezmienności⁶⁷, zakłada przekroczenie istoty ontycznej człowieka, wyniesie-

⁵⁹ *S. th.*, II-II, q. 4, a. 1, co.: „Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus”.

⁶⁰ Tamże, q. 1, a. 6, ad 1.

⁶¹ Tamże, q. 2, a. 5, co.: „Dicendum est ergo quod fidei obiectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est”.

⁶² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. II, dz. cyt., s. 136, III, 48.

⁶³ Niezmiennność wyklucza poczucie strachu przed kresem czy wyczerpaniem się przeżywanego stanu. Lęk przed bólem, cierpieniem czy pewnym brakiem już w punkcie wyjścia zostaje przewyciężony.

⁶⁴ Zob. L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 140.

⁶⁵ F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, tłum. W. Turek, Gdańsk 2004, s. 137.

⁶⁶ Tamże, s. 139.

⁶⁷ *S. th.*, I, q. 10, a. 3, co.

nie go. To niewyobrażalny dar, który nie posiada granicy.

Najwyższą formą szczęśliwości dla człowieka jest Bóg⁶⁸, ponieważ tylko On jest w stanie wypełnić ostateczny cel natury rozumnej, wszystkie ludzkie pragnienia (Ps 103, 5). Św. Tomasz oddaje to w następujących słowach: „Kontemplowanie prawdy [...] jest celem całego życia ludzkiego”⁶⁹. Ta ogólna przesłanka zostaje również wyrażona w pierwszych słowach *Komentarza do Sentencji*, gdzie Akwinata stwierdza, że „wszyscy, którzy myślą w sposób prawy, uznają, że cel ludzkiego życia znajduje się w kontemplacji Boga”⁷⁰. Jest to szczęście nadprzyrodzone⁷¹, które przekracza zrozumienie i siły samego człowieka⁷². Niebo będące stanem i miejscem przebywania z Chrystusem (J 14, 3; Flp 1, 23; 1 Tes 4, 17) to doskonała komunია życia i miłości, która jest celem ostatecznym i spełnieniem najgłębszych dążeń człowieka, stanem najwyższego i ostatecznego szczęścia⁷³. Dopiero tam odnajdziemy naszą prawdziwą tożsamość, wtedy ukaże się jacy naprawdę jesteśmy (1 J 3, 2), ponieważ osiągniemy dosko-

nałość poprzez miłosne przebywanie z Bogiem. Na ziemi jeszcze nie jesteśmy w stanie zobaczyć Boga. Z powodu swojej transcendencji może być On widziany takim, jaki jest, dopiero poprzez ukazanie swojej tajemnicy⁷⁴ będącej przedmiotem bezpośredniej kontemplacji ze strony człowieka. „Wizja uszczęśliwiająca”⁷⁵, będąca przedmiotem kontemplacji chwały niebieskiej, do której powołany jest każdy człowiek, jest jednocześnie wieczną radością wynikającą ze zbawienia jako przebywania z Bogiem. Dopuszczenie człowieka do widzenia Boga poprzez kontemplację jest w swojej istocie szczęściem, które czyni nas uczestnikami Boskiej natury i życia wiecznego (J 17, 3).

Człowiek, będąc bytem przygodnym, źródło swojego istnienia odkrywa w stwórczym akcie Boga i w Nim może znaleźć swoje spełnienie. Bóg bowiem, będąc samoistnym istnieniem, musi zawierać w sobie całą pełnię – doskonałość⁷⁶. Żadnej z doskonałości, jakie są w rzeczach, nie może brakować Bogu⁷⁷. W szczęśliwości niebieskiej zawierają się wszystkie dobra ziemskie, uporządko-

⁶⁸ Zob. A. Zuberbier, *Bóg ponad wszelką miarę*, „Studia Theologica Varsaviensia” 10 (1972) nr 1, s. 98.

⁶⁹ *S. th.*, II, q. 180, a. 4.: „Contemplatio divinae veritas [...] est finis totius humanae vitae”.

⁷⁰ *In I Sent., Prol.*, a. 1., cyt za: J. P. Torrell, *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa-Kęty 2005, s. 215-216.

⁷¹ Zob. A. Zuberbier, *Znaczenie wyrażenia „nadprzyrodzony” u św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 8 (1970) nr 2, s. 61-91; tenże, *„Nadprzyrodzone” i „naturalne” według Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 11 (1973) nr 2, s. 75-99.

⁷² KKK 1722.

⁷³ Tamże, 1024.

⁷⁴ Por. A. Comte-Sponville, J. Delumeau, A. Farge, *Najpiękniejsza historia szczęścia*, tłum. E. Burska, Warszawa 2008, s. 73.

⁷⁵ KKK 1028.

⁷⁶ L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 279.

⁷⁷ *S. th.*, I, q. 4, a. 2, ad. 2.

wane i uszlachetnione⁷⁸. Pragnienie doskonałości zostaje wypełnione w Doskonałości pełnej⁷⁹. Jak napisał Akwinata: „Ze szczęśliwości ziemskich, polegających na rozkoszy, bogactwach, władzy, godnościach i sławie, [człowiek] ma: zamiast rozkoszy – radość z siebie i ze wszystkiego innego; zamiast bogactw – całkowitą samowystarczalność, jaką zapewniają bogactwa; zamiast władzy – wszechmoc; zamiast godności – rządy nad wszystkim; zamiast sławy – podziw całego stworzenia”⁸⁰. Widzimy więc, że wieczne przebywanie z Bogiem jest stanem doskonałym, również dzięki nagromadzeniu wszystkich dóbr. Całkowita wzajemna otwartość członków Mistycznego Ciała Chrystusa oraz bezpośrednia bliskość miłości daje pewność, że w drugim człowieku osiągamy Boga, a w Bogu drugiego człowieka⁸¹.

Jak zostało zaznaczone wcześniej, osiągnięcie pełni szczęścia nie polega na akcie woli, ale na kontemplacji Boga⁸², rozumianej jako intelektualna wizja stanowiąca nieutralny stan spełnienia bytu. Sama wola pragnie dobra i do niego dąży, a osiągnąwszy je, raduje się nim. Jednakże sama wola nie jest w stanie uchwycić dobra, ponieważ jest to rolą intelektu.

Gdy będziemy zbawieni, widzenie istoty Boga będzie wypełnieniem wszystkich naszych pragnień, ponieważ

zachwyty i pełnia miłości przenikająca człowieka ogarnie całą jego istotę. Dzięki czystej i niezmaconej wizji Boskiej istoty zobaczymy Go we wszystkich Jego godnych podziwu atrybutach. Wówczas ujrzemy oblicze najwspanialszej i pełnej majestatu tajemnicy Najświętszej Trójcy – najgłębszej, najbardziej wzniosłej i najtrudniejszej do pojęcia spośród wszystkich tajemnic, jakie Bóg kiedykolwiek objawił człowiekowi. Będziemy mogli przekonać się, w jaki sposób współistnieją trzy realnie istniejące Osoby, jednocześnie stanowiąc niepodzielną istotę. Ujrzemy twarz w twarz wielkiego, wiecznego Boga takim, jakim jest, w nieskończonej wieczności Jego trwania⁸³.

Widzenie Stwórcy oznacza, że intelekt, będący najwyższą substancją duszy, zostanie podniesiony „blaskiem chwały” (*lumen gloriae*) do oglądania Bożej istoty poprzez niczym nieograniczone poznanie Jego Boskiej światłości. W tym widzeniu dusza ogląda Boga bezpośrednio poznaniem intelektualnym, a nie za pośrednictwem jakiegoś obrazu czy wyobrażenia⁸⁴. Teologowie definiują „blask chwały” jako nadprzyrodzoną moc umysłową napełniającą duszę, dzięki której może ona oglądać Boga, czego nigdy by nie mogła uczynić samodzielnie za pomocą swych naturalnych zdolności⁸⁵. W widzeniu, które nastąpi w niebie, Bo-

⁷⁸ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 407.

⁷⁹ *S. th.*, I, q. 26, a. 4, co.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1985, s. 255.

⁸² T. Stępień, *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, art. cyt., s. 66-67.

⁸³ F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, dz. cyt., s. 30.

⁸⁴ Tamże, s. 11.

⁸⁵ Tamże, s. 95.

ga nie będzie się poznawało poprzez formy poznawcze innych rzeczy („tak jak w zwierciadle”), lecz będzie to widzenie bezpośrednie („twarzą w twarz”)⁸⁶.

Jednakże trzeba podkreślić, że to nie tylko ów ogląd, który ma na celu poznanie Boga i uzyskanie wiedzy o Nim, powoduje radość człowieka. Intelpekt ludzki nie zadowala się samą wiedzą, nawet tą najdoskonalszą z możliwych. Człowiek pragnie również miłować Boga i radować się Jego poznawaniem. Świadomość zjednoczenia i widzenie osób Boskich będzie osiągnięciem celu ostatecznego. Człowiek poznający Boga nie będzie pragnął poznawać nic innego, ponieważ w Bogu odnajdzie on pełnię.

W wiecznym widzeniu istoty Stwórcy nie będzie żadnego następstwa, lecz wszystko będzie postrzegano się równocześnie i jednym aktem. Owa perspektywa będzie realizowała się więc przez uczestnictwo w wieczności. Ta bezpośrednia wizja sprawiająca, że Bóg będzie wszystkim we wszystkim, wypełni całkowicie człowieka⁸⁷. Oglądanie Boga niesie za sobą moc przemiany, tzn. moc przekazywania duszy atrybutów, jakich nie posiadała wcześniej albo posiadała je jedynie potencjalnie. Tak więc dusza oglądająca Boga takim, jakim jest, zostaje przemieniona. Oglądając Boga, du-

sza stanie się uczestnikiem Boskiej natury i zanurzy się na wieczność w Boskiej jasności⁸⁸.

Skoro przedmiotem widzenia jest Bóg, który jest wieczny, intelekt stworzony staje się uczestnikiem życia wiecznego⁸⁹. Z tego wynika, że ci, którzy osiągnęli ostateczną szczęśliwość przez widzenie Boga, nigdy jej nie utracą⁹⁰. Substancja obdarzona intelektem nie może stracić zdolności widzenia Boga ani przez utratę istnienia, ponieważ jest wieczna, ani przez brak światła dzięki któremu ogląda Boga, ponieważ to światło jest przyjmowane w sposób niezniszczalny, zgodnie z naturą zarówno przyjmującego, jak i dającego. Nie może też brakować jej woli cieszenia się tym widzeniem, przez które pojmuje, iż to widzenie jest jej ostateczną szczęśliwością; podobnie nie może chcieć być nieszczęśliwą. Nie przestanie też widzieć z powodu usunięcia przedmiotu, gdyż przedmiot ten, którym jest Bóg, nigdy się nie zmienia ani nie oddala od nas. Jest więc niemożliwe, by owo uszczęśliwiające widzenie Boga kiedykolwiek się skończyło⁹¹.

Widzenie Boga także nigdy nie może się wyczerpać. Nie jest możliwy stan, który będzie stanowił kres poznania Boga, czy odczucie zmęczenia nieustanną kontemplacją Stwórcy⁹².

⁸⁶ *S. th.*, Suppl., q. 92, a. 1, ad. 15.

⁸⁷ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 255.

⁸⁸ F. R. Boudreaux SJ, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*, dz. cyt., s. 24.

⁸⁹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. II, dz. cyt., s. 170, III, 61.

⁹⁰ Tamże, s. 171, III, 62.

⁹¹ Tamże, s. 173, III, 62.

⁹² Utrata radości czy apatia pojawiają się wtedy, gdy rzecz, która wywoływała ów stan, sprawia zmianę, niszcząc czy osłabiając jego moc. Dlatego też władze zmysłowe, które w działaniu ulegają zmęczeniu pod wpływem zmiany w organach cielesnych, doznają znużenia po pewnym czasie korzystania z rzeczy, którą przedtem odczuwały jako przyjemną. Tymczasem substancja Boża nie niszczy

Podążając za myślą Akwinaty, możemy stwierdzić, że tylko Byt niezmienny i wieczny może być wypełnieniem wszystkich naszych pragnień. Ten, który nas stworzył w sposób najbardziej pełny, może nas doprowadzić do szczęścia doskonałego. Stan, w którym nie będziemy już cierpieć ani doznawać bólu czy lęku, dostępny będzie dopiero po śmierci. Nieprzemijające przebywanie w niebie oraz kontemplacja nieustającej Miłości oraz Prawdy będzie urzeczywistnieniem naszego bytu. Życie wieczne będzie wizją uszczęśliwiającą, czyli

poznaniem oraz miłowaniem Boga w Jego istocie, czemu będzie towarzyszyła niczym niezmacona radość. Dusza, jednocząc się ze Stwórcą w cudowny i intymny sposób, stanie się częścią Boskiej natury, nie tracąc przy tym osobowej świadomości i istoty⁹³. Nasza wola będzie zjednoczona z wolą Boga⁹⁴, przez to żadne zaniedbanie ani żaden błąd nie będzie już możliwy. Świadomość możliwości niezakłóconego miłowania Stwórcy oraz radość z tego wynikająca będzie nieutralnym stanem miłosnej szczęśliwości.

* * *

Traktat o celu ostatecznym człowieka, czyli o szczęściu jest podstawą moralnej nauki św. Tomasza, ponieważ poucza nas o zgodności ludzkiego postępowania z jego rozumną naturą, a tym samym ukazuje nam, że celem ostatecznym jest szczęście. To kontemplacyjny akt rozumu spekulatywnego stanowi ostatecznie o doskonałości i o szczęściu człowieka, kiedy jego przedmiotem jest wieczny i niezmienny Bóg⁹⁵.

Zastanawiając się, czy św. Tomasz był eudajmonistą, możemy dać pozytywną odpowiedź, ponieważ jego ujęcie teologii moralnej nie rozpoczyna się traktatem o prawie, dekalogu, których trzeba

przestrzegać, ale ukazuje nam drogę, która prowadzi do ostatecznego spełnienia człowieka. *Traktat o celu ostatecznym człowieka, czyli o szczęściu* staje się pewnego rodzaju zachętą oraz wyznacznikiem życia moralnego. Bez zrozumienia pełnego kontekstu rozważań św. Tomasza o szczęściu, można popełnić błąd oceny eudajmonistów jako „praktycznych egoistów”⁹⁶. Można też postawić zarzut, że św. Tomasz w sposób niewystarczający odnosił się do przeciwności życiowych. Prawda jest jednak taka, że św. Tomasz szczęście jako pełnię rozumiał nie tylko jako pojęcie techniczne, ale jako pełnię życia z Bogiem. Zatem bez

intelektu, lecz w najwyższym stopniu go udoskonała. W widzeniu jej nie ma też żadnej czynności, którą by się wykonywało przez organ cielesny. Nie jest więc możliwe, by to widzenie znużyło kogoś, kto wcześniej czerpał z niej radość. Por. tamże.

⁹³ Łaska Boga nie zniszczy ludzkiej natury, ale ją udoskonali.

⁹⁴ *S. th.*, II-II, q. 26, a. 13, co.

⁹⁵ M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 158; *S. th.*, I-II, q. 3, a. 5, ad. 2.

⁹⁶ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 14.

komplementarności dwóch płaszczyzn (doczesnej i wiecznej) podniesione zarzuty wydają się być ważne. Przy uwzględnieniu jednak wymiaru nadprzyrodzonego w refleksji św. Tomasza, również przeciwności losu zyskują do-

pełnienie w przywołanej kontemplacji Boga.

I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły (Ap 21, 4).

Thomas Aquinas's Eudaimonistic Ethics

Keywords: Thomas Aquinas, happiness, faith, God, salvation

Treatise on the last end is the foundation of the moral teachings of St Thomas Aquinas, because it teaches us about the compatibility of human conduct with his rational nature, and thus shows us that the ultimate goal is happiness. According to St Thomas Aquinas, happiness may be considered in two ways: the natural (while being on Earth) and the supernatural, after death, when we are able to see God “face to face”. Aquinas believed we can achieve happiness in this life, although it won't be complete or final. As the trouble and suffering prevent us from perceiving gladness, no one can be perfectly happy, so long as something remains for him to desire and seek. Even though, Aquinas gives us some hints how one may be fortunate. First of all,

the most important is an intellect, which helps us distinguish the goal. Having found the purpose, one can, with the power of the mind, choose what actions to take to achieve it. Achieving happiness, requires a range of intellectual and moral virtues that enable us to understand the nature of happiness and motivate us to seek it in a reliable and consistent way. Notwithstanding, the most significant for the St. Thomas Aquinas is God, who is the perfect assemblage of all good things, hence, perfect happiness where nothing is left to be desired. God is the essence of happiness. As for Aquinas, God is the most momentous, the faith is essential element in way of the happiness.