

# Antoni Karaś

---

## Wpływ woli na moralne działanie człowieka według św. Anzelmą z Canterbury

---

Studia Redemptorystowskie nr 12, 131-144

---

2014

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## WPLYW WOLI NA MORALNE DZIAŁANIE CZŁOWIEKA WEDŁUG ŚW. ANZELMA Z CANTERBURY

- Słowa kluczowe:** Św. Anselm, moralne działanie, akt moralny, teologia moralna, wola, wolność
- Keywords:** St. Anselm, moral acting, moral act, moral theology, will, freedom
- Schlüsselwörter:** St. Anselm, Moral Wirkung, Moral Akt, Moralthologie, Wille, Freiheit

Z racji istnienia zaledwie kilku fragmentarycznych opracowań, oryginalności, która wyraża się w ścisłym powiązaniu zagadnień moralnych, teologicznych, filozoficznych i antropologicznych, oraz braku całościowego i szczegółowego ujęcia, myśl moralna św. Anzelma<sup>1</sup> budzi wciąż żywe zainteresowanie. Niniejszy artykuł poświęcony jest myśli moralnej średniowiecznego biskupa Canterbury, a ściślej dotyczy wąskiego wycinka z zakresu teologii moralnej fundamentalnej i antropologii, jakim jest wpływ woli ludzkiej na moralne działanie. Obszerność analiz dotyczących woli, która przejawia się w takich aspektach, jak istota, pochodzenie, rodzaje, podział, nie jest jedynym powodem spojrzenia na tę władzę pod kątem jej wpływu na moralne działanie. Inny powód takiego spojrzenia wynika nie tylko ze znaczenia tego zagadnienia dla teologii moralnej fundamentalnej, ale również z obecności problematyki moralnej w pismach Anzelma, która zadziwia przemyślaną i zwartą strukturą. Ten średniowieczny myśliciel, który uchodzi raczej za filozofa i teologa, wyróżnia się nie tylko głębią i przenikliwością spojrzenia na kwestie dotyczące postępowania człowieka, grzechu i zła, ale

---

<sup>1</sup> Krótkiego opracowania myśli moralnej św. Anzelma dokonali: R. Allers, *Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke*, Wien 1936, s. 102–121; G. Sadler, *Freedom, Inclinations of the Will, and Virtue in Anselm's Moral Theory*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, t. 81 (2007) [wyd. 2008], s. 91–108; G. Sadler, *What Kind of Moral Theory Does St. Anselm Hold*, <http://felicianethics.files.wordpress.com/2012/04/what-kind-of-moral-theory-does-anselm-hold.pdf> (dostęp: 23 maja 2014); M. Brown, *Augustine and Anselm on the Essence of Moral Responsibility*, „The Saint Anselm Journal” 4.2. (wiosna 2007), s. 1–10; A. Karaś, *Św. Anzelma z Canterbury ontologiczno-teologiczny system moralności*, „Studia Redemptorystowskie” 11 (2013), s. 69–81.

również jasnością i trafnością ich wyjaśniania za pomocą szeroko rozbudowanej koncepcji woli. Ta jego koncepcja pozwala widzieć nie tylko samego człowieka jako istotę rozumną i wolną, ale również jego moralne działanie i moralną odpowiedzialność za swoje czyny przed sobą samym, drugim człowiekiem oraz Bogiem.

Takie ujęcie aktu moralnego odbiega od tomistycznego i współczesnego sposobu przedstawiania go, w których eksponuje się wzajemny, ścisły i nierozwalny związek pomiędzy rozumem i wolą<sup>2</sup>. Słowa „wola” w tytule w żadnym wypadku nie należy jednak łączyć z jakąkolwiek degradacją rozumu lub jego nieobecnością w moralnym działaniu w myśli św. Anzelm. Wręcz przeciwnie, rozum w jego koncepcji aktu moralnego stanowi równie ważny fundament co wola<sup>3</sup>. Również rozumowi w kontekście moralności należałoby poświęcić podobny artykuł, chociażby z tego względu, że Anzelm, mówiąc o woli człowieka, ma na myśli zawsze istotę rozumną. Ponadto prawość woli, jak twierdzi, wynika z zachowania tego, co rozum uznał (osądził) za prawdę. Widać więc wyraźnie, że związek pomiędzy rozumem i wolą, pomiędzy poznaniem prawdy i działaniem sprawiedliwym, w którym wola zachowuje prawość ze względu na nią samą, jest nierozwalny. Akt (czyn) moralnie dobry opiera się na fundamencie prawości rozumu i woli, czyli na poznaniu i działaniu. Akt moralnie zły zachodzi wówczas, gdy rozum nie ujmuje prawdy lub wola nie dąży do dobra ujętego rozumem i do zachowania prawości ze względu na samą prawdę<sup>4</sup>. Owa oczywi-

<sup>2</sup> Tomistycznego, a zarazem współczesnego ujęcia aktu moralnego dokonuje np. Mieczysław Krąpiec, por. A. Karaś, *Struktura aktu moralnego w ujęciu Mieczysława Krąpca*, „Studia Philosophiae Christianae” 47 (2011), nr 2, s. 157–173.

<sup>3</sup> Por. S. Bafia, *Ratio w strukturze duszy ludzkiej według „CDH” św. Anzelm z Canterbury*, w: *Owoce trwania*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2004, s. 19–28; por. tenże, *Antropologia w Cur Deus Homo św. Anzelm z Canterbury*, w: *Saint Anselm. Bishop and Thinker. Papers Read at a Conference Held in the Catholic University of Lublin on 24–26 September 1996*, red. R. Majeran, E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 274; por. A. Karaś, *Św. Anzelm z Canterbury ontologiczno-teologiczny system moralności*, dz. cyt., s. 70–71.

<sup>4</sup> Św. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. A. Stefańczyk, Kęty 2011, IX–XIII, s. 83n. W kontekście roli rozumu i woli w akcie moralnym warto nadmienić, że św. Anzelm twórczo wykorzystał w swojej myśli filozoficzno-teologicznej wiele idei św. Augustyna. Do tego dziedzictwa biskupa Hippony należą m.in. idea Bożej sprawiedliwości i prawości, które są odbite w stworzeniu, określenie prawdy jako prawości ujmowanej tylko przez umysł oraz sprawiedliwości jako prawego porządku rzeczy czynionego przez wolę. Zarówno prawdę, jak i sprawiedliwość Anzelm łączy z prawością (*rectitudo*): „Truth and justice, then, are species of rectitude. When perceived, it is called truth; when willed, it is called justice”; T. Gwozdz, *Anselm’s Theory of Freedom*, „The Saint Anselm Journal” 7.1 (jesień 2009), s. 64. W dalszej części artykułu używane będą następujące skróty dzieł św. Anzelm: DLA (*De libertate arbitrii – O wolności woli*); DCD (*De casu diaboli – O upadku diabła*); DC (*De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*); CDH (*Cur Deus homo*); DV (*De veritate*). W przypisach za skrótem danego dzieła podany został rozdział oraz strony polskiego i łacińskiego wydania. W artykule korzystam z następujących wydań: 1) polskie: św. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. A. Stefańczyk, Kęty 2011; tenże, *O wcieleniu. Wybór pism*, tłum. A. Roslan, Poznań 2006; 2) łacińskie:

stość nierozzerwalnego związku rozumu z wolą z pewnością leży również u podstaw tego, że sam Anzelm i jego komentatorzy określają wolę jako „rozumną wolę”<sup>5</sup>. Widać zatem, że wyekspozowanie w tytule udziału woli w moralnym działaniu w żaden sposób nie sugeruje degradacji rozumu, lecz wynika przede wszystkim ze specyfiki jej rozumienia oraz z faktycznej i obszernej analizy tej władzy w wielu pismach Świętego. Nie przez przypadek bowiem uchodzi on za pierwszego z chrześcijańskich filozofów, który dokonał gruntownej analizy woli i wolności człowieka<sup>6</sup>. Taki tytuł zatem bliższy jest całokształtowi jego dzieła i używanej przez niego terminologii.

W celu realizacji niniejszego tematu, czyli wskazania wpływu woli na moralne działanie, w pierwszej kolejności przedstawiona zostanie krótka charakterystyka tej władzy w ujęciu św. Anzelma. W drugiej części artykułu znajdują się wnioski wskazujące na udział woli w moralnym działaniu człowieka.

## 1. Wola ludzka jako narzędzie i używanie

Przystępując do analizy woli w myśli św. Anzelma, należy poczynić na wstępie trzy niezbędne uwagi. Po pierwsze, w jego pismach, zwłaszcza w *De libertate arbitrii*, spotyka się bardzo często dwa terminy: *voluntas* (wola) i *libertas* (wolność). Zasadniczo nie stwarzają one problemów z poprawnym przełożeniem ich na język polski. Problem z właściwym tłumaczeniem, a zarazem z rozumieniem myśli Anzelma, pojawia się dopiero wtedy, gdy używa on takich wyrażen, jak *liberum arbitrium* lub *libertas arbitrii*. Zasadniczo chodzi tu o „wolność woli”, a niekiedy o „wolny wybór” lub o „wolność wyboru”, ponieważ łaciński termin *arbitrium* (wyrok sędziowski, wolne zdanie, sąd), należy łączyć z procesem myślowym prowadzącym do ujęcia dobra w celu dążenia do niego oraz posiadania i miłowania go. Anzelmiańskie *arbitrium* zatem łączy w sobie akt myślenia intuicyjnego lub dyskursywnego, czyli działanie rozumu, oraz dyspozycję etyczną. Współdziałanie elementu rozumnego z pożądanym skutkuje aktem wyboru-sądu<sup>7</sup>.

---

*De Concordia praesentiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, w: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, t. 1, red. F. Schmitt, Stuttgart–Bad Constanz 1968, s. 245–288. *De Concordia* nie zostało jeszcze przetłumaczone na język polski, dostępne jest natomiast w języku angielskim: *The Harmony of the Foreknowledge, the Predestination, and the Grace of God with Free Choice*, w: *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, tłum. J. Hopkins, H. Richardson, Minneapolis 2000, s. 531–574.

<sup>5</sup> Por. DLA, I wraz z przyp. nr 1, s. 114–115; por. M. Brown, *Augustine and Anselm on the Essence...*, dz. cyt., s. 1.

<sup>6</sup> Por. K. Rogers, *Anselm on Free Will and the (Possibly Fortunate) Fall*, „The Saint Anselm Journal” 5.2. (wiosna 2008), s. 1. Autorka powołuje się tu na swoją pracę: *Anselm on Freedom*, Oxford 2008.

<sup>7</sup> Por. DLA, I wraz z przyp. nr 1, s. 114.

Po drugie, ilekroć pojawia się termin „wola”, należy ją rozumieć jako władzę ściśle współdziałającą z rozumem. Wola człowieka ma to do siebie, że jest wolą istoty rozumnej, a więc człowiek wyróżnia się rozumnością pożądaną i działania<sup>8</sup>.

Po trzecie, Anzelm, używając terminów „wola” i „wolność”, w znacznej mierze jest spadkobiercą św. Augustyna, który jako pierwszy odróżnił je od siebie i wyjaśnił znaczenie tych pojęć<sup>9</sup>. Jeżeli chodzi o wolę, nie zauważa się u Anzelmą jakiejś radykalnej zmiany w stosunku do dziedzictwa św. Augustyna; ogólnie przyjmuje on poglądy na tę władzę biskupa Hippony. W przypadku wolności jednak wyraźnie odrzuca augustyńskie (również pelagiańskie) rozumienie tego terminu.

Po tych wstępnych uwagach można zatem przejść do charakteryzowania ludzkiej woli w myśli św. Anzelmą. Jego poglądy na nią dojrzewały i krystalizowały się wraz z upływem czasu<sup>10</sup>. Widoczne to jest zasadniczo w dwóch książkach. W dziele *De libertate arbitrii* (*O wolności woli*) Anzelm wyróżnia dwa znaczenia terminu „wola”<sup>11</sup>, natomiast w późniejszym *De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* (*O zgodności wiedzy uprzedniej, przeznaczenia i łaski Bożej z wolną wolą*) pisze już o potrójnym jego znaczeniu<sup>12</sup>. Wskazując już nie tyle na krystalizację poglądów, ile na istotne treści odnoszące się do wolności i woli, należy również wymienić jeszcze trzecie dzieło Anzelmą z tego zakresu, mianowicie *De casu diaboli* (*O upadku diabła*)<sup>13</sup>.

W *De libertate arbitrii* Anzelm wyróżnia w człowieku dwie wole: „wolę habitualną” i „wolę aktualną”<sup>14</sup>. Wola habitualna jest władzą duszy. Człowiek zawsze

<sup>8</sup> Por. DLA, XIII, s. 159; por. CDH II, 1, s. 138–139.

<sup>9</sup> Dla biskupa Hippony wolność jest jakością woli, która umożliwia człowiekowi czynienie tego, co powinien czynić według woli Boga. Pierwotna wolność dana człowiekowi wraz ze stworzeniem była wolnością do zwygnięcia dobra. Grzech pierworodny sprawił, że wola utraciła tę skłonność. Obecnie jest ona swoistym „przeciąganiem liny” pomiędzy tym, czego ona potrzebuje, a czego w rzeczywistości chce. Upadek sprawił, że człowiek utracił swoją pierwotną wolność i stał się bezsilny w wybieraniu dobra oraz odwrócił się od czynienia tego, co prawe (sprawiedliwe). Na skutek grzechu pierworodnego wolność jest przeżywana jako zdolność grzeszenia lub niegrzeszenia, a wola, będąc radykalnie odwrócona od swego pierwotnego przeznaczenia, znalazła się w potrzebie łaski. Łaska Boża była konieczna, by odbudować to, co zostało stracone, i uczynić człowieka na nowo zdolnym do wybierania dobra. Zdaniem Augustyna, konieczność łaski nie niszczy wolnej woli, lecz ją zmienia ze złej woli w dobrą. Por. T. Gwozdz, *Anselm's Theory of Freedom*, dz. cyt., s. 63; Augustyn, *De Libero arbitrio*, III, 18, 52.

<sup>10</sup> G. Sadler, *Freedom, Inclinations of the Will, and Virtue in Anselm's Moral Theory*, dz. cyt., s. 96–98.

<sup>11</sup> DLA, VII, S. 143.

<sup>12</sup> Por. DC, III, 11, s. 279n.

<sup>13</sup> Zwłaszcza rozdziały XIII i XIV.

<sup>14</sup> Dla przejrzystości używam w artykule własnych określeń na wyrażenie rodzajów woli w ujęciu św. Anzelmą. „Wolę jako narzędzie chcenia” (*instrumentum volendi*) określam wolą habitualną, natomiast „wolę jako używanie tego narzędzia”, zwaną również „wolą-dziełem tego narzędzia” (*usus eiusdem instrumenti*) określam wolą aktualną. Chociaż w opracowaniach myśli Anzelmą dotyczących tego zagadnienia nie spotyka się takich zamienników, gdyż autorzy literatury przedmiotu pozostają wierni różnieniu biskupa Canterbury, jednak czynią one wszelkie komentarze bardziej przejrzystymi

ją ma, również wtedy, gdy niczego nie chce, albo gdy śpi, a więc jest nieświadomy. Za jej pomocą kieruje on swoje chcenie na różne rzeczy, takie lub inne. Wola habitualna porusza również wszystkie organy ciała człowieka (np. ręce, nogi, język, wzrok, rozum itd.) oraz przedmioty zewnętrzne (np. długopis, siekierę itd.). Dzięki niej możliwe są wszystkie chciane przez człowieka poruszenia i dążenia woli aktualnej, czyli poruszenia dobrowolne i świadome. Wola habitualna porusza się sama dzięki posiadanym przez nią skłonnościom<sup>15</sup>, o których będzie mowa w kolejnym punkcie. Ten rodzaj woli ma każda osoba ludzka przez fakt bycia człowiekiem, czyli istotą wolną i rozumną.

Drugim rodzajem woli jest wola aktualna, zwana przez św. Anzelma: „wola jako używanie narzędzia chcenia”, czyli „wola jako używanie woli habitualnej”. Człowiek ma wolę aktualną nie zawsze – tylko wtedy, gdy świadomie czegoś chce i do czegoś się skłania. W tym wypadku aktualne chcenie jest używaniem woli habitualnej i na odwrót: używanie woli habitualnej jest aktualnym chceniem, które zachodzi wówczas, gdy człowiek myśli o tej rzeczy, której chce. Wola aktualna występuje w człowieku zawsze wtedy, gdy zachodzi świadome i konkretne chcenie, np. gdy ktoś mówi: „teraz chcę pisać”, „teraz chcę czytać” itd. Wola aktualna, w przeciwieństwie do habitualnej, nie występuje podczas snu<sup>16</sup>.

Wyróżniając w człowieku wolę habitualną i aktualną, których źródłem jest Bóg<sup>17</sup>, Anzlem twierdzi, że siła woli leży w tej pierwszej, czyli w woli habitualnej, ponieważ ma ona nieodłączną i niemożliwą do pokonania żadną inną mocą siłę, której człowiek używa w chceniu. Ta wola w żadnych okolicznościach nie porzuca tego, czego bardzo chce. Gdy otrzyma to, czego chce bardziej, natychmiast odstępkuje od tego, czego chce mniej. Natomiast wola aktualna dokonuje swojego dzieła, gdy czegoś chce. Jest ona mniej lub bardziej silna<sup>18</sup>. Dzięki woli

---

oraz wydają się w krótkich słowach oddawać istotę jego rozróżnień. Wyrażenia „wola habitualna” i „wola aktualna” nawiązują do znanych określeń z dziedziny sumienia, czyli do sumienia habitualnego (synergeza) i sumienia aktualnego (osąd). Pierwsze z nich jest trwałym i niezmiennym uzdolnieniem człowieka, natomiast drugie odnosi się do aktualnego osądu sumienia, czyli do funkcji sądenia konkretnego czynu w kategorii dobry/zły. Należy jednak dodać, że chodzi tu o jedno i to samo sumienie. To nazewnictwo wydaje się dobrze korespondować z Anzelmowymi rodzajami woli i ich znaczeniem. W jego pismach chodzi również o jedną i tę samą wolę, będącą habitualnym, trwałym narzędziem chcenia, otrzymanym od Boga z racji bycia człowiekiem, które daje mu możliwość dążenia do dobra, oraz aktualnym (konkretnym) używaniem woli habitualnej, świadomie kierującym się ku dobru.

<sup>15</sup> Por. DC, III, 11, s. 279n. T. Gwozdz określa wolę w ujęciu Anzelma jako samoporuszające narzędzie (*self-moving instrument*), por. tenże, *Anselm's Theory of Freedom*, dz. cyt., s. 71.

<sup>16</sup> Por. DC, III, 11, s. 279n.

<sup>17</sup> „Unde dici potest instrumentum se ipsum movens. Dico voluntatem instrumentum omnes voluntarios motus facere; sed si diligenter consideramus, ille verius dicitur facere omne quod facit natura, aut voluntas, qui facit naturam instrumentum volendi cum affectionibus suis, sine quibus idem instrumentum nihil facit”; DC III, 11, s. 284.

<sup>18</sup> Por. DLA VII, s. 143n.

aktualnej człowiek w danej chwili zmierza do osiągnięcia konkretnego dobra dla siebie, które służy aktualizacji własnego bytu.

## 2. Skłonności woli habitualnej

W napisanym pod koniec życia dziele *De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* Anzelm pisze już o potrójnym znaczeniu słowa „wola”. Pierwszym znaczeniem jest „wola habitualna” (*instrumentum volendi*), drugim „skłonność woli habitualnej” (*affectio instrumenti*), a trzecim „wola aktualna” (*usus eiusdem instrumenti*)<sup>19</sup>. Ponieważ wola habitualna i wola aktualna zostały już scharakteryzowane, możemy przejść do omówienia skłonności woli habitualnej. Ten rodzaj woli Anzelm opisał dopiero w *De Concordia*. „Wola jako skłonność” pojawia się już w XIII i XIV rozdziale dzieła *De casu diaboli*, lecz w nieco innej formie. Anzelm pisze tam jeszcze nie o skłonnościach woli, lecz o dwóch jej rodzajach: woli szczęścia (*voluntas beatitudinis*) i woli sprawiedliwości (*voluntas iustitiae*), zwanej też wolą prawości. W *De Concordia* nazywa te rodzaje skłonnościami woli. Określając wolę jako „skłonność woli habitualnej”, Anzelm używa zamiennie łacińskich terminów: *affectio* (wpływ, oddziaływanie, poruszenie, usposobienie, skłonność, wzruszenie, uczucie) lub *aptitudo* (stosowność, właściwość, zdolność, uzdolnienie, dążność). Stworzona przez Boga habitualna wola ludzka (podobnie jest też z wolą anioła) ma dwie skłonności, zwane też naturalnymi zdolnościami<sup>20</sup>: skłonność do szczęścia i skłonność do sprawiedliwości (prawości). Dzięki tym skłonnościom, a zwłaszcza skłonności do zachowania prawości, wola dąży nie do jakiegoś subiektywnego, pozornego i ludzkiego szczęścia (dobra), ale do szczęścia ściśle rozpoznanego, zweryfikowanego i wskazanego przez rozum, który potwierdza zarazem obiektywną jego wartość i boskie pochodzenie. Wola prawości stanowi taką rozumową ocenę (*arbitrium*) dobra pod kątem jego prawdziwości, obiektywności i realności. Nie wystarczy zatem, by człowiek tylko dążył do szczęścia (pomyślności, pożytku, dobra), lecz to dążenie musi jednocześnie być dążeniem do prawdziwego dobra i w sposób sprawiedliwy, tj. prawy, ze względu na dwie nierozzerwalne skłonności woli istoty rozumnej, w które Bóg wyposażył wolę człowieka. Zatem prawdziwe szczęście (dobro) może być wskazane przez rozum oraz osiągnięte przez wolę prawości. Gdyby człowiek nie miał skłonności woli do prawości, czyli jej naturalnej funkcji

<sup>19</sup> Por. DC, III, 11, s. 279n.

<sup>20</sup> Przez pojęcie *aptitudo* Anzelm definiuje *potestas* jako „zdolność czynienia” (*aptitudo ad faciendum*). Rozróżnia *aptitudo faciendi* (zdolność czynienia) i *aptitudo in faciundo* (umiejętność czy sprawność w robieniu czegoś, np. *aptitudo in scribendo* – sprawność w pisaniu); por. DLA VII, s. 154–155 wraz z przyp. 21.

współdziałania z rozumem w rozpoznawaniu prawdziwego dobra i dążeniu do niego w sposób prawy, wówczas każdy cel mógłby on nazywać szczęściem, ponieważ wola nie byłaby zobowiązana do współdziałania z rozumem. Nie odczuwałby on braku sprawiedliwości i nie pragnąłby jej. Zatem nie można by mówić o moralnym porządku, gdyby ludzka wola miała jedynie skłonność do szczęścia<sup>21</sup>.

Ten podwójny charakter woli habitualnej wyrażony w jej skłonnościach do szczęścia i prawości pozwala Anzelmowi wskazać na istotny i charakterystyczny rys, jakim jest nierozzerwalność tychże. Skłonność woli do sprawiedliwości pozwala zachować skłonności woli do szczęścia niezbędny umiar, czyli ogranicza dążenie woli do tego, co jest prawdziwym dobrem i szczęściem i do czego powinna ona dążyć<sup>22</sup>. Inaczej mówiąc, nierozzerwalność tych skłonności polega na dążeniu do szczęścia przy jednoczesnym zachowaniu prawości. Grzech natomiast jest wynikiem aktualnego dążenia woli do szczęścia z pominięciem sprawiedliwości. Niemal cały traktat *De casu diaboli* Anzelm poświęcił wyjaśnianiu tej kwestii. Nierozzerwalny charakter skłonności woli do szczęścia i do prawości leży u podstawy sprawiedliwości, czyli działania moralnie dobrego. Gdyby wola ludzka nie otrzymała skłonności do zachowania prawości, wówczas dążenie człowieka do szczęścia za pomocą woli nie miałoby moralnego charakteru, gdyż każdy rodzaj szczęścia byłby moralnie dobry. Skoro jednak wola człowieka, mając dwie skłonności, w swoim dążeniu do szczęścia porzuci prawość, wówczas działanie staje się niesprawiedliwe, tzn. moralnie złe, dlatego że człowiek powinien zachować prawość, w którą Bóg wyposażył jego wolę.

Wymienione dwie skłonności woli różnią się także między sobą. Różnica ta polega m.in. na tym, że skłonność woli do szczęścia-korzyści (*ad volendum commodum*), w którą wola ludzka została „wyposażona” przez Boga, nie została zachwiana nawet po grzechu pierworodnym. Zachwianiu takiemu, a więc swego rodzaju „destrukcji” w stosunku do pierwotnego stanu, w jakim Bóg ją stworzył, uległa natomiast skłonność woli do zachowania prawości (*ad volendum rectitudinem*). Obie skłonności różnią się od siebie również tym, że wola szczęścia nie zawsze bywa tożsama ze szczęściem prawdziwym na skutek błędnego poznania dobra prawdziwego (dobro pozorne), natomiast skłonność woli do prawości jest tożsama z prawością<sup>23</sup>. Prawość, istotna cecha woli habitualnej,

<sup>21</sup> Por. K. Rogers, *Anselm on Free Will...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>22</sup> Por. DCD XIV, s. 223n; por. DC, III, 11, s. 279n.

<sup>23</sup> „Quae duae voluntates etiam in hoc differunt, quia illa quae est ad volendum commodum, inseparabilis est; illa vero quae est ad volendum rectitudinem, separabilis fuit – ut supra dixi – in principio in angelis et in primis nostris parentibus, et est adhuc in hac vita manentibus. In hoc quoque differunt, quia illa quae est ad volendum commodum, non est hoc quod ipsa vult; illa vero quae est ad volendum rectitudinem, rectitudo est”; DC III: XII, s. 284.



nie jest przyczyną zła. Przyczyną zła jest wola aktualna, dążąca do szczęścia, gdy zgadza się na dążenie do tego, co sprzeciwia się duchowi, czyli prawości<sup>24</sup>.

### 3. Wolność woli

Dla dopełnienia charakterystyki woli ludzkiej w ujęciu św. Anzelma w kontekście moralnego działania człowieka należy jeszcze omówić jej istotną cechę, jaką jest wolność. Bez wolności bowiem wola nie miałaby żadnego znaczenia w moralnym działaniu. Wolność jest istotnym przymiotem woli (*libertas arbitrii*) w jej dążeniu do dobra wskazanego przez rozum. Anzelm poszedł o wiele dalej w analizach samej woli, a powszechnie przyjmowaną definicję wolności pochodzenia augustyńskiego i pelagiańskiego, w myśl której jest ona zdolnością grzeszenia lub niegrzeszenia<sup>25</sup>, zdecydowanie odrzucił, ponieważ oznaczałoby to, że zarówno Bóg, jak i aniołowie są zdolni do grzeszenia, co byłoby bluźnierstwem. Jego zdaniem, wolność woli u istot rozumnych jest czymś bardziej fundamentalnym niż tylko zdolność wyboru pomiędzy możliwością grzeszenia lub niegrzeszenia. Anzelm poszukuje takiego określenia wolności woli, które obejmuje nie tylko wolę człowieka i anioła, ale również Boga, dlatego przekonuje swojego rozmówcę, że prawdziwie wolna nie jest osoba, która ma zdolność grzeszenia lub niegrzeszenia, lecz ta, która jest niezdolna do grzeszenia. W oparciu o takie założenie stwierdza, że wolność jest zdolnością woli do zachowania prawości z powodu samej prawości<sup>26</sup>. Zachowanie prawości czyni wolę prawdziwie wolną. Anzelm poświęca prawości (*rectitudo*) szczególną uwagę w *De Veritate*, gdzie występuje ona w ontologicznym powiązaniu z prawdą i sprawiedliwością. Z racji posiadania wolności woli człowiek jako podmiot swojego wolnego działania może zachować prawość lub ją porzucić. Skłonność woli do sprawiedliwości (prawości) pozwala jasno uchwycić konsekwencje dla moralnego działania człowieka w przypadku porzucenia jej. Porzucając prawość w działaniu, człowiek popełnia grzech, ponieważ powinien ją zachowywać z tej racji, że otrzymał ją od Boga. Chociaż jego wola traci prawość, to jednak niewola grzechu nie znosi wolności samej woli<sup>27</sup>, ponieważ jest ona zdolnością lub mocą (*potestas*)<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Por. DC III: XII, s. 284–285.

<sup>25</sup> Por. DLA I, s. 115. Wolność jako zdolność grzeszenia i niegrzeszenia nie stanowi istoty fundamentalnej i aktualnej wolności. Owa zdolność wynika z upadku po grzechu pierwotnym lub z osobistego wyboru człowieka, a nie z definicji wolności stworzonej; por. T. Gwozdz, *Anselm's Theory of Freedom*, dz. cyt. s. 66.

<sup>26</sup> Por. DLA, I–III, s. 115n; XIII, s. 157–159; por. DV 12; por. T. Gwozdz, *Anselm's Theory of Freedom*, dz. cyt. s. 65; G. Sadler, *Freedom, Inclinations of the Will, and Virtue in Anselm's Moral Theory*, dz. cyt., s. 93.

<sup>27</sup> Por. DLA, VIII–X, s. 145n.

<sup>28</sup> Por. DLA, III, s. 127.

zachowania prawości z powodu samej prawości. Tej mocy woli człowiek nie traci nigdy, nawet w obliczu różnych zagrożeń, pokus i lęków; co więcej, nawet Bóg nie może odebrać ludzkiej woli jej wolności czy też skłonności, którymi ją wyposażył<sup>29</sup>.

Pomimo wspólnego określenia wolności woli dla Boga i rozumnych stworzeń należy zaznaczyć również różnicę pomiędzy nimi. Wola Boga nie tylko chce tak, jak powinna, lecz jest także wolą niezależną i absolutną oraz ostatecznym wzorcem i źródłem dla wszystkiego, co dobre. Nieograniczone możliwości wyboru zarówno dobra, jak i zła, które posiadał człowiek po grzechu pierworodnym, nie stanowią cechy charakterystycznej dla wolności woli Boga<sup>30</sup>. Ponadto wola i wolność istoty rozumnej, a więc również człowieka, pochodzą od Boga. Bóg, który – jak Go określa św. Anzelm – jest wolnością samą w sobie, stwarza wolę i obdarza nią istoty rozumne: człowieka i anioła. Ten rodzaj wolności woli, którą Bóg obdarza swoje stworzenia, Anzelm nazywa wolnością woli stworzoną i otrzymaną<sup>31</sup>.

## Wnioski

Dokonawszy krótkiej charakterystyki woli w ujęciu św. Anzelm, można teraz podjąć właściwe dla tematu zagadnienie, czyli wskazanie jej wpływu na akt moralny.

Wpływ woli na moralne działanie dostrzega się w jej powinności współdziałania z rozumem. Rozum poznaje prawdę, która stanowi podstawę prawości woli. Wola ludzka jako władza (*potestas*) ma moc zachować tę prawość lub może ją porzucić. Powinność woli do zachowania prawości, która polega na wyborze poznanej przez rozum prawdy, rodzi odpowiedzialność przed

<sup>29</sup> Por. DLA, VIII, s. 145n.

<sup>30</sup> Por. K. Rogers, *Anselm on Free Will...*, dz. cyt., s. 1.

<sup>31</sup> Por. DLA, XIV, s. 161. Anzelm wyprowadza istnienie wszelkich bytów z wolności woli Boga. Zatem istnienie istot rozumnych (aniołów i człowieka), a tym samym ich wolność woli pochodzi od Boga. W ten sposób Anzelm odróżnia wolność woli Boga, będącej „wolnością z siebie”, od wolności stworzonej przez Niego, którą zostały obdarzone istoty rozumne, czyli aniołowie i ludzie. Wolność stworzona i otrzymana dzieli się na tę, która ma prawość, by ją zachować, i na tę, która nie ma prawości. Wolność woli mająca prawość dzieli się na tę, od której prawość może być odłączona, i na tę, od której prawość nie może być odłączona. Ta wolność woli, która utrzymuje prawość w sposób możliwy do odłączenia, była właściwa wszystkim aniołom, zanim dobrzy zostali utwierdzeni, a zli upadli. Tę prawość możliwą do odłączenia mają też wszyscy ludzie przed śmiercią, czyli w życiu ziemskim. Wolność woli natomiast, która posiada prawość w sposób niemożliwy do odłączenia, jest właściwa dobrym aniołom po upadku złych oraz ludziom po ich śmierci. Wolność woli pozbawiona prawości dzieli się na wolność woli pozbawioną prawości z możliwością odzyskania jej oraz z niemożliwością jej odzyskania. Wola pozbawiona prawości z możliwością jej odzyskania jest właściwa tylko dla wszystkich ludzi w doczesnym życiu. Wolność woli pozbawiona prawości z niemożliwością jej odzyskania jest właściwa dla złych aniołów i ludzi: aniołów po upadku, ludzi po zakończeniu tego życia. Niemożliwość odzyskania prawości przez złych aniołów wpływa z ich statusu ontycznego jako istot czysto duchowych. Por. CDH II: XXI; por. DLA, XIV, s. 159n.

sobą samym i Bogiem. Jeżeli poznana prawdę wola porzuci, tym samym porzuca prawość, do której zachowania została zobowiązana przez samego Boga i strukturę duszy człowieka, a wówczas staje się winna, czyli odpowiedzialna za czyn moralnie zły. Wzajemne współdziałanie rozumu i woli jest więc niezbędne w działaniu moralnie dobrym. Ilekroć moralny porządek zostaje naruszony przez rozumny i wolny podmiot działania, tylekroć popełnia on grzech przeciwko sobie, bliźniemu i Bogu. Ten wniosek analizy udziału woli w moralnym działaniu wyraźnie pokazuje, że sam człowiek, podmiot działania, jest przyczyną grzechu, który godzi w porządek ustanowiony przez Boga w nim samym i w otaczającej go rzeczywistości. Żaden jednak grzech ludzki nie jest w stanie zniweczyć Bożego porządku jako takiego. Znaczy to, że człowiek popełniający grzech nie niszczy Boga, lecz jedynie otrzymaną od Niego własną zdolność zachowania prawości i kochania. Każdy grzech, którego źródłem jest wolna wola człowieka, pojawia się na skutek porzucenia prawości przez wolę na etapie poznania lub dążenia do szczęścia. Bóg w żaden sposób nie przyczynia się do poszczególnych działań występnej woli ani też do poruszeń złej. Rozumowanie Anzelmia w pełni usprawiedliwia Boga, natomiast przyczynę grzechu i zła upatruje w złej woli człowieka.

Inną płaszczyzną, na której także dostrzega się wpływ woli na moralne działanie, jest podział woli ludzkiej dokonany przez Anzelmia na wolę habitualną i aktualną. Anzelm odróżnia trwałe uzdolnienie woli ludzkiej do chcenia, którym Bóg obdarzył człowieka, od aktualnego chcenia. Zarówno trwałe uzdolnienie do chcenia, jak i chcenie aktualne nie powinno być bowiem uważane za dwie wole, gdyż są one raczej przejawem dwóch wymiarów jednej woli w człowieku. Św. Anzelm wyróżnił habitualny i aktualny wymiar woli w celu wyjaśnienia przyczyny złych wyborów człowieka, która leży w woli aktualnej. Działanie woli w jej aktualnym wymiarze ukazuje skutki grzechu pierwotnego wówczas, gdy wola aktualna nie pożąda dobra w harmonii z wolą habitualną. Przed upadkiem człowiek nie miał trudności z właściwym posługiwaniem się aktualną wolą, która pożywała w jedność i zgodzie z pożądaniem woli habitualnej, a zwłaszcza w harmonii z jej skłonnością do szczęścia i zachowania prawości. Po grzechu pierwotnym człowiek wciąż posiada wolę habitualną, jednak przestała ona stanowić stałą miarę pożądania dla woli aktualnej. W konsekwencji używa on niekiedy woli aktualnej bez ściślej łączności i jedności z wolą habitualną. Rozbicie zgodności i harmonii pożądania pomiędzy wolą habitualną i aktualną sprawiło, że ta druga w swoim dążeniu do szczęścia nierzadko porzuca skłonność do prawości woli habitualnej otrzymaną od Boga. Człowiek porzucający prawość w działaniu w konsekwencji skrywa niekiedy nieprawość swo-

ich czynów, obarczając winą za moralne zło inne podmioty, które są zdolne do samodzielnego działania.

Odróżnienie trwałego habitualnego narzędzia chcenia od aktualnego używania tego narzędzia wskazuje na to, że wola aktualna może łatwo przysłonić wolę habitualną, będącą jej podstawą. Aktualne czyny człowieka winny być dokonywane w oparciu o skłonności woli habitualnej, czyli skłonność do szczęścia i zachowania prawości. Anzelm, odwołując się do tego rozróżnienia ludzkiej woli, wskazuje na potrzebę kierowania się w aktualnym czynie nie pozornym szczęściem, potrzebą chwili, zmiennymi okolicznościami ani też doraźnym celem. Względy te przysłaniają człowiekowi poznanie i wybór prawdziwego dobra. Czyn ludzki obok dążenia do szczęścia (dobra) oparty jest na powinności zachowania prawości (sprawiedliwości), która polega na dążeniu do prawdziwego dobra wskazanego przez rozum. Wynika to z wewnętrznej struktury ludzkiej woli, zwanej wolą rozumną, którą człowiek otrzymał od Boga. Moralną strukturę ludzkiego czynu tworzą więc zarówno prawdziwe szczęście, jak i potrzeba zachowania prawości w dążeniu do niego.

O istnieniu moralności w ogóle oraz o wpływie woli na akt moralny można mówić jedynie na podstawie wolności woli. Anzelm stwierdza, że wolność woli jest mocą zachowania prawości woli ze względu na samą prawość. To pozwala mu wskazać również w tym wymiarze istnienie moralności w działaniu. Moralność objawia się dzięki wolności, czyli dzięki zobowiązaniu woli do zachowania prawości ze względu na nią samą. Taka definicja wolności ściśle wiąże wolność woli człowieka z prawością, która jest wartością absolutną, ponieważ pochodzi od Boga. Ponadto sama wola otrzymała od Boga moc zachowania prawości. Tej mocy nie pozbawił jej grzech pierworodny ani nie jest w stanie tego dokonać żadna okoliczność, pokusa czy trudności życia. Co więcej, nawet sam Bóg nie może odebrać jej człowiekowi. Wolność woli człowieka ma zatem charakter absolutny nie w takim znaczeniu, że może on sam stanowić o tym, co jest dobre lub złe, lecz w takim, że jest on całkowicie wolny i niczym niezdeteminowany w powinności zachowania prawości w swoim działaniu.

Skutkiem tego, że człowiek nigdy nie utracił wolności, nawet gdy popełnił grzech, czyli że zawsze może zachować lub porzucić prawość (sprawiedliwość), ponosi on odpowiedzialność za swoje czyny. Za czasów Anzelma, jak również współcześnie, nie brakuje opinii, które winę za zło i grzech przypisują Bogu, szatanowi lub innemu człowiekowi. Tymczasem św. Anzelm twierdzi, że niezależnie od jakichkolwiek czynników podmiot czynu (działania) dzięki wolnej woli ma moc wybrać i zachować prawość, przez co zachowuje porządek ustanowiony przez Boga, pomnaża dobro i sam umacnia się w prawości i sprawiedliwości. Natomiast przez porzucenie prawości czyni zło i staje się jego

przyczyną. Tak więc wola poprzez wolność wpływa na moralne działanie człowieka. Nie miałyby ona tego wpływu, gdyby jej dążenie do szczęścia i prawości pozbawione było wolności.

Wola nie uczestniczyłaby w żaden sposób w moralnym działaniu ani nie miała nań wpływu, gdyby także nie otrzymała od Boga dwóch skłonności: do szczęścia i zachowania prawości. Charakteryzują one wolę habitualną. Wyróżnienie w woli skłonności do szczęścia i sprawiedliwości (prawości) prowadzi do rozumienia wpływu woli ludzkiej na moralne działanie. Jako władza pożądkawcza wola zobowiązana jest dążyć do prawdziwego szczęścia i zachowania prawości. Zatem niemoralne jest dążenie woli nie tylko do tego, co nie jest prawdziwym, zobiektywizowanym i zweryfikowanym przez rozum szczęściem, ale również jej dążenie do szczęścia w sposób nieprawy. Ponieważ jednak Bóg wyposażył wolę w skłonność do szczęścia i sprawiedliwości, dlatego obydwie razem konstytuują w sposób nierozzerwalny ludzką wolę. Prawdziwe szczęście i sprawiedliwość określają nie tylko istotę woli ludzkiej, ale również moralność jej pożądania. Oznacza to, że odpowiedzialność moralna woli wynika z powinności dążenia do prawdziwego szczęścia i zachowania prawości.

Wola habitualna zawiera skłonności do szczęścia i sprawiedliwości, które pochodzą od Boga. Naruszona przez grzech pierworodny i osobiste grzechy pierwotna jedność i zgodność między skłonnościami woli habitualnej nie pozbawia człowieka najgłębszych pragnień, by być szczęśliwym i sprawiedliwym według zamysłu Boga. Nie podejmując tu zagadnień związanych z łaską i odkupieniem, warto dodać, że Bóg nieustannie i na różne sposoby daje człowiekowi możliwość dążenia do szczęścia i prawości poprzez nawrócenie się z grzechów, poszukiwanie i wybór prawdziwego szczęścia oraz zachowywanie prawości.

Na podstawie powyższych refleksji, odnoszących się do wpływu woli na moralne działanie, można wskazać jeszcze jeden istotny wniosek, który obejmuje wszystkie dotychczasowe. Wpływ woli na moralne działanie człowieka w myśli św. Anzelmia z Canterbury ma charakter teologiczno-antropologiczny, ponieważ wynika on z jednej strony z porządku ustanowionego przez Boga, a z drugiej z porządku wpisanego w duchową strukturę człowieka (duszy), którego Bóg stworzył na swój obraz i podobieństwo, a zwłaszcza w strukturę woli jako władzy duszy. Moralność ludzkiego działania zatem ma swoje oparcie nie tylko w absolutnym Bożym porządku, ale również w samej ontycznej strukturze człowieka, którą Bóg w nim utwierdził. Zatem moralna struktura człowieka mająca swoje oparcie w ontologii bytu ludzkiego jest niezmienna.

Św. Anzelm jest nie tylko wszechstronnym teologiem i filozofem, ale jawi się również jako doskonały znawca struktury ludzkiego ducha. Stworzony na obraz Boży człowiek jako istota rozumna i wolna jest doskonały. Owej dosko-

nałości nie przesłonił św. Anzelmowi nawet grzech i pojawienie się zła. Wręcz przeciwnie, tym większym dowodem Bożej wszechmocy i zarazem cudem jest fakt, że Bóg w swojej miłości i miłosierdziu pozwala człowiekowi powrócić do porzuconej przezeń prawości woli. Dla Anzelma przyjęcie przez wolę porzuconej prawości jest większym cudem niż przywrócenie zmarłemu utraconego życia, ponieważ wola zawsze będzie odczuwać brak porzuconej prawości, a ciało zostanie wskrzeszone po śmierci do życia w Chrystusie przy zmartwychwstaniu umarłych<sup>32</sup>. Wnikliwe i obszernie analizy woli zmierzają do wyjaśnienia przyczyny grzechu i jego konsekwencji, istnienia zła oraz sposobu odzyskania utraconej świętości. Propozycja św. Anzelma zasługuje więc na uwagę również z tej racji, że udziela także cennych odpowiedzi na egzystencjalne pytania, do których należą: naprawa zła, zawrócenie z drogi grzechu, nawrócenie, łaska Boża dana ludziom w Chrystusie, która nie znosi ludzkiej wolności, lecz ją wspomaga, moralność cnót.

Myśl moralna Anzelma oparta jest na „zdrowej antropologii”, czyli na właściwym rozumieniu człowieka, jego doskonałości i nędzy grzechu, który jest konsekwencją niezdania egzaminu z wolności otrzymanej od Boga. Błędne antropologie przedstawiają również niewłaściwe rozumienie władz duszy (rozumu i woli), ich roli i potrzeby wzajemnego współdziałania. Działanie człowieka jest działaniem moralnym, ponieważ wynika z porządku ustanowionego przez Boga. Jest to działanie wolne i nawet Bóg swoją łaską nie może go przemienić na dobre, jeżeli człowiek nie będzie dążył do prawości. Od tego porządku moralnego żadna istota rozumna nie może się uchylić, ponieważ u jego fundamentów leży stwórcza wola Boga odzwierciedlona w duchowej strukturze człowieka i na trwałe w nią wpisana.

<sup>32</sup> Por. DLA, X, s. 151.

## Summary

### The influence of the will in man's moral acting according to St. Anselm of Canterbury

This article explores the influence of the will on moral acting of human being according to St. Anselm of Canterbury. Human will's influence on moral acting can be seen in the structure of the human soul, which consists in precisely cooperating of will and reason and in God's order mirrored in the structure of human being created by Him. Human will depends on reason, which is expressed in such expressions like *liberum arbitrium* (free will) or *libertas arbitrii* (freedom of choices) and desires for good pointed out by reason.

Another dimension of the will's influence on moral acting is mirrored in the inclinations of the will for happiness and justice. Human will ought to keep the rectitude (justice) in its desire for happiness (good), because God endowed human will with its inclination to keep justice, which means to cooperation with reason in seeking the true good.

Human will's influence on moral acting can be noticed in freedom. Human will is free because it possesses the power of autonomous choice, namely the ability of choose between the alternatives. Human being would not be morally responsible, if God had not given the man the freedom of the will.

The influence of the will on man's moral acting allows to see the most important feature of the morality. Human being's morality has the theological-anthropological character, because God's moral order is mirrored in the structure of human soul.

**Antoni Karaś CSsR** – ur. 1970 w Zakliczynie, święcenia kapłańskie przyjął w 1997 roku. W roku 2001 uzyskał licencjat z teologii pastoralnej na PAT w Krakowie, w 2008 roku doktorat z teologii moralnej na Wydziale Teologicznym UWM w Olsztynie. Od 2008 roku wykładowca teologii moralnej fundamentalnej w WSD Redemptorystów w Tuchowie. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Polsce. Zainteresowania: z pogranicza antropologii filozoficznej i teologii moralnej.