

Małgorzata KOWALEWSKA

AKTUALNOŚĆ TOMASZOWEJ KONCEPCJI MIŁOŚCI I UCZUĆ

Namysł nad miłością i analiza związanych z nią zagadnień pozwoliły św. Tomaszowi stwierdzić: „[...] Tylko [...] tym, którzy kochają, obiecane jest wieczne szczęście. Wszystko, w czym nie ma miłości, jest niedostateczne”.

Tematyka uczuć i miłości jest bez wątpienia jednym z najważniejszych i najciekawszych zagadnień, które wymagają rozstrzygnięcia, gdy podejmuje się trud zrozumienia tego, co to znaczy być istotą ludzką. Zagadnienie to obejmuje niezwykle szeroką problematykę, albowiem uczucia w swej różnorodności oraz miłość, czy może miłości, uwikłane są we wszystkie przejawy życia ludzkiego.

Myśl św. Tomasza z Akwinu jest doskonałym przykładem takiego ujęcia rzeczywistości, które zachowało swą aktualność i może stanowić, mimo upływu wielu stuleci, podstawę lub inspirację współcześnie formułowanych filozoficznych poglądów na temat świata i człowieka. Świadczą o tym liczne publikacje współczesnych filozofów nawiązujących świadomie do myśli św. Tomasza. Nie wszyscy z nich należą przy tym do kręgu filozofii neotomistycznej, by wspomnieć Edytę Stein lub Hannę Arendt¹.

Tym, co nadaje myśli św. Tomasza z Akwinu wymiar uniwersalistyczny, jest teologiczna perspektywa wyznaczająca sposób widzenia wszystkich podejmowanych zagadnień w świetle ich ostatecznych przyczyn. Dzięki niej rozmyślanie nad człowiekiem wiąże się nierozzerwalnie z rozmyślaniami o Bogu i o świecie noszącym Boże ślady².

Antropologia średniowiecza (podobnie jak antropologia starożytności) jest szczególnie mocno osadzona w ogólnej teorii rzeczywistości, w ramach której człowiek jawił się jako byt szczególny, zajmujący ściśle określone miej-

¹ Por. E. Stein, *Byt skończony a Byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska OCD, Poznań 1995 oraz H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 1996.

² Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Suma teologiczna*, I, q. 75-89, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956; *Suma teologiczna I-II* q. 22-48, t. 10, *Uczucia*, Londyn 1967, tłum. J. Baran, nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”; Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych*, w: tenże, *Wykład pacierza*, tłum. K. Suszyło OP, Poznań 1987, wyd. „W drodze”.

sce w bogatej hierarchii bytów. Uznanie za podstawowe prawo panujące w tej hierarchii prawa ciągłości – od natur najmniej uposażonych aż do najdoskonalszych, z których każda zajmowała proporcjonalne do swej rangi i najwłaściwsze (tak z punktu widzenia całości, jak i owego poszczególnego bytu) miejsce, pozwalało ujmować wszechświat jako całość uporządkowaną przez transcendentny, kierujący światem Rozum, odślaniający się w perspektywie teologii chrześcijańskiej jako istnienie osobowe.

Człowiek określany jako magnum miraculum zajmował w powszechnej hierarchii bytów pozycję szczególną. Ze względu na swą bytową strukturę zespalał w sobie dwa światy, mianowicie świat materialny i duchowy. Pozwalało to widzieć w nim odwzorowanie wszechświata i nazywać „mikrokosmosem”. Zespolecie tych światów można zinterpretować w duchu platońskim, podkreślając nieadekwatność oraz wzajemną wrogość czynników duchowego i materialnego w bycie ludzkim, i rozpatrywać stronę duchową człowieka na podstawie spekulacji o „czystych duchach”, a cielesną naturę analizować jako oddzieloną radykalnie od duszy i wspólną ze zwierzętami. Sięgająca wierzeń orfickich, przesycająca wszystkie nurty gnostyckie, owa dualistyczna antropologia przenika za pośrednictwem myśli Kartezjańskiej do współczesnej umysłowości, zaszczepiając niewiarę w jedność natury ludzkiej i w jedność ludzkiego działania.

Przełom, którego dokonał św. Tomasz, polegał na tym, iż wykazał on, że nawiązująca do arystotelizmu koncepcja człowieka jako jedności psychofizycznej jest znacznie doskonalsza niż dualistyczna antropologia platońska. Zarys Tomaszowej koncepcji uczuć najlepiej więc zacząć od krótkiej (na ile to niezbędne, by wprowadzić do zasadniczego tematu) charakterystyki jego koncepcji natury ludzkiej.

Człowiek jako *positus in medio* łączy w sobie wszystkie dające się ująć już w poznaniu przednaukowym poziomy życia: wegetatywny, sensorywny i racjonalny. Ludzkie istnienie jest istnieniem cielesno-psychiczno-duchowym. Człowiek posiada zdolność działania w sposób osobowo-duchowy. Duch ludzki jest jednakże uwarunkowany strukturą materialną, w której tkwi, którą ożywia i z której tworzy ciało. Dusza człowieka jest z natury związana z materią nie tylko przez swoje niższe uzdolnienia, które dzieli z duszą roślinną i zwierzęcą, ale ze względu na całą jednolitą istotę, w której zakorzenione są obok niższych także zdolności wyższe. Aspekt cielesno-psychiczny i duchowy tworzą jeden byt – człowieka.

Podkreślana przez św. Tomasza jedność natury ludzkiej nie wyklucza, lecz wręcz przeciwnie, domaga się uznania w człowieku różnorodności władz (św. Tomasz wymienia następujące władze: wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchowe i umysłowe), które poznajemy za pośrednictwem właściwych im aktów. Różnorodność władz idzie w parze z różnorodnością poziomów życia, które byt ludzki w sobie jednoczy. Poziom życia wegetatywnego jest domeną

władz rozmnażania, wzrostu i odżywiania. Już na poziomie życia zwierzęcego uwidaczniają się dwa podstawowe dla ludzkiego bytu aspekty, mianowicie porządek poznawczy i pożądawczy. Poznanie obejmuje na tym poziomie obszar doświadczenia zmysłowego, pożądanie zaś właśnie całą sferę uczuciowości. Poziom życia duchowego człowieka przejawia się w porządku poznawczym poprzez akty intelektu (tworzenie pojęć, formułowanie sądów, rozumowanie), w porządku pożądawczym zaś w aktach woli, z których najdokonałym jest miłość.

W obu wymienionych porządkach to, co niższe, jest „bazą” dla tego, co wyższe, a jednocześnie jest przez to, co wyższe, „wynoszone”, „odmaterializowane” i „prześwietlane”. Władze umysłowe, tak intelektualne, jak i pożądawcze, zaopatrzone są w sprawności pomagające osiągnąć cel, którym jest dobro natury ludzkiej. Cnoty pozwalające dojrzeć życiu intelektualnemu to: zdolność poznawania pierwszych zasad myślenia, zdolność pozwalająca z zasad tych wyciągać wnioski oraz zdolność pozwalająca wyciągać z pierwszych zasad wnioski najgłębsze i ostateczne. W porządku pożądawczym zaś rozwojowi osoby sprzyjają: sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, które wraz z roztropnością kierującą całością postępowania ludzkiego zaliczamy do cnót kardynalnych, a także przysługujące rozumowi praktycznemu primum, będące cnotą znajomości pierwszych zasad praktycznego postępowania (por. *Suma teologiczna* I, q. 79, a. 12).

W każdym świadomym działaniu człowieka elementy intelektualne i wolitywne są ze sobą ściśle zespolone. Mimo to władze poznawcze i pożądawcze różnią się realnie między sobą ze względu na swe przedmioty i sposoby ich ujmowania: „Dziedzina pożądawcza i umysłowo-poznawcza są różnymi dziedzinami władz duszy uzależnionymi od różności przedmiotów” (I q. 79, a. 1). W poznaniu ujmujemy też przedmiot w pewnym jego aspekcie, pożądanie zaś dotyczy przedmiotu takiego, jakim jest sam w sobie: „działanie intelektu polega na tym, że pojęcie rzeczy poznanej dokonywa się w poznającym umysłowo, natomiast akt woli dokonywa się przez to, że wola skłania się do samej rzeczy, takiej, jaką jest sama w sobie” (I q. 82 a. 3).

Szeroko rozumiany aspekt pożądawczy obejmuje swym zakresem całą sferę pragnieniowo-dążeń i zasięgiem swym wykracza znacznie poza granice bytów obdarzonych zdolnością poznawania. W szerokim rozumieniu termin „pożądanie” odnosi się do bytów wszelkiego rodzaju. Jest to tak zwane pożądanie naturalne, oznaczające dążenie każdej natury do możliwie najpełniejszego urzeczywistnienia samej siebie, do pełnego rozwinięcia swych możliwości (por. I q. 80 a. 1). W węższym znaczeniu termin „pożądanie” oznacza natomiast władzę istoty obdarzonej zmysłami i świadomością; jest to pożądanie świadome, przejawiające się w aktach tej władzy (por. I q. 80 a. 1). Stosownie do dwóch rodzajów poznania (zmysłowego i umysłowego) istnieją dwa typy (rozumianego w ścisłym sensie, tj. jako pożądanie przejawiające się

w aktach władzy pożądawczej) pożądania: zmysłowe i umysłowe (por. I q. 80 a. 5). Uczucia można więc pojmować dwojako: w ścisłym znaczeniu jako władze zmysłowo-pożądawcze oraz jako uczucia duchowe bez zależności od ciała (por. I q. 82 a. 5).

Pożądanie zmysłowe obejmuje cały kompleks władz uczuciowych, pożądanie umysłowe zaś stanowi wola. Przedmiotem pożądania może być każdy byt ujęty jako dobro, czyli to, do czego jako do swego celu zmierza każda pożądana istota. Dobro, będące wspólnym celem wszelkiego pożądania, różnicuje się w stosunku do podstawowych odmian pożądania (zmysłowego i umysłowego) na dobro szczegółowe i powszechno-ogólne. Cechą pożądania zmysłowego jest jego powiązanie z organami cielesnymi i fakt, iż odnosi się ono zawsze do rzeczy konkretnych i materialnych. Rzeczy te ujmowane są w tego typu pożądaniu jako czasowo i przestrzennie określone, są pożądane „jednorazowo” w konkretnych warunkach i okolicznościach. Akt pożądania umysłowego natomiast jest zdolny oderwać się od tych konkretnych i ściśle określonych warunków, nabierając cech pożądania „absolutnego”, które jest pożądaniem dobra samego w sobie. „Chociaż pożądanie umysłowe odnosi się do istniejących poza duszą rzeczy szczegółowych, to jednak zmierza do tych rzeczy jako ujętych od pewnej strony w sposób powszechny; np. gdy coś bywa pożądane tylko dlatego, że jest dobre. [...] Podobnie przy pomocy pożądania umysłowego możemy zmierzać do dóbr niematerialnych, których zmysł nie przyjmuje do świadomości, jak: do wiedzy, cnót, i do innych, tym podobnych” (I q. 80 a. 2).

Tematyka związana z pożądaniem zmysłowym wprowadza nas w zagadnienia związane z uczuciami i ich rolą w życiu ludzkim. Jak już wspomniano, uczuciowość nie jest niczym innym jak sferą pożądań zmysłowych. Jako taka nie jest wyłączną domeną człowieka: związane z pożądaniem zmysłowym uczucia posiadają bowiem także zwierzęta. Uczucia jako akty pożądania zmysłowego są zespolone z należącymi do ich istoty fizjologicznymi przemianami organizmu. Źródłem uczuć może być ciało (a konkretnie przyjemne lub nieprzyjemne doznania mające początek w przemianach organicznych, które stają się następnie uświadomione) lub wyobrażenia zmysłowe i wrażenia poznawcze, których wyrazem stają się reakcje organizmu. Sfera uczuciowości dzieli się na dwa „obszary”, na uczuciowość dwojakiego rodzaju: pożądlivość (jest to pożądanie odnoszące się wprost do swego przedmiotu) i gniewliwość (ten rodzaj pożądania zmierza do swego przedmiotu „nie wprost”, ponieważ bezpośrednio skierowany jest ku piętrzącym się na drodze przeszkodom, jej przedmiotem jest „dobro trudne”).

Każdy z tych gatunków uczuć ma niejako dwa bieguny wyrażające się ruchem „od” lub „do” przedmiotu. Dzięki temu człowiek skłaniając się ku pewnym rzeczom może unikać innych; może też unikać przeciwności lub im się przeciwstawiać: „Pożądanie zmysłowe ujęte jako rodzaj jest jedną władzą, zwaną uczuciowością, lecz dzieli się na dwie władze będące gatunkami pożą-

dania zmysłowego, a mianowicie na gniewliwość i pożądlivość. [...] w rzeczach naturalnych i ulegających zniszczeniu winna występować nie tylko skłonność do zdobywania tego, co odpowiednie, i do unikania wszystkiego, co szkodliwe, lecz powinny się one również odznaczać zdolnością odporności wobec tego, co zmierza do ich zniszczenia i co im przeciwne, co stanowi przeszkodę w osiągnięciu rzeczy odpowiednich i wyrządza szkodę” (I q. 81 a. 2). W ramach tych gatunków uczuciowości przejawia się różnorodność uczuć, które św. Tomasz klasyfikuje kierując się tymi dwoma kryteriami: podziałem na uczucia gniewliwe i pożałdliwe oraz ich dwubiegunowym ukierunkowaniem („od” lub „do” przedmiotu). Powstaje w ten sposób wykaz ułożonych w pary (składające się z przeciwstawnych sobie) uczuć.

Wymieniane przez św. Tomasza uczucia należące do gatunku pożałdliwych to: miłość – nienawiść, pragnienie – niechęć, przyjemność – przykrość. Do sfery uczuciowości gniewliwej zostały zaliczone następujące uczucia: nadzieja – rozpacz, odwaga – strach oraz gniew, który jest uczuciem nie mającym swego przeciwieństwa.

W życiu uczuciowym człowieka (a także zwierząt) nie istnieją sytuacje, w których przejawiałoby się jedno tylko uczucie, a pozostałe nie uczestniczyłyby w nim w jakimś stopniu; uczucia są ze sobą powiązane i wzajemnie od siebie zależne: „te zaś dwie skłonności nie sprowadzają się do jednej zasady, gdyż niekiedy dusza napęlnia się smutnymi uczuciami, aby wbrew skłonnościom pożałdliwości, a idąc za popędem gniewliwości móc zwalczyć przeciwności. [...] Okazuje się to również z tego, że gniewliwość jest niejako przednią strażą i obrońcą pożałdliwości, gdy podnosi się przeciw temu, co utrudnia zdobycie rzeczy odpowiednich, do których dąży pożałdliwość, oraz przeciw temu, co przynosi szkodę i przed czym pożałdliwość ucieka. I dlatego to wszystkie uczucia gniewliwe wychodzą od uczuć pożałdliwości i na nich się kończą: tak np. gniew rodzi się z zaznanego smutku, a wywierając zemstę przechodzi on w radość” (I q. 81 a. 2).

Sfera uczuciowości pełni ważną rolę w kształtowaniu ludzkiego życia, sama w sobie stanowi bowiem wartość jako przyrodzony objaw ludzkiej natury. Ponadto uczucia są tworzywem dla woli, która kieruje postępowaniem za pośrednictwem swych sprawności, czyli cnót. Uczuciowość poddana jest, wraz ze wszystkimi innymi władzami należącymi do sfery zmysłowej, duchowej władzy rozumu, który jest źródłem wolności czynów ludzkich. Za wszelkie akty uczuciowości jesteśmy, zdaniem św. Tomasza, odpowiedzialni w takim stopniu, w jakim akty te zależne są od rozumu. Nie są zależne od rozumu uczucia najniższego rodzaju, tj. uczucia cielesne, ale już uczucia zmysłowe wiążą się z rozumem i podlegają ocenie moralnej. Człowiek nie posiada kierującego nieomylnie zwierzęcym życiem uczuciowym instynktu, dlatego konieczne jest poddanie uczuciowości prawemu rozumowi, będącemu podstawą moralności. Św. Tomasz mówi, że intelekt włada pożałdliwością i gniewliwością

politycznie i po królewsku (nie zaś despotycznie, w sposób nie znoszący sprzeciwu). Oznacza to, że istnieje możliwość odmowy posłuszeństwa ze strony „poddanych”: „Polityczną natomiast i królewską nazywa się władza wykonywana przez kogoś nad wolnymi, którzy będąc wprawdzie podlegli rządowi przełożonego posiadają jednak coś własnego i z racji tego mogą się sprzeciwić nakazowi rozkazującego. [...] Dlatego to doświadczamy, że gniewliwość i pożądlliwość sprzeciwiają się rozumowi wówczas, gdy odczuwamy zmysłowo lub wyobrażamy sobie coś wzbudzającego rozkosz, na co rozum nie pozwala, lub coś smutnego, co rozum nakazuje. Jednakże stąd, że gniewliwość i pożądlliwość sprzeciwiają się rozumowi pod pewnym względem, nie wynika, by nie miały mu być w ogóle podległe” (I q. 81 a. 3).

To właśnie do sfery uczuć odnoszą się znane wszystkim cnoty kardynalne (uczucia pożądliwe są dziedziną dla cnoty umiarkowania, uczucia zaś gniewliwe – męstwa), dzięki którym możliwe jest wychowywanie uczuć tak, by nie stały się one niszczącymi siłami, nieokiełznanymi popędami panującymi nad człowiekiem, lecz by odpowiednio ukształtowane i opanowane służyły dobru osoby³.

Zanim omówimy zagadnienie tak zwanych uczuć duchowych oraz miłości, chcę podkreślić pewne cechy Tomaszowych poglądów na temat uczuciowości zmysłowej:

1. Wartość ich wynika z faktu, iż nie zostały wyprowadzone z przyjętych apriorycznie założeń na temat natury ludzkiej i do nich dopasowywane, lecz są wynikiem postawy realistycznej, mającej za punkt wyjścia doświadczenie, poddane następnie głębokiej refleksji.

2. Uwzględniają bogactwo i różnorodność uczuć i odpowiadających im aktów oraz doznań.

3. Integrują sferę uczuć z całością osobowego życia człowieka.

4. Nie zawierają pejoratywnej oceny tego aspektu ludzkiej natury, jako dziedziny, którą należy w człowieku niszczyć.

5. Nie przedstawiają stanu tak zwanej apatei, czyli bezuczuciowości, jako właściwego rozwiązania kwestii uczuciowości, lecz widzą w niej ważny (pozytywny) składnik natury ludzkiej stanowiący podstawę rozwoju życia osobowego człowieka.

Tym, co należałoby w dzisiejszych czasach przypominać (mając na względzie dobro każdego człowieka), jest Tomaszowe (także Platońskie i Arystotelesowskie) przekonanie, że uczucia można i trzeba wychowywać tak, by życie uczuciowe osiągnęło stałą zgodność z wymogami rozumu, a tym samym kierowało się dobrem moralnym. Postulat ten nie zawsze jest łatwy do zrealizowania, ponieważ – jak mówi Tomasz – na przeszkodzie stanąć tu może moralna

³ Na temat cnót kardynalnych zob.: *Suma teologiczna*, II-II q. 47-56, 57-80, 123-140, 141-170.

słabość oraz zaburzenie należytego porządku w sferze pożądawczej. Słabość moralna objawia się brakiem wytrwałości i cierpliwości w dążeniu do dobra w ogóle (por. II-II q. 136 a. 1 i 2). Druga przeszkoda polega na wzrastaniu (podsycaniu) gwałtowności pożądań zmysłowych, przez co wymykają się one spod kontroli rozumu (por. I-II, q. 75 a. 4). Praca nad sobą, mimo że trudna, jest jednak i możliwa, i konieczna. (Konieczność takiej pracy wydaje się być oczywista szczególnie dziś, zważywszy na skutki panującego obecnie permissywizmu moralnego, głoszącego niemożność stawiania człowiekowi trudnych do spełnienia wymogów moralnych.)

Uczucia wyższego rzędu różnią się od uczuć niższych niezależnością od przemian fizjologicznych w organach ciała. Jednak z faktu, iż wola jest pożądaniem, wynika, że muszą zachodzić związki między nią a pożądaniem niższym. Z drugiej zaś strony jako pożądanie umysłowe wola związana jest z poznaniem oraz zdolna jest do refleksji, do uświadomienia sobie swoich własnych aktów w takim stopniu, by się do nich zwrócić i na nich zatrzymać. Św. Tomasz podkreśla jednolitość woli, która będąc ściśle związana z uczuciowością, nie zawiera podziału na sferę pożądliwą i gniewliwą ani na szczegółowe władze pożądawcze, które wymienione zostały jako podstawowe uczucia sfery zmysłowej.

Rozwój osoby polega między innymi na przekształcaniu uczuć zmysłowych w afekty duchowe. Jak to już zostało wcześniej powiedziane, wola (w przeciwieństwie do pożądania zmysłowego) zdolna jest do pożądania dóbr ogólnych i niematerialnych i nie musi kierować się ku żadnemu dobru szczegółowemu. Pożądanie woli skierowane jest ku celowi ostatecznemu, którym jest najwyższe dobro. Dobro najwyższe, jako dobro stojące u szczytu wszystkich innych dóbr lub jako dobro, które zapewnia rozwinięcie pełni doskonałości, jest tym, czego pożąda wola: „podobnie jak intelekt z natury swej i z konieczności uznaje pierwsze zasady, tak też i wola, jak to poprzednio powiedziano, dąży do ostatecznego celu” (I q. 82 a. 2). To, że wola pożąda ostatecznego celu, czyni z niej przyczynę sprawczą aktów wszystkich innych władz duszy, wyłączając nie podlegające woli władze spełniające funkcje wegetatywne.

Szerokie znaczenie terminu „miłość” (oznaczającego u św. Tomasza wszelkie upodobanie w dobru poznany oraz wszelką skłonność każdej rzeczy do tego, co jej odpowiada) powoduje, że niepodobna przedstawić Tomaszowej koncepcji miłości w sposób wyczerpujący wszystkie jej aspekty. Możliwe tu jest jedynie pewne przybliżenie myśli św. Tomasza.

Miłość rodzicielska, braterska, erotyczna, przyjaźń, miłość bliźniego i miłość Boga – to podstawowe formy miłości, które różniąc się między sobą, zawierają jednak pewną wspólną treść. Z punktu widzenia teologii miłość jest naczelną cnotą teologiczną oraz istotą Bożej natury. Pierwszym wyrazem miłości Bożej jest istnienie stworzeń (por. I q. 20 a. 1, 2; II q. 25 a. 7).

Św. Tomasz, określając miłość między innymi jako „upodobanie w dobru”, uważa ją za podstawę całego ludzkiego życia dążeńowo-emocjonalnego, źródło ludzkiego życia uczuciowego, a jednocześnie za cel i kres wszelkich dążeń: „Nie ma uczucia, które by nie pochodziło z miłości, a to dlatego, że każde inne uczucie albo jest dążeniem do czegoś, albo spoczynkiem w czymś” (I-II q. 27 a. 4). Ponieważ wola jest ze swej istoty nakierowana ku dobru, to właśnie pragnienie dobra – miłość okazuje się być jej pierwszym aktem i podstawą wszelkiej aktywności, tak w sferze uczuć niższych, jak i wyższych. Leżąc u podstaw wszelkich ludzkich decyzji, miłość nadaje życiu właściwy kierunek: im doskonalsza miłość dominuje w człowieku, tym pełniejsza i doskonalsza staje się jego osobowość; im niższa zaś i prymitywniejsza jego miłość, tym bardziej zdeintegrowana osoba.

Podstawowym wymiarem miłości jest tak zwana miłość naturalna (przyrodzona), która ogarnia swym zasięgiem wszelkie byty stworzone i jest podstawą każdego dążenia do celu zgodnego z naturą owych bytów. Przykładem tej miłości jest między innymi ciążenie ciała ku środkowi ziemi (por. I-II q. 26 a. 1). Miłość nadprzyrodzona zaś jest wspierana przez łaskę Bożą, której działanie rodzi gotowość przyjęcia istnienia boskiego. Łaska, tożsama w Bogu z Jego miłością i istnieniem, w stworzeniu jest tym, co może ono przyjąć jako „udzielone podobieństwo do boskiej natury”, ustanawia więź między Bogiem i stworzeniem. Sprawia, że „w stworzeniu może się dokonać to wszystko, czego Stwórca chce dokonać” (III q. 62 a. 1). Ten wymiar miłości urzeczywistnić się może jedynie w bytach obdarzonych rozumem i wolnością. Kresem miłości jest radość, a jej dziełem jedność (por. I-II q. 26 a. 2).

Podstawowe znaczenia słowa „miłość” to sympatia (lubienie), ukochanie, miłość i przyjaźń. Najbardziej ogólne znaczenie posiada „lubienie”, „ukochanie” zaś „dodaje do lubienia ideę uprzedniego wyboru”, dlatego nie występuje ono w owym wspólnym wszelkim jestestwom dążeniu do celu, lecz jedynie tam, gdzie jest istota obdarzona wolą i rozumem. Umiłowanie przewyższa zaś ukochanie doskonałością, zgodnie z tym, jak bardzo cenny staje się dla nas przedmiot umiłowania (I-II q. 26 a. 3).

Dalsze rozróżnienia dotyczą następujących form miłości: pożądawczej i przyjacielskiej. Pisząc o różnicy między tymi rodzajami miłości św. Tomasz wychodzi od przytoczenia słów Arystotelesa: kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra. Podstawowa różnica między wymienionymi formami miłości polega na tym, że miłość pożądawcza odnosi się do dobra, którego ktoś chce komuś udzielić, miłość przyjaźni zaś odnosi się do osoby, której dobra chcemy (por. I-II q. 26 a. 4). Miłością przyjacielską obdarzamy kogoś ze względu na niego samego, miłością pożądawczą zaś kochamy ze względu na coś innego: w „miłości pożądawczej kochający kocha właściwie samego siebie” (I-II q. 17 a. 3). Dlatego Tomasz nazywa przyjaźń miłością zasadniczą, miłość pożądawczą zaś – miłością względną (tamże).

Przyczyną miłości jest zawsze dobro i tylko ono może poruszyć zarówno niższe władze pożądawcze, jak i wolę. Zła miłość nie jest więc nigdy miłością złą, lecz polega na dążeniu do tego, co nie jest pełnym i prawdziwym dobrem (por. I-II q. 27 a. 1). Miłość jest zatem związana z poznaniem: „nic nie może być przedmiotem pożądania, jeśli nie jest poznane. Miłość wymaga wstępnego poznania kochanego dobra”. W miłości zmysłowej źródłem tego poznania są zmysły, duchowa kontemplacja zaś jest początkiem duchowej miłości (I-II q. 27 a. 2). Chociaż to miłość jest pierwsza wobec wszystkich innych uczuć, to jednak bywa, że pewne uczucia stają się przyczynami odpowiednich rodzajów miłości. Takie funkcje (wzmacniania czy „specyfikowania” miłości) mogą pełnić przyjemność, pragnienie czy nadzieja.

Szczególnie cenne są Tomaszowe rozważania na temat skutków miłości, ukazują one bowiem pełnię jej znaczenia dla życia ludzkiego. Jedność, wzajemna bliskość, zachwyty, gorliwość, wzmocnienie osoby kochającej, przyczynowanie wszelkiego działania osoby kochającej – oto najważniejsze skutki miłości.

Pierwszym z nich jest jedność, o której św. Tomasz pisze, że może być ona rzeczywista (gdy przedmiot kochany jest rzeczywiście obecny w podmiocie kochającym), i jedność uczuciowa, która jest „życiem łączącym” dwa jestestwa. Jest to jedność świata wartości, jedność psychiczno-duchowa, która powstaje jako wynik miłości-przyjaźni. Jedność rzeczywista zaś cechuje miłość zmysłową i pobudza do pragnienia i szukania rzeczywistej obecności przedmiotu ukochanego. Jedność miłości jest doskonalsza od jedności będącej wynikiem poznania; jedność poznawcza jest jednością podobieństwa, jedność zaś miłości łączy jestestwa (por. I-II q. 28 a. 1). Bliskość, określana też jako „wzajemne przenikanie”, jest następnym skutkiem miłości. Uobecnia się ona tak w miłości pożądawczej, jak i w miłości-przyjaźni: „Miłość pożądawcza nie zadowala się jakimkolwiek zewnętrznym, powierzchownym osiągnięciem lub radością istoty ukochanej, lecz pragnie osiągnąć ją w sposób doskonały, przenikając niejako do jej wnętrza”. W przyjaźni zaś wzajemna bliskość przejawia się wspólnotą przeżyć, wartości, celów i upodobań (por. I-II q. 28 a. 2). Zachwyty, czyli „wyjście z siebie”, sprawiany jest przez miłość, podobnie jak i przez poznanie. Rozmyślając o ukochanej istocie, rozkoszując się nią, kochający wznosi się niejako ponad siebie. Efekt tego „wychodzenia z siebie” powodowała św. Tomaszowi twierdzić, że każda miłość powoduje zachwyty i przez to każda (choć miłość zmysłowa w mniejszym stopniu niż na przykład miłość przyjaźni) stanowi uczestnictwo w miłości Bożej (por. I-II q. 28 a. 3). Natężenie miłości jest przyczyną gorliwości, która związana z miłością narażona bywa na stanie się zawiścią, ale jako efekt przyjaźni czy miłości Boga pomaga zwalczyć to, co sprzeciwia się dobru przyjaciela lub czci i woli Boga (por. I-II q. 28 a. 4). Jeżeli miłość skierowana jest do odpowiedniego dobra, doskonali kochającego; w przeciwnym wypadku niszczy go i osłabia. Bezpośrednie skutki miłości:

rozzewnienie, rozkosz, tęsknota i zapał, przeciwstawiają się – jak pisze św. Tomasz – „zaskorupieniu się w sobie”, które nie pozwala wniknąć do duszy drugiej osoby.

Namysł nad miłością i analiza związanych z nią zagadnień pozwoliły św. Tomaszowi stwierdzić: „Każdy, kto coś czyni, czyni to dla jakiegoś celu, jak to widzieliśmy. Celem zaś dla każdego jest dobro upragnione i umiłowane. Jest więc oczywiste, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to nie było, działa z miłości” (I-II q. 28 a. 6).

Znaczenie miłości w życiu ludzkim nie kończy się na jej funkcji bycia przyczyną wszelkich pozostałych aktów. Jest ona bowiem jedną z trzech rzeczy koniecznych do zbawienia człowieka. Obok tego, w co należy wierzyć, tego, czego należy pragnąć, do zbawienia potrzebne jest też to, co należy czynić. O tym, co należy czynić, mówi prawo: najpierw prawo natury – wszczepione przez Boga światło rozumu; następnie prawo pisane, które ma odwieść człowieka od czynów grzesznych. Tak jak bojaźń czyni ludzi niewolnikami, tak miłość czyni ich dziećmi. Lekcję takiego prawa miłości dał Chrystus: „Ponieważ jednak nie wszyscy mogą być wykształceni, Chrystus dał jakby lekcję skróconą, by była wszystkim dostępna i nikt nie mógł się usprawiedliwić niewiedzą. Lekcją tą jest prawo Boskiej miłości”⁴. Aby czyny ludzkie mogły być uznane za dobre, muszą być zgodne z prawem tej miłości.

Prawo miłości Bożej jest źródłem duchowego życia w człowieku. Pięknie o tym pisze św. Tomasz w cytowanym wyżej *Wykładzie pacierza*. Niech podsumowaniem tego artykułu będzie kilka zdań z tego wykładu: „Leży w naturze miłości, że miłującego przemienia ona w miłowanego. Stąd jeśli kochamy rzeczy mało warte, sami stajemy się mało warci [...] Jeśli nie ma czynów, nie ma i miłości. [...] Sami możemy potwierdzić, jak wielkich i trudnych dzieł może dokonać ten, kto kocha, ze względu na tego, kogo kocha. [...] Trzecim owocem miłości jest to, że stanowi osłonę w przeciwnościach. Temu, kto posiada miłość, nic nie może przynieść szkody, przeciwnie – wszystko obraca się na dobre [...] Wreszcie czwarte dobro, jakie nam daje miłość: prowadzi nas do życia wiecznego. Tylko bowiem tym, którzy kochają, obiecane jest wieczne szczęście. Wszystko, w czym nie ma miłości, jest niedostateczne”⁵.

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych*, w: tenże, *Wykład pacierza*, s. 103.

⁵ Tamże, s. 103-104.