

STUDIA GNESNENSIA XIII.
DZIAŁ TEOLOGICZNY VI.

O. Dr. ANDRZEJ G MUROWSKI O. P.
PROF. TEOL. MORALNEJ W INST. TEOL. OO. DOMINIKANÓW WE LWOWIE.

CNOTY NABYTE I CNOTY WLANE

STUDJUM PORÓWNAWCZE
W MYŚL ZASAD ŚW. TOMASZA Z AKWINU

GNIEZNO 1935

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA W POZNANIU.

Studia Gnesnensia I.

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, PODSTAWY FILOZOFII, Gniezno 1930, 8^o str. 272. Cena 12 zł. Ks. św. Wojciecha, „...Ce n'est pas un simple manuel scolaire mais un exposé approfondi d'une doctrine à la fois solide et nuancée...”

Dans l'ensemble M. Kowalski est un éminent disciple de l'Ecole de Louvain, mais un disciple qui pense par lui-même et apporte à la philosophie néoscholastique des vues personnelles”.

S. F. w Archives de Philosophie IX suppl. bibl. I p. 1 Paris.

Studia Gnesnensia II.

Ks. Dr. Kazimierz Wais, KOSMOLOGJA SZCZEGÓŁOWA. Część I, Gniezno 1931, 8^o str. 392. Cena 12 zł. Ks. św. W.

„Cechuje ją ścisłość metodyczna, szerokie uwzględnienie najnowszych wyników nauk przyrodniczych, umiar w ocenie i daleki od fantastyzmu realizm myślenia filozoficznego”.

Ks. J. Pastuszka w Przeglądzie Katolickim, Rok 70, 124. Warszawa.

Studia Gnesnensia III.

O. Dr. Innocenty Bocheński O. P., DIE LEHRE VOM DING AN SICH BEI STRASZEWSKI (1848-1921), 8^o str. 105.

„Das Material zur vorliegenden Arbeit hat B. sehr umsichtig zusammengetragen, übersichtlich geordnet und gründlich durchdacht”.

Ks. A. Steuer w Theologische Revue 31 (1932). 459. Münster i W.

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski: ZAGADNIENIE PIĘKNA, 8^o str. 97.

„M. K. a le mérite d'avoir traité ce problème avec une telle clarté que, même les profanes, liront son étude avec intérêt et profit”.

Br. Wójcik w Archives de Philosophie X suppl. bibl. 3 p. 76 Paris.

Księg. św. Wojciecha, Poznań, cena 8 zł.

Studia Gnesnensia IV.

Ks. Dr. Kazimierz Wais, KOSMOLOGJA SZCZEGÓŁOWA. Część II. 8^o str. 169. Cena 7 zł. Ks. św. Wojciecha, Poznań.

„Nous avons ici le fruit des longues études philosophiques de l'auteur, qui publia la première partie de sa cosmologie... dès 1907”.

Revue Néoscol. de Phil. 35 (1933) 132 Louvain.

Studia Gnesnensia V. (Dział Teologiczny I).

Ks. Dr. Antoni Słomkowski, PIERWOTNY STAN CZŁOWIEKA WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA. 1933 8^o str. 179. Ks. św. Wojciecha, Poznań. Cena 6 zł.

„Il n'en faut pas plus pour nous donner le droit de recommander ce volume aux spécialistes et de féliciter M. Słomkowski d'une activité qui lui fait le plus grand honneur”.

J. Rivière w Revue des Sciences Religieuses 13 (1933), 300. Strasbourg.

CNOTY NABYTE I CNOTY WLANE

Dr. Jan Demianczyk

TEGOŻ AUTORA:

DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA
w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu (studjum
teologiczne), Gniezno 1934, Studia Gnesnensia VII,
dział teologiczny III. — — — — —

STUDIA GNESNENSIA XIII.
DZIAŁ TEOLOGICZNY VI.

O. Dr. ANDRZEJ G MUROWSKI O. P.
PROF. TEOL. MORALNEJ W INST. TEOL. OO. DOMINIKANÓW WE LWOWIE.

CNOTY NABYTE I CNOTY WLANE

STUDJUM PORÓWNAWCZE
W MYŚL ZASAD ŚW. TOMASZA Z AKWINU

GNIEZNO 1935

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA W POZNANIU.

Nos infrascripti attente perlegimus opus cui titulus „Cnoty nabyte i cnoty wlane — Studjum porównawcze“ a R. P. Lect. fr. Andrea M. Gmurowski, S. Th. Dr. conscriptum, et dignum judicamus quod in lucem edatur.

Leopoli, die 19 januarii 1935.

fr. Hyacinthus Woroniecki O. P.
S. Th. Mag., Censor librorum.

fr. Romualdus Kostecki O. P.
S. Theol. Doct.

L. 56/35

I m p r i m a t u r.

fr. Henricus Jakubiec O. P.
Prior Provincialis Poloniae.

CURIA ARCHIEPPALIS

N-o 1150/35.

Gnesnae, die 3. februarii 1935.

(L. S.) **IMPRIMATUR**

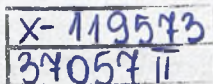
† Antonius Laubitz
Vicarius Generalis

X. Dr. Blericq.

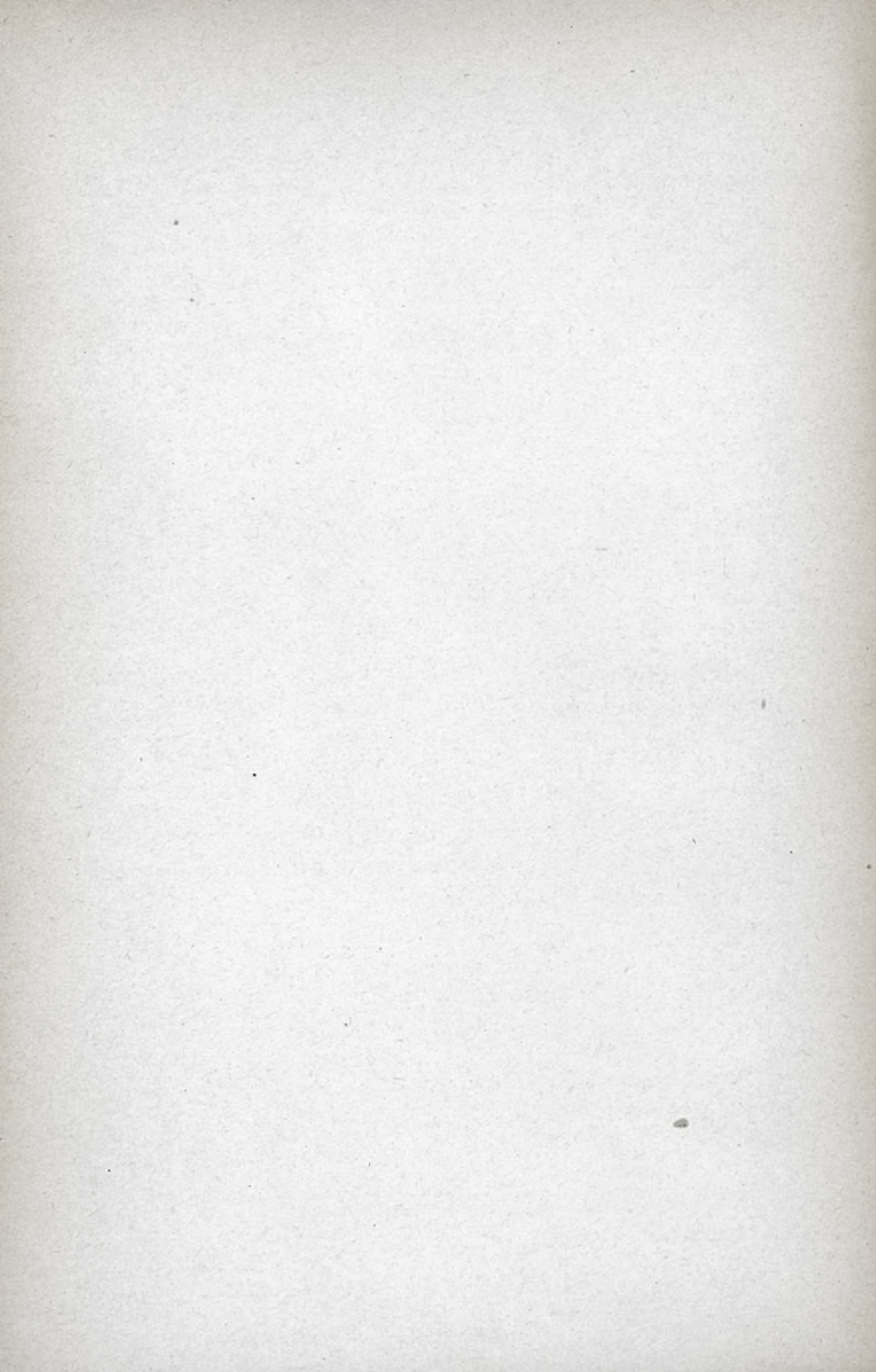
NIHIL OBSTAT

(—) Ks. Dr. Kazimierz Kowalski
Censor librorum

Kosztęm i drukiem Wydawnictwa OO. Dominikanów we Lwowie.



**Moim
Drogim Rodzicom**



PRZEDMOWA.

Przystępujemy do zagadnienia dotąd w podobnem ujęciu nieopracowanego. Wprawdzie znakomici teologowie z św. Tomaszem z Akwinu na czele, podali nam całą zasadniczą naukę o wlanых cnotach moralnych¹⁾, do której trudno byłoby coś dorzucić. Jednakowoż albo pominęli oni zupełnie, albo tylko w zarysie przedstawili wzajemną zależność cnót nabytych i cnót wlanых. Ta ostatnia uwaga w szczególności odnosi się do mistrzowskich dzieł Doktora Anielskiego, w których odnajdziemy wszystkie zasady, mogące nam rozwiązać wspomniany problem, byle tylko zadać sobie trud wyszukania w jego dziełach odpowiednich danych i zestawienia ich w jednolitą systematyczną całość.

Tego właśnie zadania podjęliśmy się w niniejszej pracy. Nie chodzi więc o to, aby „wymyśleć coś nowego“, — bo wynalazek w dziedzinie teologii spekulatywnej zawsze musi budzić nieufność, — pragniemy jedynie promieniami prądawnej nauki teologicznej ze wszech stron oświecić zagadnienie wzajemnego stosunku cnót wlanых i cnót nabytych, a przytem zwrócić uwagę na pewne odchylenia od prawdziwych zasad życia duchowego, jakie zaznaczyły się w tej właśnie dziedzinie, bądźto w teorii teologów, bądźto w praktyce chrześcijan. To niedomaganie czasów obecnych, gdzie chrześcijanie w całej pełni pragną żyć życiem chrześcijańskim, a przytem nieraz zapominają o tem, że nieprzestają być ludźmi, a więc obowiązani do

¹⁾ Z nowszych : Billot, Mazzella, Satolli, Schiffini itd.

uczciwości i doskonałości naturalnej, znalazło już odgłos w literaturze religijnej: ostatnio we formie popularnych konferencji przedstawił je O. Marcin Stanisław Gillet, obecny Generał Zakonu OO. Dominikanów²⁾. Niedomaganie wspomniane stanowi również troskę hierarchji kościelnej w Polsce, skoro J. E. Ks. Arcybiskup Sapieha uważał za konieczne, szczególną nań zwrócić uwagę, a tak doskonale przytem określił je w przemówieniu swem na synodzie Krakowskim. Wspominając wpierw o starozakonnych faryzeuszach, którzy „doszli do swego skończonego upadku nie inną drogą, jak zapomnieniem, lekceważeniem, niewykonywaniem cnót, które zwykle nazywamy naturalnymi dlatego, że sumienie ludzkie, nawet nieoświecone światłem nadprzyrodzonym do ich uszanowania dojść może i zdrowa natura ludzka wzdryga się na widok ich zapoznania i pogardza temi ludźmi“, dostojny mówca podkreśla, że wspomniane cnoty naturalne „tworzą podłoże, fundament życia chrześcijańskiego, i bez nich wszystkie inne cnoty ostać się nie mogą“³⁾. To też obecnie, kiedy z jednej strony pewien ruch areligijny dąży do wszczepienia w ludzkość cnót tylko naturalnych, a z drugiej strony kierunek jakiegoś fałszywego mistycyzmu nieopatrznie pomija udoskonalenie się w dziedzinie przyrodzonej, rzekomo na korzyść życia duchowego, w rzeczywistości jednak z wielką szkodą dla prawdziwego jego rozwoju, to ostatnie „zaniedbanie należy koniecznie naprawić, jest ono bowiem z pewnością jednym z powodów smutnego objawu, tak częstego fałszywej pobożności, zbudowanej bez fundamentu i prowadzącej do obłudnego faryzaizmu“⁴⁾.

Te słowa Księcia-Metropolity Krakowskiego były dla nas pobudką, aby powyższe zagadnienie, niewątpliwie bardzo aktualne, naukowo zbadać. Oby więc rozprawa niniejsza mogła nie tylko dopomóc, zwłaszcza sferom wy-

²⁾ Avant d'être un chrétien et pour l'être, il faut d'abord vivre en honnête homme ; et le plus sur moyen de parfaire en nous l'honnête homme, c'est finalement de vivre en bon chrétien. M. S. Gillet O. P., *L'éducation du caractère*, Paris, str. 3.

³⁾ *Synodus Dioecesis Cracoviensis*, Kraków 1923, str. 23.

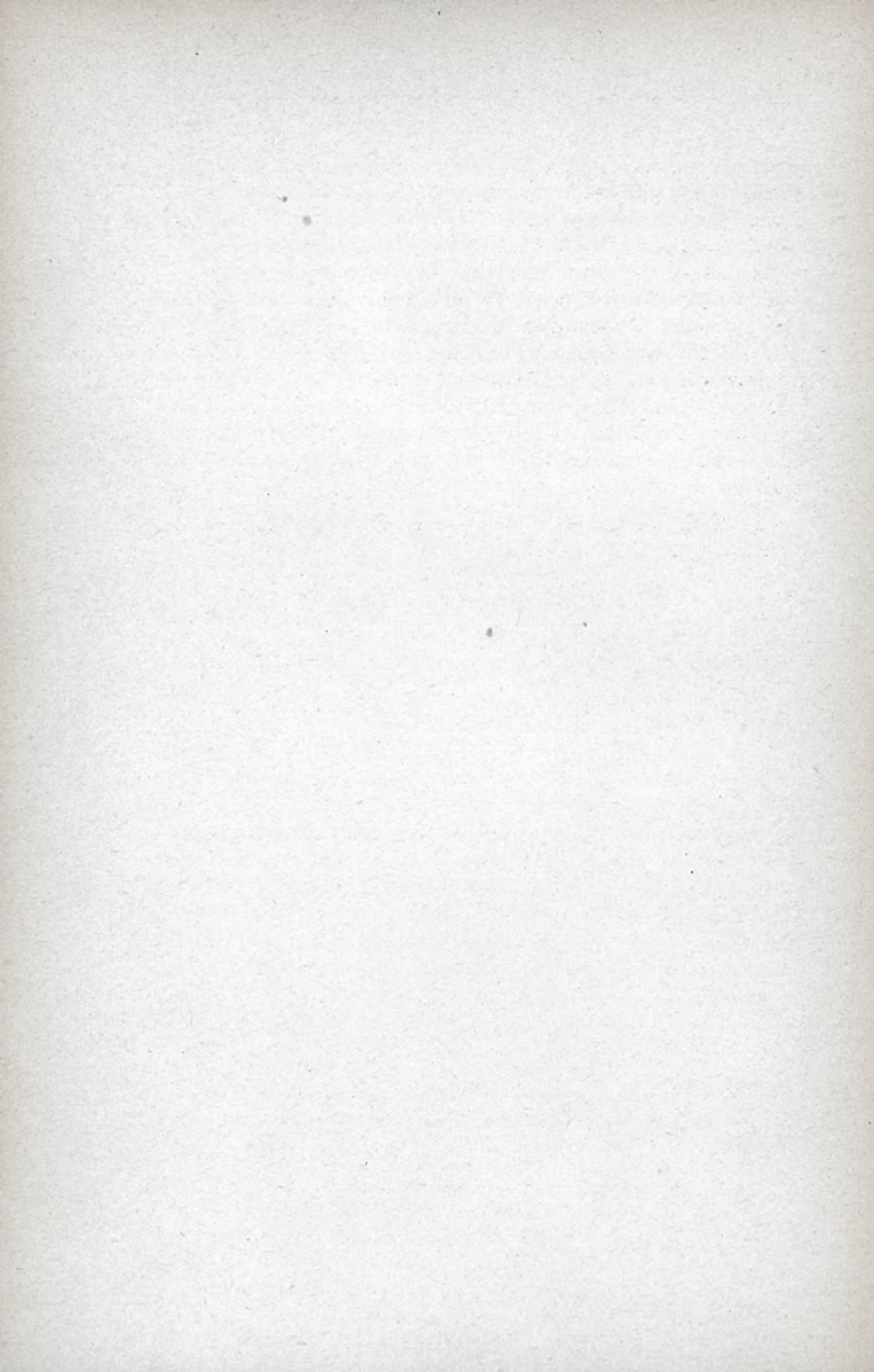
⁴⁾ *Tamże*, str. 27.

kształconym, do zgłębienia niezrównanej nauki Doktora Anielskiego, ale także przyczynić się do urzeczywistnienia owego szczytnego ideału życia chrześcijańskiego, do którego nas powołał Bóg, udzielając nam pełni darów przyrodzonych oraz obfitości łask nadprzyrodzonych.

Zachętę do tej pracy i niejedną cenną wskazówkę zawdzięczamy O. Jackowi Woronieckiemu O. P., któremu niech nam będzie wolno na tem miejscu złożyć podziękowanie; do szczególnej zaś wdzięczności obowiązani jesteśmy wobec Ks. Prof. Dr. Antoniego Borowskiego, Dziekana Wydz. Teol. Uniw. Warszawskiego, który łaskawie zechciał przejrzeć tę pracę przed oddaniem jej do druku.

Pisałem we Lwowie, w uroczystość Wszystkich Świętych Zakonu Dominikańskiego 1934.

O. Andrzej M. Gmurowski O. P.



LITERATURA.

I. ŹRÓDŁA.

Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini et Pii V Pontificis Maximi jussu primum editus... studio A. Fabricii Leodii, Antverpiae 1596.

Billuart (R., O. P.) — *Summa theologica D. Thomae hodiernis academiarum usibus accommodata*, ed. Lequette-Letouzey, Parisiis.

Cajetanus, (Card. Thomas Vio de, O. P.) — *In summam theologicam D. Thomae Aquinatis Commentaria*, ed. Leonina.

Joannes a S. Thoma (O. P.) — *Cursus theologicus*, ed. Vivès, Parisiis. 1883.

Salmanticensis, *Cursus theologicus*, Parisiis-Bruxellis-Genevae 1879.

S. Thomas de Aquino (O. P.) — *Opera omnia*, ed. Vivès.

— *Summa theologica*, ed. Leonina.

— *Quaestiones disputatae*, ed. Mandonnet O. P., Parisiis 1925.

II. OPRACOWANIA.

A. Ogólne.

Aristoteles, *Physicorum libri duodecim*.

Bernard (R., O. P.) — *Le péché*, tome premier, Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, Paris.

Billot (L.) — *De gratia*, Romae.

Borowski (A.) — *O sumieniu*, Studjum teologiczno-moralne, Włocławek 1928.

Boyer (C.) — *De gratia divina*, synopsis scholastica, Romae 1930.

Buyse (R.) — *Etude critique sur l'origine de la pédagogie moderne*, w *Questions actuelles de pédagogie*, Juvisy, str. 151 — 187.

Déploige (S.) — *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris.

Froget (B., O. P.) — *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes*, Paris.

Garrigou-Lagrange (R., O. P.) — *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 2 t., Romae 1921.

— *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 t. S. Maximin 1924.

— *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 2 t. Juvisy 1931.

— *La Providence et la confiance en Dieu*, Paris 1932.

Gasparri (P. Card.) — *Catechismus Catholicus*, Romae 1932.

Gmurowski (A., O. P.) — *Doskonałość chrześcijańska*, Gniezno 1934.

Héris (V., O. P.) — *L'amour naturel de Dieu*, Mélanges thomistes, Le Saulchoir-Kain 1923.

Jaroszewicz (J.) — *De dono perseverantiae finalis*, Kielciis 1932.

Joret (D., O. P.) — *La contemplation mystique*, Lille-Bruges 1924.

Kwiatkowski (W.) — *O czynności własnej*, Ateneum kapłańskie, XXXI (1933), 1-22.

Landgraf (M.) — *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik*, w *Scholastik* 4 (1929), 189 — 220.

Lemonnyer (A., O. P.) — *La théologie du Nouveau Testament*, Paris 1928.

Lépiciér (A.) — *De gratia*, Parisiis 1907.

Lumbreras (P., O. P.) — *La moral de Santo Tomás*, tomo I *Moral general*, tomo II *Moral especial*, Valencia.

Maritain (J.) — *Les degrés du savoir*, Paris 1932.

Masson (Y.—E., O. P.) — *Vie chrétienne et vie spirituelle*, Paris 1929.

Mausbach (J.) — *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg i. B. 1909.

— *Katholische Moraltheologie*, t. I, Münster 1922.

— *Thomas von Äquin als Meister christlicher Sittenlehre*, München 1925.

Merkelbach (B., O. P.) — *Summa theologiae moralis*, t. I., Parisiis 1931.

Meyer (H.) — *Plato und die aristotelische Ethik*, München 1919.

Pesch (C.) — *Praelectiones dogmaticae*, t. VIII, De virtutibus theologicis, Friburgi Brisg. 1900.

Pirotta (A.-M., O. P.) — *Disputatio de potentia obedientiali*, Divus Thomas (Piacenza) XXX (1927) 57-93.

Premm (M.) — *Ästhetischer Semiquietismus*, Theologisch-praktische Quartalschrift 86 (1933), 295-300.

Prümmer (D., O. P.) — *Manuale theologiae moralis*, t. I, Friburgi Brisg. 1923.

Rivière (J.) — *Mérite*, Dictionnaire de Théologie catholique.

Roland-Gosselin (M. D., O. P.) — *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Äquin*, Revue des Sciences phil. et théol. XVIII (1929), 193—222.

Scheeben (M.) — *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg i. B. 1911.

Semenenko (P.) — *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931.

Sertillanges (D., O. P.) — *La philosophie morale de St. Thomas*, Paris 1922.

Sestili (J.) — *De natura Deo subiecta in ordine ad supernaturalia*, Divus Thomas (Piacenza) XXX (1927), 57—93.

Stolz (A.) — *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Äquin*, Studia Anselmiana 1, Rom 1933.

Tanqueray (A.) — *Précis de Théologie ascétique et mystique*, Paris 1924.

Van Roey (E.) — *De virtute caritatis quaestiones selectae*, Mechlinae 1929.

Woroniecki (J., O. P.) — *Katolicka etyka wychowawcza*, Poznań 1925.

— *Paedagogia perennis*, Przegląd Teologiczny V (1924), 143 — 160.

— *St. Thomas et la pédagogie moderne*, Xenia thomistica, t. I. 451-460.

Wundt (M.) — *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 t. Leipzig 1911.

Zychliński (A.) — *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931.

B. Szczegółowe.

Bernard (R., O. P.) — *La vertu*, tome premier, Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1933.

— *La vertu acquise et la vertu infuse*, Vie spirituelle, XLII (1935), (25) — (53).

Billot (L.) — *De virtutibus infusis*, Romae 1921.

Chenu (M.-D., O. P.) — *La surnaturalisation des vertus*, Bulletin thomiste 1932, Notes et communications, str. 93-96.

Festugière (A. J., O. P.) — *Le sage et le saint*, Vie Intellectuelle XXVII (1934), 390-408.

Gillet (M.-S., O. P.) — *L'éducation du caractère*, Paris.

Graf (Th.) — *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, Pars I De subiecto virtutum cardinalium I, Studia Anselmiana 2, Romae 1934.

Janvier (A., O. P.) — *La vertu, exposition de la morale catholique* (Carême 1906), Paris 1918.

Lennerz (H.) — *De virtutibus theologicis*, Romae 1930.

Lindworsky (J.) — *Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung*, Leipzig 1919.

— *Willensschule*, Paderborn 1923.

Lottin (O.) — *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen-Âge*, Revue des Sciences philosophiques et théologiques XVIII (1929), 369 — 407.

Lumbreras (P., O. P.) — *El merito teologico y sus divisiones*, La Ciencia tomista, 1922.

Mausbach (J.) — *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i. B. 1920.

— *Zugend*, Lexikon der Pädagogik, t. 5, Freiburg i. B. 1917.

Neveut (E.) — *Des actes méritoires*, Divus Thomas (Piacenza) XXXIII (1930).

— *Les dispositions à la grâce sanctifiante*, ibd. XXV (1927) 653 — 675.

— *De la facilité de faire des actes surnaturels*, ibd. XXXI (1928) 126 — 131.

— *Le mérite de convenance*, ibd. XXXV (1932) 3 — 29.

— *La pratique de la vertu*, ibd. XXXII (1929) 241 — nn.

Roton (P. de) — *Les habitus, leur caractère spirituel*, Paris 1934.

Salamucha (J.) — *Uwagi na temat kształcenia charakteru*, Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy XXXII (1933) 6 — 28.

Schultes (R., O. P.) — *De caritate ut forma virtutum*, Divus Thomas (Piacenza) XXXI (1928) 5 — 28.

Urmanowicz (V.) — *De formatione virtutum a caritate*, Vilnae 1931.

Van Lieshout (H.) — *La théorie plotinienne de la vertu*, Freiburg i. d. Schweiz 1926.

Vooght (P.) — *Y a-t-il des vertus morales infuses?* Ephemerides theologicae Lovanienses X (1933) 233 — 242.

Żychliński (A.) — *De supernaturali vitalitate gratiae sanctificantis virtutumque infusarum*, Divus Thomas (Freiburg) III (1925) 445 — 452.

WSTĘP.

Doświadczenie życia codziennego wykazuje, że człowiek, zarówno jak w złem, drogą nawyknienia, może nabrać pewnych nałogów, tak też wykonywając czyny dobre dochodzi do sprawności¹⁾ zwanych cnotami, przyczem nieraz dużo wytrwałych potrzeba wysiłków, aby osiągnąć zupełne opanowanie pewnej określonej dziedziny moralnej i zdobyć tę „łatwość w działaniu dobrem“, jaką właśnie jest cnota. Są więc cnoty, które nabywamy własnym wysiłkiem i własną pracą: *virtutes acquisitae*, cnoty nabyte.

Uczy nas jednak św. Tomasz, a za nim cała szkoła tomistyczna i powszechnie wszyscy teologowie, że, oprócz wspomnianych cnot nabytych, istnieją jeszcze cnoty moralne wlane, czyli sprawności dobre, które Bóg w szcudroblowości swej wraz z łaską uświęcającą, cnotami teologicznymi oraz darami Ducha św. „wlewa“ do duszy, aby ją uzdolnić do czynów moralnych o wartości nadprzyrodzonej. Tego rodzaju cnoty, skierowane do przedmiotu i celu nadprzyrodzonego, nie mogą być owocem przyro-

¹⁾ Tem mianem oddajemy łaciński termin „habitus“, w braku lepszego ustalonego już wyrazu, chociaż niewątpliwie „sprawność“ może także oznaczać ową łatwość, która w myśl nauki Arystotelesa raczej jest wynikiem, a nie samą istotą sprawności. Por. A. Borowski, *O sumieniu*, studjum teologiczno-moralne, Włocławek 1928, str. 83.

dzzonego wysiłku ludzkiego, lecz z *istoty swej* muszą pochodzić od Boga, jedyne go sprawcy porządku nadprzyrodzonego²⁾). Coprawda rozum ludzki nie dostrzega żadnej sprzeczności w tem, aby Bóg w dziedzinie wyłącznie przyrodzonej zastąpił niejako wysiłek ludzki i udzielił człowiekowi tych samych łatwości, które zwykle osiąga się dopiero po długiej i często mozolnej pracy nad sobą³⁾; św. Tomasz wyraźnie wspomina o takiej możliwości, ale zaznacza, że tego rodzaju cnoty, w przeciwieństwie do wyżej wyliczonych byłyby tylko „*przypadkowo wlane*”⁴⁾). Cnoty takie w niczem — wyjąwszy pochodzenie swoje — nie różniłyby się od moralnych cnót nabytych⁵⁾) i dlatego nie stanowią, ściśle biorąc, z punktu widzenia teologicznego, żadnej trudności.

Niełatwy jednak problem nasuwają teologowi nadprzyrodzone cnoty moralne, z istoty swej wlane, jeśli chodzi o ustosunkowanie się ich do cnót nabytych. Czy z chwilą otrzymania wraz z łaską uświęcającą cnót wlnych, temsamem znikają jako już niepotrzebne, cnoty moralne nabyte? A jeśli na to pytanie odpowiemy odmownie, w jaki sposób mogą współistnieć cnoty wlane oraz cnoty nabyte, czyli cnoty nadprzyrodzone oraz cnoty przyrodzone w odniesieniu do tego samego przedmiotu; cóż, jeśli pełnia cnót wlnych spotka się z pełnią cnót nabytych; jakie jest wzajemne oddziaływanie tych cnót; którym spośród nich należy dać pierwszeństwo? Oto pytania, które domagają się rozwiązania; odpowiedź zaś nie pozostanie bez doniosłego

²⁾ Virtutes infusae per se.

³⁾ Dios puede infundir al hombre las virtudes asequibles por la repetición de los actos: la causa primera puede obrar por sí sola cuanto obra por el intermedio de las causas segundas; de hecho fueron infundidas a nuestros primeros padres, según la opinión común de los teólogos. P. Lumbresas O. P., *La Moral de Santo Tomás*, t. I., Valencia, p. 124; por. *tamże*, str. 87.

⁴⁾ Virtutes infusae per accidens.

⁵⁾ Oculum caeci nati Deus fecit ad eundem actum, ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit ejusdem speciei: et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. 1-2 q 63 a 4 ad 3.

znaczenia dla samego życia praktycznego, przydzielając cnotom wlanym i cnotom nabytym należne im miejsce.

* *

Kto spogląda wstecz na dzieje wewnętrzne Kościoła bożego oraz pilnie śledzi dążności, nurtujące w dzisiejszym świecie katolickim, nie może nie zauważyć podwójnego niejako kierunku praktycznego, mającego za podłoże odmienne nastawienie ideowe co do zagadnienia przez nas poruszonego⁶⁾. I tak widzimy z jednej strony naturalizm, który w człowieku uznaje tylko czynniki przyrodzone, w zupełności zaś przeczy całemu porządkowi nadprzyrodzonemu. Kierunek ten, pod jakąkolwiek zresztą występowałby nazwą, „ma jako najpoważniejszy swój argument tak zwanych porządných ludzi bez wiary, t. j. ludzi, których sama moralność przyrodzona nie tylko chroni od złego, ale daje pewną dzielność moralną w formie silnego charakteru”⁷⁾. Rzecz oczywista, że i poza nadprzyrodzonym porządkiem łaski spotyka się uczynki posiadające pewną wartość naturalną; jednakowoż tak pojęty system nie zgadza się z nauką katolicką przyjmującą objawienie boże, w którym zawarta jest nauka i o skażeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny i o wyniesieniu jej do porządku nadprzyrodzonego. Duchem spokrewnione jest mniemanie tych, którzy co prawda uznają porządek nadprzyrodzony, ale sądzą, że czynności człowieka same z siebie mają wartość nadprzyrodzoną, zasługującą na żywot wieczny, albo przynajmniej że potrafią samodzielnie zapewnić sobie pomoc łaski nadprzyrodzonej: jest to nie co innego jak herezja Pelagjusza w przeróżnych jej odmianach, znajdującą podziśdzień jeszcze, o ile chodzi o praktykę życia, nieświadomych zwolenników.

Ale nawet w obrębie samego katolicyzmu, czyż nie można spotkać się z kierunkiem, który chcielibyśmy nazwać seminaturalizmem, a który polega na poważnem umniejszeniu czynnika nadprzyrodzonego w życiu chrze-

⁶⁾ Por. J. Woroniecki O. P., *Katolicka etyka wychowawcza*, Poznań 1925, str. 224 nn.

⁷⁾ *Tamże*, str. 225.

ścijańskim? Człowiek — w myśl zapałtrywania szeroko rozpowszechnionego — żyje zwykłym życiem naturalnym, a tylko w niektórych chwilach świat nadprzyrodzony wdiera się w jego życie, w chwilach np. spełniania praktyk religijnych, wykonywania dobroczynności, i wogóle w niektórych tylko wyjątkowo podniosłych okolicznościach życia⁸).

Istnieje z drugiej strony pewna dążność do przeceńniania znaczenia cnót włączonych z zupełnym niemal pominięciem cnót nabytych: w skrajnej formie kierunek ten znalazł przedstawicieli swoich w protestantyzmie⁹) oraz w kwietyzmie, wyraźnie potępionym przez Kościół¹⁰). Lecz w bardzo złagodzonej postaci odnajdujemy tę samą dążność w pewnym fałszywym „supernaturalizmie” praktycznym, który uwzględnia tylko dziedzinę nadprzyrodzoną jako taką, a nie liczy się zupełnie z podbudową całego życia duchowego, głęboko wkorzenioną w naturę ludzką.

Ma się rozumieć, że nigdy niepodobna za dużo przypisywać działaniu Boga w dziele uświęcenia naszego ani też przechwalać daru jego łaski: cały porządek nadprzyrodzony tak dalece przewyższa wszystko, co rozum ludzki wogóle wymyśleć zdolny, że wszelka mowa okaże się bezsilną do wypowiedzenia jego szczytności: *nec laudare sufficit*. Ale też porządek nadprzyrodzony, ubogacenie człowieka przez łaskę uświęcającą, temsamem jeszcze nie spycha całej działalności ludzkiej do rzędu czynnika ujemnego ani też nie sprawia, że „na polu nadprzyrodzonym, w stosunku z Bogiem, jedynym złem jest czynność własna”¹¹). Taki

⁸) R. Garrigou-Lagrange O. P. określa to mianem „surnaturel plaqué”, bo w tem ujmowaniu czynnik nadprzyrodzony jest jakgdyby pokostem zewnętrznym. *Por. De Revelatione*, t. I, Romae 1921, str. 492; J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris 1932, str. 23.

⁹) Por. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów, 1931, str. 60 n.

¹⁰) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1221 — 1288, 1335 nn.

¹¹) P. Semenenko, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 125. Co najmniej jest to terminologia niebezpieczna, jak słusznie uważał J. E. Ks. Arcybiskup Teodorowicz, Przedmowa do

pesymistyczny nastrój wobec wszystkiego co naturalne w człowieku, połączony z przestrogą, że „trzeba czuwać, przewidywać, modlić się, ale brać się do rzeczy samej wtedy tylko, kiedy Bóg nam łaską swoją ją daje”¹²⁾, czemu jest, jeśli nie zaprzeczeniem, u chrześcijanina w stanie łaski uświęcającej, moralnych cnót nabytych, albo co najmniej odmówienie im w życiu duchownym wszelkiego znaczenia. Podobne zapatrywanie, które nieraz wywodzi się z pewnego gorączkowego pragnienia, aby wobec wszystkich, nawet wobec dusz początkujących stosować słuszne skądinąd zasady najszczytniejszej mistyki, nie jest odosobnione¹³⁾; jeśli nie teoretycznie, co najmniej w praktyce, zabija ono w człowieku wszelki rozmach działania oraz wszelką wielkoduszość zamiarów.

Nie należy bowiem zapominać o tem, że kiedy Bóg, jako pierwsza przyczyna wszechrzeczy, wpływa na czynność ludzką, zarówno w dziedzinie przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej, czynność pochodzi całkowicie od Boga i całkowicie od człowieka, choć w odmiennem znaczeniu¹⁴⁾; w każ-

tegoż dzieła, str. XVI nn. Na dowód słuszności podobnego zarzutu możnaby przytoczyć zdanie kwietystów, potępione przez Kościół: „*Activitas naturalis est gratiae inimica impeditque Dei operationes et veram perfectionem*”. Prop. Molinos damn., Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 122. — Toteż uspokaja nas, gdy słyszymy: „O. Semenenko nie wyklucza bynajmniej czynności naturalnej, jako, że tak powiemy, podłoża wszelkiej czynności nadprzyrodzonej, jak to wynika z jego pism. Człowiek bowiem nawet w życiu nadprzyrodzonym posługuje się czynnościami naturalnymi myślenia, czucia, chcenia, jakkolwiek one przez łaskę są podniesione do poziomu nadprzyrodzonego, czyli są uświęcone i przeobstwione”. W. Kwiatkowski, *O czynności własnej*, Ateneum kapłańskie, XXXI (1933), str. 3.

¹²⁾ Semenenko, *tamże*, str. 36.

¹³⁾ Por. M. Premm, *Ässetischer Semiquietismus*, Theologisch-Praktische Quartalschrift, t. 86 (1933), str. 295-300; A. Tanquerey, *Précis de Théologie ascétique et mystique*, Paris 1924, str. 930 nn.

¹⁴⁾ Taka jest wyraźna nauka św. Tomasza: *Isti videntur distinctissime inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque... Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima.*

dym jednakowoż razie czynność, nawet w dziedzinie nadprzyrodzonej, co więcej, nawet na szczytach zjednoczenia mistycznego, w zupełności jest „czynnością własną” człowieka: skoro Bóg udzielając nam swej łaski nie gwałci natury ludzkiej ani odbiera jej nic z tego, co stanowi wyłączną jej własność¹⁵).

Oczywista, że cnót nabytych nie można uważać za wystarczające — św. Tomasz wyraźnie głosi ich niedoskonałość¹⁶) — jednak z tego, że cnoty nabyte są niewystarczające dla życia chrześcijańskiego, wcale jeszcze nie wynika, aby były zbyteczne i niepotrzebne, jak głosi spaczony supernaturalizm. Przyjmując w dodatku pozory obrońcy porządku nadprzyrodzonego wobec zakusów etyki wyłącznie naturalnej, wspomniany kierunek tylko jeszcze zgubniejsze sprowadzi następstwa.

* * *

Jak zwykle w genialnej syntezie św. Tomasza, i tu możemy się spodziewać, że prawdę odnajdziemy nie tyle w środku między dwiema krańcowościami, ile w pewnem szczytnem połączeniu dwóch dążeń rozbieżnych¹⁷). Teologia św. Tomasza tak świetnie ujmuje cały problem stosunku natury do nadnatury, do którego właśnie sprowadza się zagadnienie cnót nabytych i cnót wlanych: Nadprzyrodzony porządek moralny, jaki Bóg zapoczątkował w duszy naszej przez cnoty wlane, występuje w całej swej piękności,

1 q 23 a 5. Tę zasadę, podstawową dla całego systemu, Doktor Anielski, podkreślił przeciw Henrykowi z Gandawy, jak twierdzi Kard. Kajetan. Por. *Cajetanus in hunc loc.*

¹⁵) Das verdienstliche Werk, die Heiligung des inneren Lebens, die apostolische Tätigkeit für Kirche und Menschheit, sie stammen ganz von Gott und ganz vom Menschen, beides aber in verschiedener Weise. Dieser Gedanke... ist ohne Zweifel für das christliche Vollkommenheitsstreben von grösster Bedeutung. J. Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters*, Freiburg 1920, str. 131.

¹⁶) Solae virtutes infusae sunt perfectae et simpliciter dicendae virtutes... aliae vero virtutes, sc. acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter. 1-2 q 65 a 2.

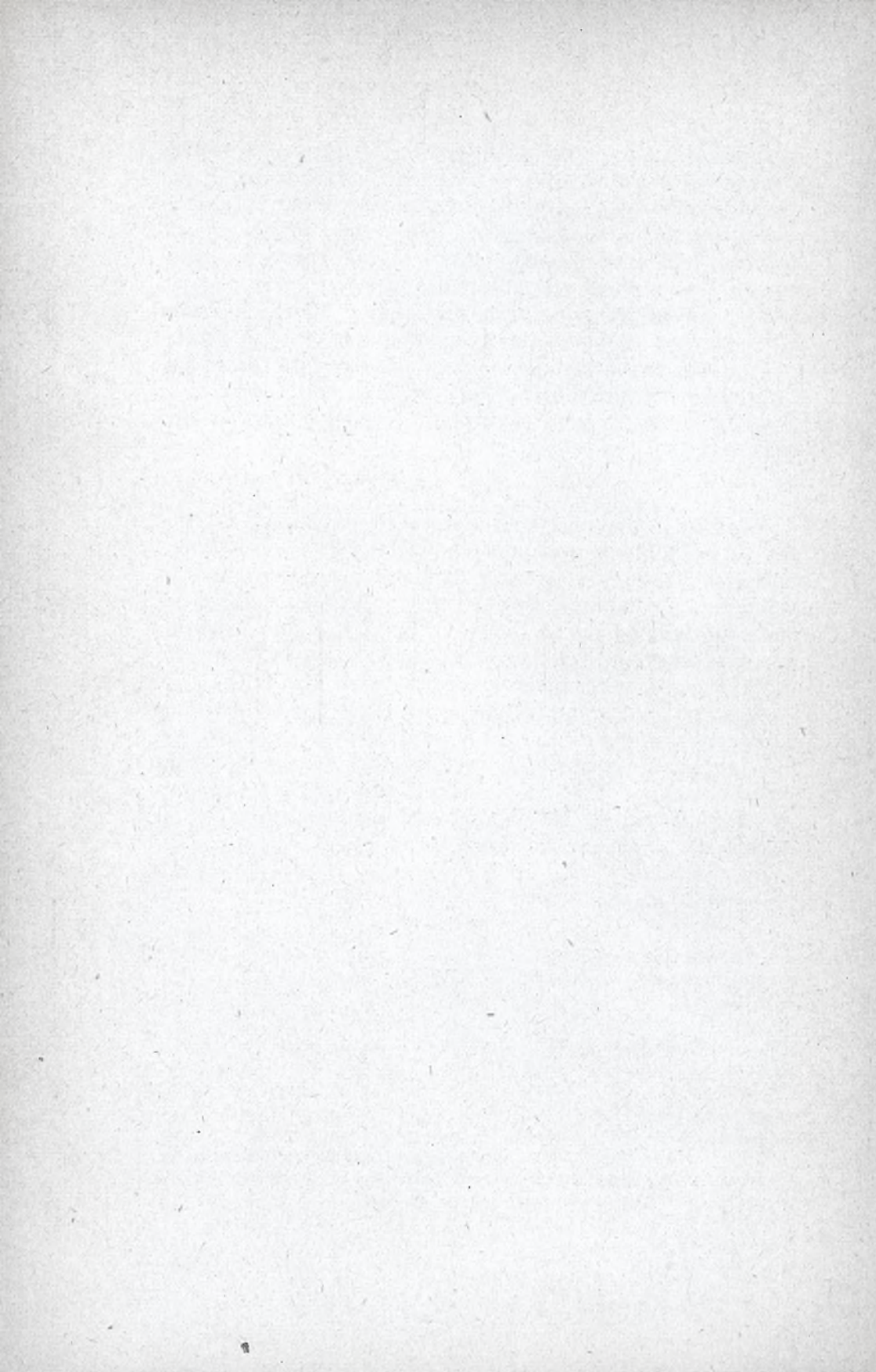
¹⁷) Por. R. Garrigou-Lagrange O. P., *La Providence et la confiance en Dieu*, Paris 1932, str. 137, 142 n.

opanowując i przenikając *wszystko* w życiu duchowym człowieka; przytem jednak porządek przyrodzony, który przecież także pochodzi od Boga, nic nie traci ze swoich praw, lecz wchodzi w zgodny i harmonijny zespół z nadprzyrodzonym życiem łaski, która właśnie pragnie wykorzystać i wyczerpać wszystkie zasoby siły i życia zawarte w przyrodzonych czynnikach działalności ludzkiej. Rehabilitacja cnót nabytych, jakiej podejmujemy się w niniejszej pracy, będzie niejako zastosowaniem do dziedziny moralnej owej klasycznej zasady teologii św. Tomasza, że „Łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala”, *Gratia non tollit naturam sed perficit*¹⁸⁾.

* * *

Podział pracy niniejszej nasuwa się sam przez się. Ponieważ zagadnienie stosunku cnót wlnych do cnót nabytych jest jakgdyby częsteczką ogólnego problemu stosunku nadnatury do natury, czyli nadprzyrodzonego porządku łaski do przyrodzonego porządku życia ludzkiego, nasamprzód w krótkim zarysie przedstawimy zasady św. Tomasza, które kierują wspomnianem zagadnieniem (rozdz. 1); następnie, po przeprowadzeniu porównania między cnotami nabytymi a wlnymi (rozdz. 2), zobaczymy, jak cnoty nabyte pozostają na usługach cnót wlnych (rozdz. 3); wreszcie co na odwrót cnoty nabyte zawdzięczają cnotom wlnym (rozdz. 4). Na zakończenie przedstawimy wyniki praktyczne nauki św. Tomasza w niniejszej dziedzinie.

¹⁸⁾ 1 q 1 a 8 ad 2; — Fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile. 1 q 2 a 2 ad 1.



ROZDZIAŁ PIERWSZY.

ISTNIENIE CNÓT WLANYCH.

Zagadnienie wzajemnego stosunku cnót nabytych oraz cnót wlanych, sprowadza się, jak już zaznaczono, do ogólniejszego problemu zależności wzajemnej natury i nadnatury w życiu ludzkim. Dlatego wypada nasamprzód dobrze określić, co to jest porządek nadprzyrodzony jako udoskonalenie porządku naturalnego.

A. — Ekonomia porządku nadprzyrodzonego.

1. *Porządek przyrodzony*. Nie trudno pojąć, na czym polega porządek przyrodzony dla człowieka. Bóg stwarzając człowieka, mógł być przeznaczyć go do celu jedynie naturalnego. Chociaż św. Tomasz¹⁾, a za nim teologowie powszechnie przyjmują, że człowiek od pierwszej chwili stworzenia swego powołany został do celu nadprzyrodzonego, że więc tego rodzaju stan naturalny człowieka w rzeczywistości nigdy nie istniał, wszystkie czynniki składające się na rozsądną naturę ludzką muszą się odnajdywać w każ-

¹⁾ Quod [homo] fuerit etiam conditus in gratia, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud: „Deus fecit hominem rectum“. 1 q 95 a 1. — Niema w tym względzie dogmatycznej definicji Kościoła. Sobór Trydencki jakoby chciał ominąć zagadnienie sporne między teologami, tak mówi: „Adam... sanctitatem et iustitiam, in qua *constitutus* fuerat, amisisse“ Sess. V. can. 1. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 788.

dym tej natury stanie: one to właśnie sprawiają, że człowiek jest tem czem jest, nie zaś istotą inną. W takim rozumieniu możemy określić naturę jako „to, co w jakimś jestestwie substancjalnem stanowi pierwszą zasadę właściwych doskonałości i czynności”²⁾. Jak widać do zakresu natury należą nie tylko czynniki, składające się na istotę danej rzeczy, ale także wszystkie inne właściwości, które konieczne są, aby istota mogła osiągnąć swoją doskonałość i wykonywać wszystkie czynności odpowiadające jej naturze. Mówiąc wyłącznie już o naturze człowieka, czyli istoty złożonej z duszy i z ciała, łatwo stwierdzić, że do pojęcia natury należy również możność wykonywania wszystkich czynności, które są naturze ludzkiej właściwe i przeznaczone, aby doprowadzić człowieka do przyrodzonego celu ostatecznego. Cel ten polega na poznawaniu Boga przyrodzoną siłą rozumu ludzkiego oraz na umiłowaniu Boga, jako pierwszej przyczyny i celu wszechrzeczy.

Takie pojęcie natury należy nam jeszcze filozoficznie pogłębić. Jak wszelka natura, tak też natura ludzka nie jest bezpośrednią zasadą działania, lecz posługuje się odpowiednimi władzami, wtedy, kiedy zechce działać: władze ludzkie, których jest tyle, ile wymaga zróżniczkowanie czynności ludzkich, same przez się są tylko zdolnością (potentia), co wynika choćby z tej prostej okoliczności, że nie zawsze działają; na to zaś aby z możności przeszły do czynu, potrzeba poruszenia ze strony albo którejkolwiek z władz wyższych, w każdym jednakowoż wypadku ze strony Boga, który działa we wszelkiem stworzeniu i we wszelkiej woli³⁾; jest to zasada metafizyczna⁴⁾, a więc

²⁾ A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 87. — Natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens. Aristoteles, 2 *Phys.* 3, cytowany 1 q 29 a 1 ad 4. — R. Garrigou-Lagrange O. P. taką podaje definicję: „natura in qualibet re est ejus essentia, ut principium radicale operationum et passionum, quae ei per se conveniunt”. *De Revelatione*, t. 1, Romae 1921, str. 198.

³⁾ Non exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. 1-2 q 68 a 2.

⁴⁾ Omne quod movetur, ab alio movetur... movet autem aliquid secundum quod est actu. 1 q 2 a 3.

prawdziwość jej jest bezwzględna niezależnie od tego jak wytlómaczyć to działanie przyczyny pierwszej w podporządkowanych jej przyczynach drugich.

Bóg więc, skoro już postanowił stworzyć człowieka, nie mógł inaczej zrobić jak: 1) obdarzyć go wszystkimi przymiotami, należącymi do natury ludzkiej, 2) przeznaczyć człowieka do jakiegoś celu ostatecznego przyrodzonego, czyli takiego, któryby pozostawał w zgodności i harmonii z wymaganiami samej natury ludzkiej, 3) wyposażyć go w odpowiednie zdolności i władze, jako bezpośrednie zasady działania, 4) udzielać człowiekowi stale owego poruszenia, koniecznego, aby władze ludzkie mogły wykonać właściwe im czynności.

2. *Porządek nadprzyrodzony.* Jeśli we wyżej wspomniany sposób należy określić porządek przyrodzony jako zespół wszystkich cech istotnych, przymiotów i warunków koniecznych dla człowieka, nadprzyrodzonym będzie wszystko, co przewyższa zdolności i wymagania jego natury. Biorąc nadprzyrodzoność nasamprzód w znaczeniu ogólniejszem, znajdujemy w tem pojęciu przymiot nienależny danej naturze, który jednak przyczynić się może do udoskonalenia rzeczy⁵⁾.

Byłoby sprzecznością twierdzić, że nadnatura wynika z czynników istotnych samej natury — wtenczas nie byłaby nadnaturą, lecz tylko naturą. Jedno co należy uznać w naturze w stosunku do nadnatury to jest zdolność do wyniesienia ponad to, co posiada sama z siebie. Każde stworzenie jest zdolne do takiego podniesienia przez wszechmoc bożą.

Co zaś tu powiedziano o wszelkiej naturze w ogólności, odnosi się szczególnie do natury ludzkiej; można wychodząc ze słów św. Augustyna przyjąć, że dusza ludzka na obraz boży stworzona, zdolna czyli „pojemna jest Boga przez łaskę”⁶⁾: tego rodzaju zdolność pozostaje jednak

⁵⁾ Supernaturale dicitur... id quod excedit proportionem... naturae, eamque gratuito perficere potest. R. Garrigou-Lagrange O. P., *De Revelatione*, t. 1. Romae 1921, str. 198.

⁶⁾ Naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit. 1-2 q 113 a 10.



zupełnie bierną. „Natura ludzka... nie posiada w stosunku do nadnatury innej zdolności, prócz tej, że pozytywnie jej nie wyklucza, że zdolna jest ją przyjąć, jeśli Bogu spodoba się dać jej uczestnictwo w dobrach nadnaturalnych. Zdolność ta jest czysto bierna, i dlatego nie jest większa w inteligencji anioła, niżli w duszy najprostszej, pozbawionej wszelkiej wyższej kultury. Między naturą bowiem a nadnaturą niema najmniejszej proporcji pozytywnej⁷⁾. Tę możliwość, będącą udziałem wszelkiego stworzenia rozumnego, terminologja scholastyczna określa mianem „*potentia obedientialis*“⁸⁾.

Udoskonalenie natury przez nadnaturę może osiągnąć różne stopnie. Zrozumiałem jest, że sprawność, którą człowiek dzięki odpowiednim czynnikom, złożonym w jego naturze, sam potrafi sobie wytworzyć, dla zwierzęcia będzie stanowiła przymiot „nadnaturalny“, czyli udoskonalenie, które żadną miarą nie należy się jego naturze, ale jest dla niej możliwe: nigdy, w żadnych zresztą okolicznościach, zwierzę samo sobie pozostawione nie nabędzie podobnej sprawności⁹⁾, a jednak człowiek, jako istota wyższa, po-

⁷⁾ A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 80 n. Takie jest zapatrywanie ogólnie przyjęte przez teologów tomistów, ostatnio bardzo obszernie przedstawione przez A. M. Pirotta O. P., *Disputatio de potentia obedientiali*, Divus Thomas (Piacenza) XXXII, 1929, str. 574 nn. Nie brak było zakusów, aby w t. zw. „*potentia obedientialis*“ widzieć możliwość czynną (*potentia obedientialis activa*) albo „bierno-czynną“; por. R. Billuart O. P., *De Deo*, diss. IV a V. § III, ed. Lequette-Letouzey, t. I, str. 115; J. Sestili, *De natura Deo subjecta in ordine ad supernaturalia*, Divus Thomas (Piacenza) XXX (1927), str. 57-93. Oczywiście, że w teologii Doktora Anielskiego niema miejsca na „władzę uległości“ czynną albo chociażby bierno-czynną: *Perfectiones infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem*. 1 *Sent.* d. 17 q 1 a 3.

⁸⁾ *Secundum hoc dicimus quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. De virt.* a 10 ad 13; cf. 3 q 11 a 1.

⁹⁾ In brutis animalibus corpus quidem habet unde obediatur, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet; et ideo non est ibi ratio imperantis et imperanti, sed solum moventis et moti. 1—2 q 17 a 2 ad 2.

trafi pewnym umiejętnym wpływem — tresurą — wyzwolić w naturze zwierzęcej sprawności, któremi jednak zwierzę posługuje się tylko w zależności od woli człowieka¹⁰⁾. Podobnie w wyższym porządku rzeczy, przenikliwość umysłu, właściwa i naturalna duchom, w odniesieniu do człowieka będzie przymiotem nadprzyrodzonym, jednakowoż, bynajmniej nie sprzecznym z wymaganiami natury ludzkiej, podobnie jak wyżej wymienione sprawności nie są sprzeczne z wymaganiami natury zwierzęcej.

Po tej samej linii posuwając się dalej dochodzimy do pojęcia nadnatury, które już nie względem pewnej istoty¹¹⁾ ale w porównaniu z wszelką istniejącą a nawet możliwą istotą stworzoną, stanowi udoskonalenie niedostępne dla własnych sił, bo właściwe samemu Stwórcy natury, Bogu. Jeśli Bóg zechce stworzeniu swemu udzielić coś z przymiotów własnej istoty swej, doskonałość w ten sposób nadana będzie już należała do porządku *bezwzględnie* nadprzyrodzonego¹²⁾. Ale i w tym zakresie należy jeszcze uczynić bardzo ważne rozróżnienie. Bóg może zdziałać w stworzeniu skutek sam w sobie naturalny, sposób jednak działania będzie już przekraczał wszelkie zasoby natury; tak Bóg potrafi przywrócić życie osobie umarłej: życie jako takie stanowi objaw całkiem naturalny, nie przekraczający możliwości natury, jednak *sposób* przywrócenia życia tak dalece przewyższa granice natury, że z całą oczywistością wskazuje na Boga jako na sprawcę zjawiska. Coś podobnego ma miejsce w dziedzinie postępowania ludzkiego, jeśli mianowicie czynność, skądinąd przyrodzona, zostanie skierowana do celu nadprzyrodzonego, a tem-

¹⁰⁾ Quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquod operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. ...Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. 1 — 2 q 50 a 3 ad 2. — Nigdy jeszcze nie widziano, aby foki, pozostawione same sobie na lodach północnych, bawiły się w piłkę; jedynie człowiek może wyuczyć ich tej sprawności, lecz i tu coprawda tylko wtenczas będą grały w piłkę, kiedy człowiek zechce i poda im odpowiedni nakaz.

¹¹⁾ Supernaturale relativum.

¹²⁾ Supernaturale absolutum.

zaś co jest nadprzyrodzone, stanowi udoskonalenie nie należące się stworzeniu: stąd też cały porządek nadprzyrodzony „należy do rodzaju przypadłości, ponieważ składa się z samych nadprzyrodzonych przypadłości, nie mogących istnieć bez substancjalnego podłoża, któreby je wspierało. Jedyną substancją nadprzyrodzoną jest Bóg w Trójcy św. Jedyny”¹⁶).

Chociaż porządek łaski nadprzyrodzonej, jaki Bóg zapoczątkowuje w duszy, co do sposobu istnienia pośledniejsze zajmuje miejsce, niżeli sama dusza, która jest istotą substancjalną, pomimo to nieporównanie wedle słów św. Tomasza „przewyższa naturę duszy, o ile jest wyrazem albo udziałem w dobroci bożej”¹⁷).

Do wspomnianego porządku przypadłości istotnie nadprzyrodzonych należy w pierwszym rzędzie łaska *uświęcająca*, przez którą wedle dosadnego wyrażenia św. Piotra Apostoła, stajemy się „uczestnikami natury bożej” (II Piotr. 1, 4), przeznaczeni do celu ostatecznego nadprzyrodzonego, aby kiedyś w Ojczyźnie niebieskiej oglądać Boga „takim, jakim jest” (I Jan 3, 2), „twarzą w twarz” (II Kor. 13, 12).

Niewątpliwie już w samej dziedzinie przyrodzonej człowiek nosi w sobie pewien odblask doskonałości bożej, skoro wszelkie stworzenie Bogu zawdzięcza wszystko czem jest, skoro w znaczeniu o wiele jeszcze ściślejsem człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo boże” (Gen. 1, 26). Nie na tem wszakże polega łaska uświęcająca: daje nam ona udział w najwnętrznieszej istocie Bóstwa¹⁸), która dla rozumu ludzkiego pozostałaby niedostępna, gdy-

¹⁶) A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 55 n.

¹⁷) Quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. 1—2 q 110 a 2 ad 2.

¹⁸) Deus secundum rationem Deitatis. Por. R. Garrigou-Lagrange O. P., *La Providence et la confiance en Dieu*, Paris 1932, str. 82, 85 nn.

by wiara nie otwierała nam tajemnic bożych. Łaska uświęcająca daje nam udział w samym wewnętrznym życiu Trójcy św.¹⁹⁾, tak dalece, że cały zresztą porządek nadprzyrodzony ostateczną podstawę i ostateczne rozwiązanie swe znajduje w tajemnicy Trójcy św.²⁰⁾.

W tych warunkach chyba nie potrzeba zaznaczać, że jeśli łaska uświęcająca powołana jest, aby tak dalece *udoskonalić* człowieka i wynieść go do wyższego poziomu życia nadprzyrodzonego, niepodobna, aby naruszała istotne czynniki natury ludzkiej, a do tych bezsprzecznie należy także wolność i swoboda decydowania się samodzielnego. Toteż wyraźnie uczy Doktor Anielski, że usprawiedliwienie przez łaskę uświęcającą u tych, którzy już dorośli i mają używanie wolnej woli, nie dokonuje się inaczej jak przez wolny akt zgody z ich strony, oczywiście nie bez poruszenia przez Boga, bez którego żaden akt wolnej woli wogóle nie przyszedłby do skutku²¹⁾.

Wyniesienie nasze do porządku nadprzyrodzonego przez łaskę uświęcającą, przyjmujemy jako fakt, jasno wypowiedziany przez mnóstwo tekstów Pisma św. Ale aby do-

¹⁹⁾ Gratia est participatio naturae divinae secundum propriam ejus intimamque rationem, quae nobis nonnisi per fidem innotescere potest... Jure proinde affirmant theologi gratiam esse participationem naturae seu τὸν esse Dei ut est trinus in personis, seu aliis verbis, gratiam esse participationem physicam atque formalem, etsi analogam, ipsius vitae trinitariae. A. Żychliński, *De supernaturali vitalitate gratiae sanctificantis virtutumque infusarum*, Divus Thomas (Friburg) III (1925), str. 446. Por. B. Froget O. P., *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes*, Paris, str. 268 nn.

²⁰⁾ „Die Trinität Wurzel der Gnadenordnung“: por. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1911, str. 125 nn.

²¹⁾ [Deus] hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam rationem habet, quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam, absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiae sanctificantis, quod etiam cum hoc simul movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum. 1-2 q 113 a 3. — Por. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1911, str. 542 n.

kładniej zdać sobie sprawę z wszystkich darów bożych, jakimi zostaliśmy ubogaceni, trzeba teologicznie zgłębić cały organizm nadprzyrodzony, zapoczątkowany w nas przez łaskę uświęcającą, pomnąc przytem na zasadę św. Tomasa, która stanowi jakgdyby myśl przewodnią całego traktatu o łasce w sumie teologicznej. Nie należy mianowicie przypuszczać, aby Bóg „mniej uczynił dla tych, których umiłował w porządku nadprzyrodzonym, niżeli dla stworzeń, które miłuje w dziedzinie przyrodzonej”²²). Toteż możemy spodziewać się, że w nadprzyrodzonym porządku łaski uświęcającej odnajdziemy wszystkie te czynniki, które wyżej już stwierdziliśmy w przyrodzonym porządku życia ludzkiego.

Jak poucza nas Doktor Ąnielski, w dziedzinie nadprzyrodzonej łaska uświęcająca, będąca przyczyną formalną wyniesienia naszego do wyższego porządku, mimo że jest tylko przypadłością, spełnia zadanie analogiczne do natury w zwykłym porządku rzeczy²³). Podobnie zaś, jak natura nie działa bezpośrednio, lecz przez władze swoje, tak samo i łaska uświęcająca nie jest bezpośrednią zasadą działania, lecz posługuje się w tym względzie cnotami, będącymi na równym poziomie, mianowicie cnotami wlanymi. Oto słowa św. Tomasza: „Podobnie jak z istoty duszy wypływają jej władze, które są zasadami działania, tak samo również z łaski wypływają cnoty do władz duszy, aby uzdolnić władze do czynów”²⁴). I choć były pierwotnie

²²) Non est conveniens, quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. 1-2 q 110 a 2.

²³) Gratia gratum faciens est quaedam forma in homine per quam ordinatur ad ultimum finem qui Deus est. 3 c. *Gent.* 151. — Por. A. Gmurowski O. P., *Doskonałość chrześcijańska*, Gniezno 1934, str. 22 n.

²⁴) Sicut ab essentia animae effluunt ejus potentiae quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. 1-2 q 110 a 4 ad 1. — „[Die heiligmachende Gnade] ist ein Habitus, der der Substanz der Seele innewohnt und ihr die übernatürliche Seinsweise des Gotteskindes verleiht; mit ihm sind dann die eingegossenen Tugenden als höhere Tätigkeitsprinzipien in ähn-

wśród teologów pewne wahania²⁵), św. Tomasz z całą stanowczością głosi rzeczywiste odróżnienie łaski uświęcającej od cnót wlnych; pojęcie bowiem cnoty wymaga natury, to jest podmiotu posiadającego pewną naturę i zdolnego do czynu²⁶); cnota jest mianowicie udoskonaleniem takiego podmiotu, a mianowicie uzdolnieniem go do wykonywania tego czynu w sposób doskonale odpowiadającego jego naturze²⁷). Tem właśnie różnią się cnoty nabyte od cnót wlnych, że pierwsze mają za cel „udoskonalić człowieka odnośnie do natury, przez którą jest człowiekiem. Cnoty zaś wlane udoskonalają człowieka w wyższy sposób i do wyższego celu, stąd też konieczne, by udoskonalaly w stosunku do pewnej wyższej natury, mianowicie w stosunku do uczestnictwa w naturze bożej, które się zwie światłem łaski, wedle słów św. Piotra: „Największe i kosztowne obietnice nam darował: abyśmy przez nie stali się uczestnikami natury bożej“²⁸).

Łaska uświęcająca jest również pierwiastkiem *życiowym* całego organizmu nadprzyrodzonego. Jeśli słusznie mówimy, że człowiek w stanie łaski żyje życiem nadprzyrodzonym, ten charakter życiowy przypisać należy, nie pierwiastkowi życia naturalnego w człowieku, ale samej

licher Weise verbunden, wie mit der Substanz die geistigen Seelenvermögen“. J. Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters*, Freiburg 1920, str. 127.

²⁵) Quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem; ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et haec videtur sensisse Magister. 1-2 q 110 a 3.

²⁶) 1-2 q 49 a 2 et 3.

²⁷) Virtus est dispositio perfecti ad optimum. Aristoteles, 7 *Phys.* text. 17, cytowany 1-2 q 55 a 2 obj. 3.

²⁸) [Per virtutes acquisitas] homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur lumen gratiae, secundum quod dicitur „Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae“. 1-2 q 110 a 3.

łaskę uświęcającej, która — jak już wspomniano — jest uczestnictwem formalnem we wewnętrznym *życiu* Boga, a temsamem posiada moc, aby nadać *życie* organizmowi nadprzyrodzonemu w człowieku; siłę tę żywotną łaska uświęcająca przekazuje również poszczególnym władzom w formie cnót wyższego porządku nadprzyrodzonego²⁹⁾, aby mogły one wykonać akty życiowe w tym wyższym porządku.

Od łaski uświęcającej różni się łaska uczynkowa. Konieczność tego rodzaju łaski wynika już nie tylko z tej ogólnej zasady metafizycznej, że „żadne stworzenie nie może dokonać jakiegokolwiek czynu, jak tylko na mocy poruszenia ze strony Boga”³⁰⁾, lecz ponadto jeszcze spowo-

²⁹⁾ Gratia habitualis est vitalis forma propriam habens et supernaturalem vitalitatem. Ipsa est proprie supernaturale principium vitale, quo anima primo se movet ad finem supernaturalem et a quo fluit vitalitas propria virtutum infusarum. A. Żychliński, *De supernaturali vitalitate gratiae sanctificantis virtutumque infusarum*, Divus Thomas (Friburg.) III (1925), str. 452. So ist die heiligmachende Gnade ein neues Lebensprinzip, eine bleibende Qualität der Seele. J. Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters*, Freiburg 1920, str. 126 n. — Przeciwnie zdanie głosi m. i. H. Lennertz, *De virtutibus theologicis*, Romae 1930, str. 348 n.

³⁰⁾ Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae. 1-2 q 109 a 9. — „Kiedy Bóg pobudza nas do czynności przyrodzonych, wtedy mówimy o t. zw. premocji fizycznej i o przyrodzonym współdziałaniu bożem; kiedy zaś Bóg pobudza nas do aktu nadprzyrodzonego przez premocję i współdziałanie nadprzyrodzone, wówczas w grę wchodzi łaska uczynkowa”. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 123. — Mniej zgodne z nauką św. Tomasza wydaje się zdanie niektórych, którzy w tym wypadku za wystarczający uważają ogólny — naturalny — wpływ Boga na stworzenie, aby człowiek usprawiedliwiony „mógł działać wedle władz nadprzyrodzonych, które już posiada, [u] secundum eas, quas habet supernaturales potentias homo justus valeat operari”. L. Billot, *De gratia*, Romae, str. 95. — Wpływ Boga tylko ze względu na skutek swój zasługiwałby na miano nadprzyrodzonego: [La motion divine] est donnée pour un acte surnaturel et ainsi on peut l'appeller par le terme ou par l'effet produit une motion surnaturelle. E. Neveut, *Des actes méritoires*, Div. Thom. Piac, XXXIII (1930) str. 405, 407; tenże, *La pratique de la vertu*, ibd. XXXII (1929), str. 241 nn.

du zaciemnienia umysłowego oraz słabości woli, którym podlega cała ludzkość jako skutkom i pozostałościom grzechu pierworodnego³¹⁾.

Krótkie to rozważanie upoważnia nas do analogicznych wniosków, które poczyniliśmy wyżej odnośnie do porządku przyrodzonego. Skoro Bóg, w nieskończonem miłosierdziu swoim, postanowił przez łaskę uświęcającą człowieka wynieść do porządku nadprzyrodzonego, tem samem musiał mu udzielić cnót wlnych oraz zapewnić łaski uczynkowe, aby człowiek mógł działać w sposób godny swego przeznaczenia nadprzyrodzonego. Organizm więc nadprzyrodzony posiada cechy analogiczne do porządku przyrodzonego; uwidoczní nam to schemat następujący:

B Ó G

w porządku przyrodzonym:

1. Daje naturę
2. odnośnie do celu przyrodzonego
3. obdarzoną władzami
4. wpływem swoim umożliwia czynności

w porządku nadprzyrodzonym:

1. Udziela łaski uświęcającej
2. odnośnie do celu nadprzyrodzonego
3. wraz z orszakiem cnót wlnych
4. daje łaski uczynkowe

3. *Porównanie porządku przyrodzonego z porządkiem nadprzyrodzonym.* Powyższe uwagi pozwolą nam przeprowadzić porównanie między porządkiem przyrodzonym życia ludzkiego a porządkiem nadprzyrodzonym, zapoczątkowanym przez łaskę uświęcającą.

Ponieważ, jak widzieliśmy, cały porządek nadprzyrodzony łaski uświęcającej zasada się na przypadłościach, nie tylko nie można pomyśleć o tem, aby z chwilą otrzymania łaski cały porządek przyrodzony stał się niepotrzebny i zbędny, ale z tem większą stanowczością stwierdzić należy pełną doniosłość klasycznej zasady św. Tomasza: *Łaska nie niszczy natury, gratia non tollit naturam*. Zasadę tę należy rozumieć w całej rozciągłości: łaska uświęcająca wszczepiona w duszę, jest tylko przypadłością, dlatego nie posiada bytu samoistotnego substancjalnego, lecz z konieczności wymaga substancji jako własnego podłoża i podmiotu; co więcej, łaska nadprzyrodzona, udzielona przez

³¹⁾ 1-2 q 109 a 9.

Boga, stanowi pewne ubogacenie człowieka, zespala się z naturalnymi jego zasobami w jedną wyższą doskonałość. Przechodząc z życia jedynie przyrodzonego na wyższy poziom życia nadprzyrodzonego, człowiek nic nie traci z przyrodzonych swych zalet i zdolności, owszem, jak to zobaczymy, one właśnie stanowią najlepszy podkład i warunek, aby osiągnąć „miarę wieku pełni Chrystusowej“ (Ef. 4, 13). „Dlatego nie jest rzeczą obojętną dla rozwoju łaski i życia nadprzyrodzonego, czy kto z natury jest bogato wyposażony w przyrodzone zdolności i zalety, czy też należy do naturalnie upośledzonych... w normalnym biegu rzeczy rozwój nadnatury w człowieku zależy do pewnego stopnia od przyrodzonej doskonałości indywidualnej natury ludzkiej jako od materialnego podglebia łaski“³¹⁾.

Porządek nadprzyrodzony żadną miarą więc nie wyłącza porządku naturalnego, lecz obie dziedziny w zetknięciu się wzajemnie zyskują: nadnatura doskonali naturę, odwrotnie też w zasobach natury znajduje nadnatura odpowiednią podbudowę do dalszego jeszcze wzrastania w doskonałości.

Gdybyśmy teraz chcieli oddzielnie ocenić wartość każdego ze wspomnianych dwu porządków, zdawałoby się, że sprawa jest pod każdym względem przesądzona na korzyść nadprzyrodzonego porządku łaski. A jednak tak nie jest. Bo wprawdzie łaska tak niesłychanie przewyższa naturę i wogóle wszystko co przyrodzone, że św. Tomasz nie waha się powiedzieć: „Wartość łaski jednego człowieka jest większa niżeli dobro natury całego wszechświata“³²⁾; łaska wynosi nas do wyżyn, których „ani oko nie widziało ani ucho nie słyszało“ (I Kor. 2, 9); a jednak udział nasz w naturze ludzkiej jest o wiele pełniejszy, bardziej bezpośredni, aniżeli posiadanie przez nas łaski uświęcającej i wszystkich nadprzyrodzonych darów. Względna ta niższość łaski uświęcającej pochodzi nie tyle z owej okoliczności, że do natury ludzkiej należą czynniki istotne człowieka —

³²⁾ A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 62 n. Por. jednak 1-2 q 112 a 4; 2-2 q 24 a 3.

³³⁾ Bonum gratiae unius maius est, quam bonum naturae totius universi. 1-2 q 113 a 9 ad 2.

a nic nie jest bardziej „sobą“ niżeli substancja — gdy tymczasem cały porządek nadprzyrodzony należy do rzędu przypadłości. Powód jest głębszy, bo wspomnianą względną *niedoskonałość* łaska uświęcająca zawdzięcza właśnie swej *doskonałości* i niesłychanej szczytności: niemożliwością jest, aby stworzenie, którego pojętność i zdolności pozostają zawsze tylko w granicach przyrodzoności, a więc są skończone i ograniczone, posiadało *w sposób naturalny i sobie właściwy*, doskonałość nadprzyrodzoną i nieskończoną; niemożliwość ta jest metafizyczna: w dziedzinie życia bożego człowiek może działać w sposób konnaturalny, czyli jakby-naturalny, nigdy zaś w sposób naturalny. Św. Tomasz dobitnie podkreślił tę zasadniczą różnicę między naszym życiem naturalnem, a udziałem w nadprzyrodzonym życiu łaski, a na tej głębokiej różnicy oparł konieczność natchnień i darów Ducha św., które mają wypełniać wspomniane niedomaganie, nieodłączne od natury ludzkiej. Oto słowa Doktora Anielskiego: „Podwójne Bóg nadał udoskonalenie umysłowi ludzkiemu, nasamprzód doskonałość przyrodzoną, przez naturalne światło rozumu; dalej zaś pewną doskonałość nadprzyrodzoną przez cnoty teologiczne; i chociaż druga ta doskonałość większa jest od pierwszej, jednak pierwszą człowiek doskonalej posiada niżeli drugą, bo pierwszą człowiek posiada jako pełną własność, drugą jakby niedoskonale“³⁴).

Taka jest stała, niezmienna nauka św. Tomasza: chociaż łasce samo przez się należy przypisać większą doskonałość ontologiczną, jednak udział nasz w łasce nie dorównywa jej doskonałości; mniej doskonale uczestniczymy w nadprzyrodzonym porządku łaski, niżeli w przyrodzonym porządku natury, albowiem doskonalej posiadamy czyn-

³⁴) Ratio hominis est dupliciter perfecta a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas. Et quamvis haec secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda. Nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecte. 1-2 q 68 a 2.

niki, składające się na własną naszą naturę³⁵): zasada ta nie pozostanie bez znaczenia dla rozstrzygnięcia zagadnienia stosunku cnót wlnych do cnót nabytych.

B. — Konieczność moralnych cnót wlnych.

Zastanawiając się nad ekonomją porządku nadprzyrodzonego, z rozmysłu pominęliśmy dotąd zagadnienie, czy wogóle istnieją nadprzyrodzone cnoty moralne. Analogja, która istnieje między porządkiem przyrodzonym a porządkiem nadprzyrodzonym z konieczności domaga się pewnych cnót nadprzyrodzonych, a tem samem wlnych, któreby dla łaski uświęcającej spełniały zadanie bezpośrednich władz działania. Jakie są te cnoty?

Do tych cnót wlnych należą w pierwszym rzędzie, i ponad wszelką wątpliwość, trzy teologiczne cnoty wiary, nadziei oraz miłości. Istnienie cnót teologicznych a zarazem ich liczba jest potwierdzona wyraźnemi słowy Pisma św.; mówi św. Paweł Apostoł: „Teraz trwają wiara, nadzieja, miłość; to troje, a z tych większa jest miłość“ (I Kor. 13, 13). Znana jest także pochwała, jaką św. Paweł darzy w szczególności cnotę miłości bożej (I Kor. 13), „rozlaną w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany“ (Rzym. 5, 5). Do słów Pisma św. dołącza się powaga Soboru Trydenckiego, który orzekł, że „w usprawiedliwieniu człowiek przez Chrystusa Pana, do którego przystaje, otrzymuje, współ z odpuszczeniem grzechów, wszystko to razem: mianowicie wiarę, nadzieję i miłość“³⁶).

Mniej już dokładnie dane w Piśmie św. posiadamy odnośnie do moralnych cnót wlnych. Stąd też nie można stanowczo twierdzić, aby nauka o moralnych cnotach wlnych należała do prawd wiary ściśle określonych. Wspominają księgi Starego Testamentu, że mądrość: „i trzeź-

³⁵) Etsi gratia sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini et ideo magis permanens. 1-2 q 94 a 6 ad 2; por. 1-2 q 109 a 9 ad 1, q 110 a 2 ad 2.

³⁶) In ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur: fides, spes et caritas. Denzinger — Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 800.

wości i roztropności uczy, sprawiedliwości i mocy“ (Mądr. 8, 7), ale słowo „uczy“ możnaby rozumieć jako *zewnętrzną* pomoc udzieloną drogą poznania, niekoniecznie zaś widzieć w tem wyrażeniu ów wpływ *wewnętrzny*, jaki zawiera się w pojęciu cnoty. Podobnie, tylko przenośnie należałoby tłumaczyć znane słowa Ezechiela (11, 19—20): „I odejmę serce kamienne z ciała ich, a dam im serce cieleśne, aby chodzili w przykazaniach moich i strzegli sądów moich, i czynili je, aby mi byli ludem, a ja bym im był Bogiem“, Wobec tych, do pewnego stopnia niejasnych tekstów, większego już nabiera znaczenia wyznanie Mędrca Pańskiego, chociaż wyrażnie odnosi się ono do *jednej* tylko cnoty moralnej: „Zrozumiałem, że inaczej nie mogę być powściągliwy, ażby Bóg dał“ (Mądr. 8, 21).

Podobnie w orzeczeniach Kościoła jeszcze nie posiadamy tak stanowczego twierdzenia, któreby zagadnienie o istnieniu moralnych cnót wlanych stawiało ponad wszelką wątpliwość. Nauka o cnotach wlanych domyślnie zawiera się w dekrete Innocentego III (r. 1201), który wspomina o ówczesnej kontrowersji teologicznej, czy dzieci przy chrzcie razem z łaską uświęcającą otrzymują również „wiarę albo miłość oraz inne cnoty“³⁷). Na Soborze Wiedeńskim (r. 1311—1312) Klemens V przechyla się na stronę opinii wypowiadającej się za wyposażeniem przez cnoty wlane nie tylko dorosłych, ale nawet dzieci ochrzczonych; jednakowoż terminologja, jaką posługuje się Sobór, nie pozwala widzieć w tem orzeczeniu definitywnego sądu³⁸). Możemy ponadto powołać się na wielką powagę „Katechizmu Rzymskiego“, wydane go z polecenia Ojców Soboru Trydenckiego, potwierdzonego później przez Pawła V. Wspominając o łasce uświęcającej, którą otrzymują przyjmujący chrzest, uczy, że przytem także „dany bywa wspaniały orszak *wszystkich* cnót, które Bóg do duszy wlewa razem

³⁷) Fidem aut caritatem aliasque virtutes. Denzinger—Bannwart, *Enchiridion symbolorum* n. 410.

³⁸) Opinione... quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem. *Tamże*, n. 483.

z łaską³⁹⁾. Niewątpliwie Katechizm Rzymski ma na myśli wszystkie cnoty wlane, a więc i cnoty moralne, jak to wynika ze wzmianki o *wszystkich* cnotach, bez żadnego zastrzeżenia.

Za istnieniem, oprócz cnót teologicznych, także moralnych cnót wlnych, przemawiają bardzo poważne racje teologiczne⁴⁰⁾ i one to spowodowały, że dziś prawie żaden

³⁹⁾ Huic [gratiae] autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam simul cum gratia divinitus infunduntur Pars II, c. II., n. 51. — W swym *Catechismus Catholicus* Kardynał Piotr Gasparri do „zagadnień spornych” zalicza istnienie moralnych cnót wlnych, jednakowoż podaje jako powszechnie przyjęte zdanie tomistów uznających nadprzyrodzone cnoty moralne. Idzie jednak za przykładem innych katechizmów, które tego zagadnienia w pytaniach swoich nie poruszają. „Haec thomistarum sententia est communior inter theologos... De hac quaestione (et de pluribus aliis circa virtutes acquisitas vel infusas a theologis agitas) catechismi facient omnes” — *Catechismus catholicus*, Romae 1932, str. 482 n.

⁴⁰⁾ Rozum ludzki nie wyłącza możliwości naturalnych cnót wlnych (virtutes naturales, infusae per accidens). To też już u filozofów starożytnych spotykamy mgliste pewne przeświadczenie, że bóstwo może człowiekowi udzielić cnoty. Szczególnie Platon daje wyraz takiemu zapatrywaniu. Wedle niego cnota jest z boskiego udziału, stąd ludzi z charakterem nazywa boskimi (Menon 99); „virtus nec a natura nec disciplina acquiritur, sed divino quodam afflatu”. Περὶ Ἀρετῆς II 566—568. Bóstwo dopomaga do wyzbycia się nałogu:

Sokrates: Czy rozumiesz teraz swoje usposobienie? Czy jesteś prawdziwie wolny?

Alkibiades:...

Sokr.: Wiesz jak masz się pozbyć tego, co jest w tobie, a czego nie chcę nazwać po imieniu?

Alk.: Wiem.

Sokr.: Jakże?

Alk.: Skoro ty zechcesz, Sokratesie.

Sokr.: Złe mówisz, Alkibiadesie.

Alk.: Więc jak mam powiedzieć?

Sokr.: Skoro Bóg zechce.

Alk.: Mówię więc tak:

(Plato, *Alkibiades*, 135). — Od tych cnót będących darem bóstwa do cnót chrześcijańskich, dzieli nas przestrzeń nieskończona porządku przyrodzonego i porządku nadprzyrodzonego.

z teologów nie zaprzecza ich istnienia⁴¹⁾, choć może nie wszyscy są zgodni, gdy chodzi o dokładne określenie cnót wlnych oraz odróżnienie ich z jednej strony od łaski uświęcającej, z drugiej strony od darów Ducha św.⁴²⁾.

Wspomnieliśmy już o dowodzie ogólniejszego znaczenia, na którym św. Tomasz opiera konieczność moralnych cnót wlnych. Skoro Bóg postanowił wynieść człowieka do porządku nadprzyrodzonego, wypadało, aby organizm łaski w niemniejszą zaopatrzył doskonałość, niżeli analogicznie obdarzył go w dziedzinie przyrodzonej. „Stworzenia naturalne — oto słowa Doktora Anielskiego — Bóg w ten sposób ubogaca, że nietylko porusza je do czynów naturalnych, ale również nadaje im pewne formy i cnoty jako zasady czynów, aby w sobie samych posiadały skłonność do takich czynów: w ten sposób ruch, nadany przez Boga, staje się dla stworzeń konnaturalny i łatwy. O wiele bardziej więc Bóg tym, których chce doprowadzić do osiągnięcia nadprzyrodzonego dobra wiecznego, nadaje pewne formy czyli zalety nadprzyrodzone, zapomocą których łatwo i łagodnie porusza ich do osiągnięcia do-

⁴¹⁾ Wyodrębnienie moralnych cnót wlnych od cnót nabytych, w historycznym rozwoju aż do czasów bezpośrednio poprzedzających św. Tomasza, doskonale i wyczerpująco, na podstawie również źródeł niewydanych, przedstawia A. Landgraf, *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik*, 4. Die Unterscheidung zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden, Scholastik IV (1929), str. 189 — 220. — Spośród teologów współczesnych św. Tomaszowi, moralnych cnót wlnych m. i. nie przyjmował Duns Skot (in 3 Sent. d. XXXVI a 3); dziś już jako ogólnie przyjętą wśród teologów należy uważać naukę o konieczności cnót moralnych nadprzyrodzonych. „Hodie a nullo theologo existentia infusarum virtutum moralium negatur“. D. Prümmer O. P., *Manuale theologiae moralis*, t. I, Friburgi 1923, str. 311. — Zupełnie odosobnione jest zdanie De Voogh't'a, który odrzuca wlane cnoty moralne w nadprzyrodzonym organizmie jako coś zbytecznego i wytwór przesadnej systematyki metafizycznej średniowiecza. Por. *Y a-t-il des vertus morales infuses*, Ephem. Theol. Lovan. X (1933), str. 241.

⁴²⁾ Porównanie cnót wlnych z darami Ducha św. nie wchodzi bezpośrednio w zakres naszego tematu. O tem zagadnieniu por. Y-E. Masson O. P., *Vie chrétienne et vie spirituelle*, Paris 1929, str. 182 nn.

bra wiecznego⁴³⁾“. Dowód ten, nie posiadający coprawda siły apodyktycznej, może nas przekonać w ogólności i zasadniczo o istnieniu pewnych stałych form czyli cnót w porządku nadprzyrodzonym, nadanym duszy wraz z łaską uświęcającą. Oprócz wspomnianej racji ogólnej możemy powołać się na inne jeszcze teksty św. Tomasza, w których wyraźnie dowodzi konieczności cnót moralnych nadprzyrodzonych.

Doktor Anielski w dziełach swoich niejednokrotnie wskazuje na nierówność i nieproporcjonalność, któraby zaistniała w życiu człowieka, gdyby cnotom teologicznym nie odpowiadały cnoty moralne znajdujące się na równym poziomie, a więc nadprzyrodzone czyli wlane. W dziedzinie naturalnej człowiek z konieczności dąży do celu ostatecznego współmiernego z wymaganiami natury ludzkiej: taka już jest istota woli ludzkiej, że na mocy natury swej pragnie szczęśliwości⁴⁴⁾. W tem zadaniu pomocne są człowiekowi cnoty moralne nabyte: one to są *środkiem* do osiągnięcia celu ostatecznego, oczywiście w zakresie jedynie naturalnym.

W naturze ludzkiej samej przez się niema jasnego i świadomego pożądanego celu ostatecznego nadprzyrodzonego⁴⁵⁾, jakim jest widzenie uszczęśliwiające Boga twarzą w twarz, czyli *per essentiam* a nie *per speciem*: takie pra-

⁴³⁾ Creaturis naturalibus [Deus] sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus; et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles. Multo igitur magis, illis quos movet ad consequendum bonum supernaturalis aeternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. 1—2 q 110 a 2.

⁴⁴⁾ Homo naturaliter desiderat beatitudinem. 1 q 2 a 1 ad 1.

⁴⁵⁾ Jeśli pewne pragnienie tego rodzaju ogół teologów uznaje, to tylko jako *desiderium implicitum, inefficax et conditionatum*. — Por. V. Hérís O. P. L'amour naturel de Dieu, *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir-Kain 1923, str. 289—310; M. — D. Roland-Gosselin O. P., *Beatitudo et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin*, *Revue des Sciences phil. et théol.* XVIII (1929), str. 193—222.

gnienie celu nadprzyrodzonego wzbudził dopiero Bóg w duszy ludzkiej, obdarzając ją cnotami teologicznymi⁴⁶⁾. Chcąc tedy zachować proporcję między środkami a celem⁴⁷⁾, odrazu też widzimy konieczność, aby również środki, prowadzące do celu nadprzyrodzonego, dorównywały poziomem swoim cnotom teologicznym, a nie może się to stać inaczej, jak przez cnoty moralne nadprzyrodzone⁴⁸⁾. W tych cnotach przedłuża się działanie Ducha św., który miłości bożej udzielił nam na to, aby całe życie moralne przepoić swym wpływem ożywczym i stworzyć głęboką jednolitość organizmu nadprzyrodzonego⁴⁹⁾.

W powyższych rozważaniach zawiera się dowód najsilniejszy, bo wywodzący się z różnicy formalnej; inny jest akt moralny przyrodzony, inny zaś akt moralny nad-

⁴⁶⁾ *Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem. 1—2 q 63 a 3.*

⁴⁷⁾ *Ea quae sunt ad finem oportet esse aliquantulum finem proportionata. De Virt. a 10.*

⁴⁸⁾ *Oportet quod virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum. 1—2 q 63 a 3. Por. ten sam argument: Oportet virtutes quae vitam nostram ordinant ad finem illum (supernaturalem), ex eo causari ex quo est nobis inclinatio ad finem illum. Hoc autem est per Dei gratiam; unde oportet nos aliquas virtutes morales infusas habere. 3 Sent. d. 33 q 1 a 2 q 3. — Por. De Virt. a 10.*

⁴⁹⁾ „Le pneuma-grâce sanctifiante déploie une activité moralisatrice; la moralité chrétienne est toute d'origine et de qualité pneumatique. Nul dualisme. La vie chrétienne est d'une unité parfaite, foncière... Ce qui nous suggère de voir dans ces vertus morales distinctes, des instruments, disons plus, des émanations de la charité et par elle, du pneuma, des vertus infuses. Rien ne suggère une moralité d'origine et de qualité naturelles, que la charité susciterait comme du dehors et emploierait à ses fins. La moralité du chrétien est pour saint Paul, essentiellement pneumatique. Elle prend son origine dans la grâce sanctifiante sous forme de vertus morales infuses. Elle est vraiment une partie de la vie de l'homme nouveau, de l'enfant de Dieu. A. Lemonnyer O. P., *La théologie du Nouveau Testament*, Paris 1928, str. 123; por. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 222 nn.

przyrodzony : różnica ta jest istotna ; stąd też oddzielnych cnót wymagają czynności przyrodzone, oddzielnych także sprawności uczynki nadprzyrodzone : temi właśnie sprawnościami są cnoty wlane. Dowód ten, naszkicowany tutaj w zarysie, zostanie jeszcze pogłębiony, z chwilą, kiedy w rozdziale następnym *ex professo* zajmiemy się porównaniem cnót nabytych i cnót wlnych z punktu widzenia przyczyny formalnej.

Z właściwą sobie siłą umysłu i przenikliwością Kardynał Kajetan w swym komentarzu do Sumy teologicznej zestawił wszystkie dowody, któremi posługuje się św. Tomasz dla uzasadnienia konieczności moralnych cnót wlnych ; tych dowodów wylicza cztery : „1. Nieodzowne jest uzupełnienie doskonałości nadprzyrodzonej. Zapoczątkowują w nas nadprzyrodzoną doskonałość łaska oraz cnoty teologiczne : gdyby zaś nie towarzyszyły im cnoty moralne nadprzyrodzone, doskonałość nadprzyrodzona byłaby niezupełna... 2. Aby dostosować skutek do przyczyny... Pierwiałtkom nadprzyrodzonym, jakiemi są cnoty teologiczne, należy przypisać skutki nadprzyrodzone, jakiemi są [cnoty] moralne... Z tej zasady wynika, że cnotcie miłości nie odpowiada akt cnoty nabytej umiarkowania, lecz akt cnoty wlanej. — 3. Ze względu na przedmiot. Bo umiar wprowadzony w uczucia i czynności przez normę bożą [nadprzyrodzoną], czy też wprowadzony przez rozum ludzki, stanowią przedmiot formalnie różny ; a człowiek musi posiadać jedno i drugie ; pierwsze zaś należy do cnót wlnych, drugie do cnót nabytych. — 4. Ze względu na cel. Cnoty wlane odnoszą się do życia bożego [nadprzyrodzonego], nabyte do życia ludzkiego⁵⁰⁾“.

⁵⁰⁾ Quod virtutes morales infusas oportet in anima ponere praeter theologicas, ex multis capitibus ostenditur. Primo ex supernaturalis perfectionis complemento. Inchoatur enim in nobis supernaturalis perfectio per gratiam et virtutes theologicas : et nisi consequerentur virtutes morales supernaturales, perfectio supernaturalis incompleta remaneret ; sicut si perfectio naturalis haberet tantum primas virtutes, circa finem scilicet, et non eas quae sunt ad finem. --- Secundo ex proportionem effectus ad causam. Oportet enim causis naturalibus effectus naturales, et supernaturalibus supernaturales respondere. Ergo principiis su-

Zakres działania moralnych cnót wlnych musi, rozumie się, obejmować całe życie ludzkie, stąd też liczba i nazwa cnót wlnych odpowiada liczbie oraz nazwie cnót nabytych. „Wszędzie, gdzie może powstać jakaś cnota przyrodzona, powstaje wraz z łaską i cnota nadprzyrodzona, która mocniej i goręcej, bo dla wyższych motywów, skłania nas do odpowiednich czynów, gdy tylko zdarzy się do nich okazja”⁵¹).

Tak więc wszystkie moralne cnoty wlane grupują się, podobnie jak moralne cnoty nabyte, około czterech cnót kardynalnych czyli zasadniczych. Z nich to wywodzą się wszystkie inne cnoty, czyto jako cnoty składowe, części podmiotowe, czy wreszcie jako cnoty dołączone w stosunku do cnót kardynalnych⁵²).

pernaturalibus, qualia sunt virtutes theologicae, oportet assignare effectus supernaturales, quales sunt morales. Et haec est ratio litterae. Et ex hac ratione habes, quod huic principio quod est caritas, non est proportionatus actus temperantiae acquisitae sed infusae. — Tertio, ex parte obiecti. Quia modus impositus in passionibus et operationibus secundum divinam regulam, et impositus secundum humanam rationem, sunt obiecta formaliter distincta; et utrumque oportet habere: et primum ad infusas, secundum ad acquisitas morales spectat. Et haec ratio tangitur in sequenti articulo. — Quarto ex ordine ad finem. Quia infusae ordinant ad vitam divinam, acquisitae ad humanam: ut in eodem sequenti articulo patet. Cajetanus in 1-2 q 63 a 3 n. II.

⁵¹) J. Woroniecki O. P., *Katolicka etyka wychowawcza*, Poznań 1925, str. 222 n.; por. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 173 n. — In quolibet justo reperiri virtutes morales infusas circa omnem materiam, circa quam possunt naturales acquiri, atque adeo antecederet ad istas esse simpliciter virtuosum humilem, castum, fortem etc. Ratio est, quia in omni materia, ubi prudentia naturalis potest invenire honestatem et constituere medium attingibile a virtute acquisita in ordine ad naturalem finem, potest similiter prudentia infusa in ordine ad supernaturalem: ergo possibilis est et de facto dabitur cum gratia virtus infusa circa talem materiam, attingens in ea honestatem et media supernaturalia. Salmanticenses, *De virt.* disp. 3 dub. 1 n. 18. — Niczem nieuzasadnione wydaje się zdanie, przyjmujące tylko cztery cnoty moralne wlane, mianowicie tylko cztery cnoty kardynalne: Is, qui omnino admittit virtutes morales infusas, saltem debet admittere quattuor virtutes car-

Przyjmując nadprzyrodzone cnoty moralne jako następstwo wyniesienia naszego do porządku łaski, a więc jako części składowe organizmu nadprzyrodzonego, konsekwentnie też musimy im przyznać wszystkie przymioty i zalety związane z tą przynależnością do porządku nadprzyrodzonego. Do rzędu tych własności trzeba nasamprzód zaliczyć bezpośrednią niepoznawalność cnót wlnych naszymi władzami przyrodzonymi: moralne cnoty wlane nie podlegają naszej obserwacji, tak jak wogóle obdarzenie nas łaską uświęcającą stanowi tajemnicę wiary, w wypadku natomiast szczegółowym tylko na podstawie pewnych znaków osądzić możemy, czy posiadamy łaskę uświęcającą, a tem samem także cnoty wlane⁵³). Inaczej być nie może. Z zrządzenia bożego dopóki wędrujemy na tej ziemi, świat istotnie nadprzyrodzony pozostanie dla nas tajemnicą, a tylko przez wiarę możemy w nim mieć udział. Gdyby człowiekowi było dane, doświadczalnie poznać cnoty wlane, tem samem miałby otwarty dostęp do poznania całego świata nadprzyrodzonego, co jest przeciw zamiarom Boga. Bezpośrednia niepoznawalność należy więc, w warunkach życia obecnego, do nieodłącznych przymiotów cnót wlnych: z tem musimy już pogodzić się.

Jednakże okoliczność ta zmusza nas do głębszego zastanowienia się nad przyjętymi określeniami cnoty odnośnie do cnót wlnych, i wskazuje nam na to, że pojęcie cnoty jest analogiczne, że w innym znaczeniu należy je stosować do cnót nabytych, a w innym znaczeniu do cnót wlnych⁵⁴).

Jaką więc drogą będziemy mogli poznać i dokładniej dowiedzieć się o właściwościach cnót wlnych, raz ustalwszy, w sposób wyżej podany, ich istnienie? Aby w świetle teologii głębiej wnikać w istotę i przymioty nadprzyrodzonych cnót moralnych, przeprowadzimy porównanie

dinales... Sed hae etiam sufficere videntur. C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. VIII, Friburgi 1900, str. 19.

⁵²) 2-2 q 48.

⁵³) Cognitio conjecturalis per signa 1-2 q 112 a 5.

⁵⁴) [Virtutes infusae] sunt in eodem genere analogo cum acquisitis. L. Billot, *De virtutibus infusis*, Romae 1921, str. 117

ich z cnotami przyrodzonymi: dopiero takie zestawienie i przeciwstawienie dozwoli nam, drogą analogji, wyrobić sobie pojęcie, o istocie, która im jest właściwa, oraz o znaczeniu, jakie mogą mieć dla rozwoju nadprzyrodzonego życia w człowieku.

ROZDZIAŁ DRUGI.

PORÓWNANIE CNÓT NABYTYCH I CNÓT WLANYCH.

Wykazaliśmy — w granicach, w jakich tego rodzaju dowód jest możliwy — konieczność, poza cnotami nabytymi, swoistych i zupełnie odrębnych cnót nadprzyrodzonych. Siłą faktu nasuwa się jeden z najpoważniejszych problemów życia duchownego, w jaki mianowicie sposób ustosunkowuje się w życiu moralnem człowieka natura do nad-natury, czyli jaka jest zależność wzajemna oraz oddziaływanie cnót nabytych i cnót wlanych¹⁾. Aby całe to zagadnienie należycie zgłębić i dojść do możliwie najdokładniejszych wyników, trzeba przedewszystkiem przeprowadzić szczegółowe porównanie cnót nabytych oraz cnót wlanych. Zbadamy więc oddzielnie wartość i znaczenie obydwu rodzajów cnót, zanim przyjrzymy się zadaniom, które mają spełnić w dynamice nadprzyrodzonego życia moralnego.

Samo pojęcie cnoty, jako dostatecznie znane²⁾, nie może nas długo zatrzymać. Wszystkie określenia, czy weź-

¹⁾ Mówiąc o cnotach wlanych, mamy odtąd na myśli wyłącznie cnoty *moralne* wlane. Dla cnót teologicznych problemat, który badamy, nie istnieje wobec tego, że ich niema w dziedzinie przyrodzonej. Por. R. Bernard O. P., *La vertu infuse et la vertu acquise*, Vie Spirituelle 42 (1935), str. [45] n.

²⁾ Por. J. Woroniecki O. P., *Katolicka etyka wychowawcza*, Poznań 1925, str. 181 nn.; L. Lehu O. P., *Philosophia moralis et socialis*, Paris 1914, str. 200 nn.

miemy arystotelesowskie twierdzenie, że cnota „dobrym czyni tego, kto ją posiada, a także uszlachetnia jego czynności”³⁾, czy też zatrzymamy się na klasycznej definicji przypisywanej św. Augustynowi: „Cnota jest to dodatnia zdolność umysłu, która zapewnia, że dobrze żyjemy, której nikt na złe nie używa, a którą Bóg w nas bez nas sprawuje”⁴⁾: wszystkie jakiegokolwiek możliwe określenia wyrażają we formie mniej lub więcej dokładnej, że cnota jest „sprawnością dobrą”⁵⁾. Z pośród wszystkich znanych określeń cnoty, św. Tomasz daje pierwszeństwo wspomnianej definicji, przypisywanej św. Augustynowi⁶⁾, a i dla naszego zagadnienia definicja ta posiada pewną szczególną zaletę: obejmuje ona mianowicie wszystkie cztery przyczyny, które składają się na wytworzenie jakiegokolwiek rzeczy⁷⁾, i stąd ogromnie ułatwi nam przeprowadzenie porównania między cnotami nabytymi a cnotami wlanymi.

Skolei więc przejdziemy wszystkie cztery przyczyny, współdziałające w wytworzeniu cnot nabytych oraz cnot wlnych i stwierdzimy, że pod każdym względem dzielą je głębokie różnice. Analiza w ten sposób na podstawie

³⁾ [Virtus] bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum. 2 Ethic. 6, cyt. 1-2 q 55 a 3 s. c. et passim; Arystoteles inne jeszcze podał określenia cnoty, przytoczone raz po raz w Sumie teologicznej św. Tomasza z Akwinu. — O cnotach moralnych wedle Arystotelesa, por. H. Meyer, *Plato und die Aristotelische Ethik*, München 1919, str. 73 nn.; M. Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, t. II, Leipzig 1911, str. 122 n.

⁴⁾ Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. 1-2 q 55 a 4; to określenie cnoty za autora ma Piotra Lombarda, który je ułożył z różnych tekstów św. Augustyna. Por. H. Lernerz, *De virtutibus theologicis*, Romae 1930, str. 337 n.

⁵⁾ Virtus est habitus operativus bonus. Por. 1-2 q 55 a 1-3.

⁶⁾ Ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. 1-2 q 55 a 4. — Doskonała jest również i inna krótsza definicja sprawności św. Augustyna, którą św. Tomasz przytacza: Habitus est quo aliquid agitur, cum opus est. 1-2 q 49 a 3 s. c. — Bardzo podobne określenie ma też Aweroes: Habitus est, quo aliquis agit cum voluerit. Św. Tomasz tamże je przytacza.

⁷⁾ Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem praedicta definitio omnes causas virtutum. 1-2 q 55 a 4.

czterech przyczyn ściśle przeprowadzona, ułatwi nam następnie syntetyczny pogląd na wzajemne oddziaływanie cnót nabytych i cnót wlnych. Ono to uzasadnia twierdzenie, które jest podstawowem założeniem naszej rozprawy, a mianowicie, że pojęcie cnoty winno być stosowane do cnót nabytych i wlnych tylko analogicznie, a nie jednoznacznie.

A. — Przyczyna cnót materialna.

Właściwie mówiąc cnoty nie posiadają przyczyny materialnej, czyli niema materji, z której powstawałyby cnoty, ponieważ cnoty są przypadłością, a nie samoistną substancją. Można jednak mówić o przyczynie materialnej cnót w innem znaczeniu, które uzasadnia nam św. Tomasz; bo cnoty wprowadzić nie mają materji, z którejby pochodziły, ale posiadają materję, „około której“ rozwijają swą działalność, oraz materję, „w której“ się mieszczą, mianowicie podmiot swój⁸⁾. Nad materją *circa quam* zatrzymywać się nie będziemy; jasnem jest bowiem, że jest ona ta sama dla obu gatunków cnót, które mają za zadanie usprawnić naszą działalność w stosunku do tych samych przedmiotów.

Przyczyną materialną, nad którą się zatrzymamy, będzie tedy jej podmiot: tym zaś podmiotem jest dusza ludzka przez swe poszczególne władze przyrodzone. Jak uczy nas Doktor Anielski, nie wszystkie władze ludzkie mogą być podmiotem cnoty, te zaś władze, które nie mają z natury swej dostatecznie określonego sposobu działania i potrzebują z tej racji uzupełnienia przez dodane sprawności, w nierównej mierze tego potrzebują i w nierównym stopniu są podmiotem cnót moralnych. Przedewszystkiem mieści się cnota moralna w rozumie i woli, gdzie niejako samoistne zakłada panowanie; dalej także we władzach zmysłowych, a to zarówno w uczuciach pożądliwych jako też gniewliwych: tutaj wszelako prawdziwa cnota może

⁸⁾ Virtus non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia, sed habet materiam circa quam, et materiam in qua, scilicet subiectum. 1-2 q 55 a 4. — Por. także: 2-2 q 27 a 3.

zaistnieć tylko w zależności od rozumu i woli, które poruszeniom uczuciowości nadają właściwy umiar. Rozmieszczenie cnót w poszczególnych władzach organizmu ludzkiego zamyka się w ramach klasycznego podziału cnót na cztery cnoty kardynalne: z nich to roztropność znajduje się w rozumie, sprawiedliwość we woli, męstwo we władzy gniewliwej, umiarkowanie zaś we władzy pożądliwej.

Otóż gdy chodzi o porównanie cnót nabytych i własnych, należy zacząć od stwierdzenia, że inaczej się przedstawia stosunek cnót przyrodzonych do władz człowieka jako podmiotu czyli siedliska, inaczej cnót wlnych. Wprawdzie uczy św. Tomasz — a w tem zapastrywaniu idzie za Arystotelesem, — że niema prawdziwych i doskonałych cnót, któreby były człowiekowi wrodzone; nikt nie rodzi się cnotliwy, lecz każdy musi dopiero nabywać cnót własnym wysiłkiem, a nieraz pracą bardzo mozolną. Jeśli jednak niema cnót wrodzonych, to wszakże natura dostarcza człowiekowi wszystkiego, co trzeba na zdobycie sobie cnót⁹⁾, tak dalece, że można nawet mówić o pewnych zaczątkach cnót — *seminaria virtutum*¹⁰⁾ — złożonych od urodzenia w poszczególnych władzach ludzkich: wystarcza pewna praca umiejętnie pokierowana rozumem ludzkim, aby w tej dziedzinie przyrodzonej dojść do posiadania wszystkich cnót moralnych: będą to cnoty nabyte. Widać więc, że na tym poziomie cnoty nabyte, — aby się tak wyrazić — są we władzach ludzkich jak u siebie, skoro zakwalizować je może własny wysiłek człowieka.

Z cnotami nadprzyrodzonymi sprawa przedstawia się odmiennie. We wspomnianych przyrodzonych władzach ludzkich poza uległością działaniu bożemu — *potentia obedientialis*, — niema nic, coby w jakikolwiek sposób mogło przyczynić się do powstania cnót nadprzyrodzonych, albo choćby domagać się ich dla człowieka¹¹⁾.

⁹⁾ Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem, et inchoationem, non autem secundum perfectionem. 1-2 q 63 a 1.

¹⁰⁾ Per operationes egredientes a ratione naturali et voluntate, in quibus praeexistunt *seminaria virtutum*, acquiritur habitus in irascibili et concupiscibili. 3 *Sent.* d 33 a 2 ad 2. Por. 1-2 q 63 a 1 ad obj.

¹¹⁾ Supernaturalitas potest alicui rei convenire ex triplici

Czem zaś jest wymieniona wyżej *potentia obedientialis* władz ludzkich wobec cnót wlnych? Jest to poprostu ów brak sprzeciwu ze strony natury wobec wzbogacenia jej przez nadnaturę, o jakim mowa była wyżej, tutaj zaś zastosowany do dziedziny cnót moralnych. Doskonale tę zasadniczą różnicę podkreśla Doktor Ąnielski temi słowy: „W duszy złożona jest pewna możność, którą zaktualizować może czynnik współodpowiedni: w ten sposób dusza może osiąść cnoty nabyte. Inaczej zaś w możności duszy złożone jest to, co tylko moc boża zaktualizować potrafi: w ten sposób w możności duszy znajdują się cnoty wlane“¹²).

*
*
*

Pewna szczególna trudność mogłaby nasuwać się, gdy chodzi o ustalenie właściwego podmiotu nadprzyrodzonych cnót męstwa oraz umiarkowania. Analogiczne cnoty przyrodzone, jak uczy św. Tomasz zgodnie z Arystotelesem, mieszczą się we władzach pożądania zmysłowego¹³). Czy jednak spowodu wzniosłego charakteru całego porządku nadprzyrodzonego, nie należałoby tych samych cnót, o ile są wlane, pomieścić, nie we władzach niższych, zależnych od warunków organicznych, lecz w samej tylko woli, tak aby stąd niejako promieniowały swoim wpływem na całą dziedzinę uczuć, zarówno we władzy pożądawczej, jak też

principio, scilicet ex causa efficienti, ex finali et ex formali, nam ex parte causae materialis convenire non potest cum causa materialis sit ipsum subiectum in quo recipiuntur formae supernaturales, et hoc est ipsa anima vel ejus potentiae, quae sunt entia naturalia, licet ratione potentiae obedientialis recipiant. Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus, De gratia*, disp. XX, a 1, n. XII, ed. Vivès, t. 6, str. 764.

¹²) In anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima, quod non est natum educi in actum, nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae. *De Virt.* a 10 ad 13.

¹³) Per hoc quod natae sunt (hae partes) rationi obedire, sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae. 1-2 q 56 a 4.

we władzy gniewliwej¹⁴⁾ ? Trudność taką wyraźnie wyprzedza św. Tomasz, który ten sam właśnie zarzut był sobie postawił. Oto jakie wyjaśnienie podaje Doktor Ąnielski: „Cnoty wlane oraz cnoty nabyte, tylko o tyle są we władzy gniewliwej i pożądawczej, o ile one poniekąd biorą udział w życiu umysłowym: w tej mierze nie zależą od organizmu ciała, lecz zawierają się w sferze działalności umysłowej i tu w mocy rozumu, w którego działalności uczestniczą¹⁵⁾. Niema, zdaje się, żadnych powodów, aby odstępować od tego wyraźnego zdania św. Tomasza, bo ta sama racja, któraby chciała wyłączyć cnoty wlane z uczuciowych władz człowieka, równem prawem zmuszałaby nas do przesunięcia nabytych cnót męstwa oraz umiarkowania do wyższych władz rozumu i woli. Jest to poniekąd chlubą dla łaski, że „udoskonala naturę i co do rozumu, i co do woli, i co do niższych części podległych rozumowi, mianowicie gniewli-

¹⁴⁾ U scholastyków z okresu przed św. Tomaszem z Akwinu niejednokrotnie napotyka się twierdzenie, że męstwo oraz umiarkowanie mieszczą się we „wyższym” pożądaniu, czyli we woli, i to nie tylko jako cnoty nadprzyrodzone, ale wedle niektórych autorów także jako cnoty nabyte i przyrodzone. Por. Th. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, Pars I De subiecto virtutum cardinalium, Romae 1934, str. 255 et passim. — Podobne jest zdanie niektórych teologów nowszych: *Necesse est ut... ponendo a parte prudentiam, quae evidenter in intellectu est, ceterae omnes [virtutes morales infusae] quoad sui substantiam in ipsa voluntate movente potius quam in appetitu sensitivo moto subiectari dicantur*. L. Billot, *De virtutibus infusis*, Romae 1921, str. 130. — *Ratione subiecti virtutes infusae dividuntur in intellectuales, quarum subiectum est intellectus, et morales, quarum subiectum est voluntas*. H. Lennerz, *De virtutibus theologicis*, Romae 1930, str. 349.

¹⁵⁾ *Virtutes infusae et acquisitae non sunt in irascibili et concupiscibili nisi secundum quod participant aliquantulum rationem: et ex hac parte non habent dependentiam ab organo corporali, sed continentur sub mente, sicut et sub ratione inquantum ipsam participant*. 3 *Sent.* d 33 q 1 a 2 q1 3 ad 3. — *Temperantia infusa est in concupiscibili, irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, inquantum participant aliquantulum ratione, et obediunt ei. Illa ergo secundum eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti; ut verum sit quod Augustinus dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis*. *De Virt.* a 10 ad 11.

wej i pożądlivej¹⁶⁾: W ten zaś sposób cała istota ludzka przenikniona jest nadprzyrodzonym wpływem łaski¹⁷⁾.

Wspomnianą łączność cnót męstwa oraz umiarkowania z dziedziną uczuciową św. Tomasza tak dalece uwydatnia, że aktualne istnienie tych cnót uważa za niemożliwe z chwilą, kiedy bezpośrednio po śmierci, dusza zmuszona jest istnieć bez ciała; dopiero kiedy w zmartwychwstaniu połączy się z ciałem, owe cnoty pełnem prawem mogą istnieć i trwać na całą wieczność¹⁸⁾.

A jednakowoż, z innego punktu widzenia należy przyznać, że nadprzyrodzone cnoty męstwa oraz umiarkowania będą musiały spełnić dalej sięgające zadanie, niżeli odpowiadające im cnoty przyrodzone. Pojęcie cnoty jest, jak wiadomo, analogiczne. W jaki zaś sposób dochodzi do skutku akt męstwa czy umiarkowania? Przez to, że rozum i wola opanowują pożądanie zmysłowe. Na to znów trzeba pewnego wyćwiczenia i udoskonalenia zarówno po stronie rozumu i woli jak też po stronie uczuć. Otóż na poziomie przyrodzonym wola ludzka już z natury dąży do dobra własnego jednostki i skłonność ta jest tak zeterminowana, że nie potrzebuje żadnego usprawnienia przez osobną cnotę. Wola jest podmiotem cnót, gdy chodzi o

¹⁶⁾ Gratia naturam perficit et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem et quantum ad inferiores animae partes obœudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem. *De Malo* q 2 a 11.

¹⁷⁾ Le siège [des vertus morales infuses] n'est pas seulement l'intelligence et la volonté qui par elles régiraient tyranniquement les puissances inférieures. C'est tout le composé humain qui est perméable à la grâce. Celle-ci, des facultés spirituelles, se répand dans les puissances de la sensibilité, les inclinant à obéir à la raison éclairée par la Foi. Les vertus de force et de tempérance résident donc dans les facultés de l'appétit sensible; elles en font des instruments dociles de la volonté et de la grâce. P. de Roton, *Les habitus, leur caractère spirituel*, Paris 1934, str. 153.

¹⁸⁾ In statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius... unde nec hujusmodi virtutes (fortitudinis et temperantiae) erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminaria virtutum. 1-2 q 67 a 1 ad 3; por. 3 *Sent.* d 33 q 1 a 4 ad 4.

przedmioty, które przekraczają granice jednostki: tak więc sprawiedliwość i wszystkie cnoty usprawniające nas do czynów odnoszących się do bliźniego, są we woli jako w podmiocie. Podobnie rzecz się ma gdy chodzi o dobra nadprzyrodzone przekraczające siły przyrodzone jednostki¹⁹). Tymczasem inaczej rzecz się przedstawia w dziedzinie niższej pożądań zmysłowych, które posiadają z natury ściśle określone skłonności do swych przedmiotów, ale bez względu na wyższy porządek duchowy, do którego rozum winien je zaprządz. To właśnie stałe zapewnienie ich do rachowania się z nakazami rozumu i woli wymaga, aby było usprawnione przez cnoty.

Bardziej rozległe zadanie przypada nadprzyrodzonym cnotom moralnym: one to powinny nie tylko uzdolnić władze zmysłowe do wykonania czynności o wartości nadprzyrodzonej, ale równocześnie także udoskonalić wolę, aby w każdym wypadku umiała sprawnie wybierać środki odpowiednie do celu nadprzyrodzonego: do tego zadania, rzecz jasna, wola z natury swej nie jest uzdolniona; dopiero cnoty wlane brak ten uzupełniają, a przez to na swój sposób przyczyniają się do pięknej harmonii oraz pełnej jednolitości nadprzyrodzonego życia duchowego.

B. — Przyczyna formalna cnót.

1. *Cnoty nabyte i cnoty wlane różnią się przedmiotem formalnym.* Oznaczamy jako przyczynę formalną czyli formę danej rzeczy ową właściwość istotną, która sprawia, że rzecz jest tem właśnie czem jest, odróżniając się temsamem od wszystkiego innego²⁰).

¹⁹) Objectum voluntatis est bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae) sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi), ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto, ut caritas, justitia et hujusmodi. 1-2 q 56 a 6. Por. *De Verit.* q 24 a 4 ad 2.

²⁰) Forma vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus;

Wedle nieodmiennej, z naciskiem powtarzanej nauki św. Tomasza, przyczyną formalną cnót jest właściwy, odrębny ich przedmiot: on to różniczuje cnoty między sobą i sprawia, że inna jest cnota sprawiedliwości, inna cnota męstwa, inna znów cnota umiarkowania. „Każda bowiem sprawność — mówi Doktor Anielski — mieszcząca się w którejkolwiek władzy, przedewszystkiem skierowana jest do czynności”²¹⁾. Zależnie więc od czynności, którą mają ułatwić, sprawności oraz cnoty różnią się między sobą, tak dalece, że nawet w obrębie tej samej władzy może być kilka sprawności, byleby każda z nich odnosiła się do gatunkowo odmiennej czynności, jako do właściwego sobie przedmiotu²²⁾. Przytem miarodajny jest nie sam przedmiot materialnie biorąc, czyli przedmiot w całej swej rozciągłości, lecz ten szczególny wzgląd czy ten punkt widzenia, z którego jest on ujmowany, to jest przedmiot formalny, który bezpośrednio określa daną sprawność i nadaje jej właściwą jej formę: zatem od przedmiotu formalnego ostatecznie zależy istota i własna odrębność sprawności. Wyraźnie podkreśla to Doktor Anielski: „Przy rozróżnianiu sprawności należy brać pod uwagę nie sam przedmiot materialnie, lecz rację przedmiotu różniącą się gatunkowo albo nawet rodzajowo”²³⁾.

Skąd jednak bierze się oddzielny w różnych wypadkach przedmiot formalny sprawności, wzglądnie cnoty? Podstawową w tej mierze jest zasada św. Tomasza, że w dziedzinie moralnej przedmiotem czynności, a temsamem także sprawności, jest *cel*, jaki dana czynność z istoty swej ma urzeczywistnić²⁴⁾. Cel natomiast działa jako po-

vel est constituens ipsam rei naturam, in his scilicet, quae sunt composita ex materia et forma. 3 q 13 a 1.

²¹⁾ Omnis habitus, qui est alicujus potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum. 1-2 q 49 a 3.

²²⁾ Nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes. 1-2 q 54 a 1 ad 2.

²³⁾ In distinctione potentiarum vel etiam habituum non est considerandum ipsum obiectum materialiter, sed ratio obiecti differens specie vel etiam genere. 1-2 q 54 a 2 ad 1. Por.: 1 q 77 a 3; 1-2 q 9 a 1; q 18 a 2, a 6; q 49 a 3; q 54 a 1 ad 1.

²⁴⁾ Actus humani species formaliter consideratur secundum finem. 1-2 q 18 a 6.

budka do czynności, stąd też przy ustaleniu formalnego przedmiotu czynności, należy wziąć pod uwagę pobudkę, jaką kieruje się człowiek w postępowaniu swoim. Czynność taka, jak płacenie pieniędzy, może być aktem sprawiedliwości, czy też aktem miłosierdzia, czy też przeciwnie grzechem, zależnie od tego, czy człowiek powodował się zamiarem zadośćuczynienia obowiązkom zaciągniętym, zamiarem dania jałmużny, czy też wreszcie złą chęcią namówienia i przekupienia kogoś do grzechu. Przykład ten, który ma uwydatnić zasadę skądinąd zresztą niezaprzeczoną, ułatwia nam również ustalenie różnicy między sprawnością naturalną a sprawnością nadprzyrodzoną w dziedzinie tej samej czynności wziętej materialnie; czem n. p. różni się akt sprawiedliwości przyrodzonej od aktu sprawiedliwości nadprzyrodzonej.

Aby należycie ocenić całą doniosłość tej nauki św. Tomasza, wypadnie powyższe rozróżnienie dalej jeszcze rozwinąć. Mianowicie w samym właściwym przedmiocie cnoty (*obiectum formale*) należy jeszcze odróżnić ogólniejszy punkt widzenia (*obiectum formale quod*) od punktu widzenia bardziej szczegółowego (*obiectum formale quo*), będącego tą właściwą pobudką i zarazem miarą nadającą aktom danej cnoty ich właściwą charakterystykę. Tak więc np. przedmiotem *materjalnym* wstrzemięźliwości będzie pożądanie pokarmu, przedmiotem *formalnym w ogólnem ujęciu* będzie umiarkowanie tego pożądanego przez rozum i wolę, zaś przedmiotem *formalnym bardziej szczegółowo wziętym* będzie cel czyli pobudka skłaniająca do umiarkowania pożądanego pokarmu i nadająca temu umiarkowaniu swą własną miarę.

W tym względzie właśnie analiza przedmiotu formalnego w cnotach nabytych oraz cnotach wlnych wykazuje różnicę, która nie da się sprowadzić do jedności, chociaż przedmiot materjalny wspomnianych cnót zupełnie się utożsamia. Punkt widzenia i pobudka kierująca naszym postępowaniem w jednym i drugim wypadku, t. j. przy wykonaniu aktu cnoty nabytej oraz przy wykonaniu aktu cnoty wlanej, są odmienne, stąd też musimy uznać, że ścisły przedmiot formalny cnót nabytych i cnót wlnych całkowicie się różni. W cnotach nabytych kierujemy się

wskazaniami rozumu ludzkiego, dlatego umiar wprowadzony w naszą czynność jest ludzki i nadaje czynności formę naturalną, gdy tymczasem cnotami wlanymi kieruje ten sam rozum ludzki, ale już wedle wskazań reguły istotnie wyższej — boskiej, — w świetle wiary nadprzyrodzonej²⁵⁾, powodując się ponadto nadprzyrodzoną pobudką miłości bożej: czyn wykonany nosi na sobie piętno nadprzyrodzone, a chociażby nie różnił się materialnie od uczynku wyłącznie przyrodzonego, jednak jest istotnie nadprzyrodzony; zachodzi różnica największa jaka być może: różnica ta jest *formalna*.

Posłuchajmy słów św. Tomasza, który tę różnicę wyjaśnia przykładem, w tej dziedzinie klasycznym: „Innego rodzaju jest umiar nałożony tego rodzaju pożądlivości (przyjemności dotyku) przez regułę rozumu ludzkiego, a inny nakazany przez regułę boską; tak n. p. w spożywaniu pokarmów rozum ludzki nakazuje, aby nie szkodzić zdrowiu i nie utrudniać działalności rozumu; natomiast wedle reguły prawa bożego wymaga się, by „człowiek karmił ciało swoje i ujarzmił“ przez powstrzymanie się od pokarmu i napoju itp. Stąd oczywista jest różnica gatunkowa między umiarkowaniem jako cnotą wlaną, a umiarkowaniem jako cnotą nabytą²⁶⁾.

Powyższy tekst św. Tomasza jest nader wyraźny.

²⁵⁾ Temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia factus; sed non conveniunt in forma effectus vel actus: licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita; nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legis divinae; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum praesentis vitae. *De Virt.* a 10 ad 8.

²⁶⁾ Alterius rationis est modus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam: puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis actum; secundum autem regulam legis divinae requiritur quod „homo castiget corpus suum et in servitute redigat“ per abstinentiam cibi et potus et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est, quod temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem ratio est de aliis virtutibus. 1-2 q 63 a 4.

Wprawdzie już sam rozum ludzki wymaga, aby ciało swoje poddać pod panowanie wyższego pierwiastka duchowego, ale tylko wedle własnej „reguły“, czyli wedle własnych norm, nie wychodzących poza widnokrąg etyki doczesnej i przyrodzonej. Nie jest więc koniecznem, aby wymagania nadprzyrodzonej cnoty umiarkowania w każdym wypadku posuwały się dalej: zawsze jednak punkt widzenia zmienił się istotnie, a z nim i umiar, podług którego dany uczynek ma być dostosowany do celu²⁷⁾. Nie wystarcza tu więc kłaść nacisk na samą tylko różnicę w pobudkach i twierdzić, że pobudka nadprzyrodzona miłości bożej jedynie podnosi i uszlachetnia pobudkę przyrodzoną. Tu jest coś więcej: wyższy cel, do którego pobudka nadprzyrodzona kieruje, wymaga innego wymierzenia środków, wprowadza inny umiar i to jest właśnie ta istotna różnica, która sprawia, że cnoty wlane są czemś innem niż nabyte, że różnią się od nich swym ścisłym przedmiotem, swą miarą, czyli tym punktem widzenia, podług którego mierzą swe czyny (*obiectum formale quo*)²⁸⁾.

Bynajmniej też nie można twierdzić, aby powyższe zasady były całkiem oderwane od rzeczywistości. Do pewnego stopnia nawet samo życie chrześcijańskie wykazuje zasadniczą różnicę praktyczną między pobudką cnoty wlanej oraz cnoty nabyczej. Ta ostatnia ma urobić nasze zachowanie się, tak aby było zgodne z wymaganiami prawego i uczciwego obywatela tej ziemi; inaczej postępuje cnota wlana: nie wyłącza ona cnoty przyrodzonej, co więcej,

²⁷⁾ Ta właśnie celowość uczynków nadprzyrodzonych pozwala nam ustalić właściwy ich przedmiot, *obiectum formale adaequatum*: „Tout l'habitus, par conséquent toute vertu, est spécifiée par son objet formel, son objet formel *adéquat*, c'est à dire comprenant la *fin* pour laquelle l'acte est posé. Or dans l'ordre surnaturel le juste milieu, l'équilibre à obtenir, est très différent de celui que supposerait l'ordre de nature pure“. P. de Roton, *Les habitus, leur caractère spirituel*, Paris 1934, str. 152.

²⁸⁾ Tu jest całe źródło nieporozumienia, jak to widać w wyżej cytowanym artykule De Vooght'a: „Il y a enrichissement du côté du motif, mais non pas substitution d'un nouvel objet formel“. *X a-t-il des vertus morales infuses?* *Ephemerides Theol. Lovanienses*, X (1933), str. 238.

nadprzyrodzona jej pobudka z konieczności także zawiera w sobie pobudkę naturalną, ale miarodajny i ostatecznie rozstrzygający punkt widzenia uległ całkowitej zmianie: cnota wlane ma uzgodnić obyczaje nasze z wymaganiami nadprzyrodzonego celu ostatecznego, abyśmy mogli znaleźć się wśród „mieszczan z świętymi i domowników bożych” (Ef. 2, 19)²⁹). Zaszło więc głębokie przewartościowanie wewnętrzne, nowe zorjentowanie się w odmiennych odtąd warunkach, a więc nowy przedmiot cnoty.

Ta zaś głęboka przemiana dokonywa się w obrębie samych cnót moralnych, które pozostają zawsze tylko środkami do osiągnięcia celu, zarówno jako cnoty nabyte, przyrodzone, jak niemniej w dziedzinie nadprzyrodzonej jako cnoty wlane. Nie jest to jedynie cnota miłości, która opromienia wpływem swoim całe życie duchowne, lecz same cnoty moralne jako takie zmieniają swe nastawienie, swój umiar, skoro właściwa racja, która ostatecznie decyduje o postępowaniu praktycznym, inna jest w cnotach nabytych, inna zaś w cnotach nadprzyrodzonych.

Pod tym warunkiem tylko, że zgadzimy się na istotną różnicę przedmiotu formalnego, moralne cnoty wlane ostać się mogą przed sądem rozumu ludzkiego; ktoby zaś mniemał inaczej, logicznie i konsekwentnie musiałby zaprzeczyć istnieniu moralnych cnót wlanых: wtedy jednak naraża się na mieszanie porządku przyrodzonego z porządkiem nadprzyrodzonym i albo na przypisywanie czynnikom przyrodzonym właściwości nadprzyrodzonych, albo na znaczne zubożenie życia nadprzyrodzonego.

2. *Konieczność przedmiotu formalnie nadprzyrodzonego dla moralnych cnót wlanых.* Widzieliśmy, że przed-

²⁹) Quamvis sit idem actus virtutis acquisitae et infusae materialiter, non tamen est idem actus formaliter: quia per virtutem acquisitam collimitantur circumstantiae secundum proportionem ad bonum civile, sed per virtutem infusam secundum proportionem ad bonum aeternum gloriae: unde etiam aliquid superfluum secundum virtutem civilem est moderatum secundum virtutem infusam, sicut quod homo jejune, et se voluntarie morti offerat propter defensionem fidei. 3 *Sent.* d 33 q 1 a 2 q 4 ad 2. — Por. 3 *Sent.* d 33 q 1 a 4; H. van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu*, Freiburg 1926, str. 172.

miot cnoty nadprzyrodzonej formalnie różni się od przedmiotu cnoty naturalnej nabytej; jeśli zatem człowiek przeznaczony został do celu nadprzyrodzonego, musi mieć zdolność wykonywania czynów istotnie nadprzyrodzonych, do tego zaś zadania usprawniają go cnoty wlane.

Obecnym zamiarem naszym jest wykazać, że niema w tym względzie innej możliwości; niepodobna, aby uczynki człowieka inaczej stały się istotnie nadprzyrodzonymi, jeśli nie będzie odpowiadał im przedmiot nadprzyrodzony³⁰). Wedle zasady metafizycznej, oczywiście przez się, cała racja bytu, cała zatem istota czynności, a równorzędnie sprawności, pochodzi od przedmiotu, do którego czynność czy też sprawność jest skierowana i który niejako odciska na niej swe piętno. Aby czynność w istocie swej była nadprzyrodzona, nie wystarczy, by pochodziła z pobudki miłości bożej i poruszenia łaski; nie to jest przynajmniej właściwa oraz istotna racja czynu nadprzyrodzonego, chociaż jest bezwzględnie do niego konieczna. Wszak również dobrze łaska nadprzyrodzona może nakłaniać i poruszać do uczynku o wartości jedynie przyrodzonej³¹). Trzeba sięgnąć jeszcze głębiej: dopiero przedmiot formalny, któryby w istocie był nadprzyrodzony, uzasadnia uczynki oraz sprawności istotnie nadprzyrodzone³²).

³⁰) Actus non specificatur ab habitu a quo procedit, sed e contra, habitus sicut potentia dicit ordinem ad actum, et actus ad obiectum, proinde habitus et actus specificantur per obiecta formalia. Ideoque non sunt essentialiter supernaturales nisi obiectum specificans sit essentialiter supernaturale et inattingibile viribus naturae. R. Garrigou-Lagrange O. P., *De revelatione*, t. I, Romae 1921, str. 506; podobnie: C. Boyer, *De gratia divina*, Romae 1930, str. 85 n. — Przeciwnego zdania bronią Molina, De Lugo, z nowszych L. Billot, *De virtutibus infusis*, Romae 1921, str. 72 nn. H. Lennnerz, *De virtutibus theologicis*, Romae 1930, str. 182 nn.

³¹) Bene stat quod opera naturalia aliquando procedant ex auxilio supernaturali, sicut etiam a nobis possunt imperari a virtute supernaturali in ordine ad finem supernaturalem. Joannes a S. Thoma, *De gratia*, disp. XX a 1 n XXXII ed. Vives, t. 6, str. 770.

³²) Quotiescumque aliquis actus habet pro ratione formali specifica aliquid supernaturale, ille actus quoad substantiam est

Sam przedmiot materialny cnoty nie daje nam jeszcze, jak wiadomo, wystarczających podstaw do odróżnienia cnoty przyrodzonej od cnoty nadprzyrodzonej; ten sam przedmiot materialny może należeć zarówno do cnoty nadprzyrodzonej, a więc wchodzić w skład formalnego aktu nadprzyrodzonego, albo też może być poprostu tylko owocem sprawności przyrodzonej: wtedy przedstawia wartość jedynie przyrodzoną. Dalej jeszcze można posunąć się i stwierdzić, że czynność przyrodzona może wziąć sobie przedmiot cnoty nadprzyrodzonej³³⁾; w tym jednakże wypadku nie osiągnie przedmiotu formalnie, lecz jedynie materialnie³⁴⁾.

Na tej odrębności przedmiotu formalnego polega, właściwie mówiąc, najważniejsza różnica między cnotą nadprzyrodzoną a cnotą nabytą, tak dalece, że ktoby nie uznał samoistnego, „o całe niebo“ przewyższającego przedmiotu cnoty wlnych, konsekwentnie nie będzie mógł podać *formalnej* różnicy między cnotą wlną a cnotą nabytą, lecz poprzestanie tylko na stwierdzeniu różnic, które są bądź-cobądź drugorzędne i same przez się nie uzasadniają czynności istotnie nadprzyrodzonych³⁵⁾.

simpliciter supernaturalis, egetque auxilio supernaturali quoad omnia quae in illo inveniuntur, et tales sunt actus virtutum infusarum... Nam illud dicitur substantia alicujus rei, quod est ratio constitutiva substantiae ipsius; ergo si aliqua ratio formalis specifica alicujus actus supernaturalis est, talis actus quoad substantiam est supernaturalis. Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, De gratia, disp. XX a 1 n XIII, ed. Vivès, t. 6, str. 764.

³³⁾ Circa obiectum supernaturale materialiter consideratum potest versari actus naturalis ex motivo et ratione formali naturali, et tunc specie differt ab actu, qui versatur circa idem obiectum ex motivo et ratione supernaturali. Joannes a S. Thoma, *De gratia*, disp. XX a. 1. n XXIII, ed. Vives, t. 6 str. 767.

³⁴⁾ Sicut effectus supernaturalis non potest produci per virtutem naturalem, ita obiectum essentialiter supernaturale non potest formaliter attingi ab actu naturali; alioquin destrueretur supernaturalitas obiectiva... si supernaturale est essentialiter alterius ordinis, tunc nequidem improporionate attingitur ab actu naturali. R. Garrigou-Lagrange O. P., *De revelatione*, t. I, Romae 1921, str. 506.

³⁵⁾ Ratio enim specifica actus non sumitur ex obiecto ma-

Tego więc wymaga zasada o pewności metafizycznej: cnoty wlane istotnie różnią się od cnót nabytych, ponieważ przedmiot nadprzyrodzony formalnie może być osiągnięty tylko przez czynność czy też sprawność istotnie nadprzyrodzoną; czynność przyrodzona może osiągnąć przedmiot nadprzyrodzony jedynie w swej materialności — coś podobnego jak pies słyszy mowę ludzką³⁶).

* * *

Czy jednak nie możnaby zasady tej stwierdzić doświadczalnie, naocznie w postępowaniu moralnem chrześcijan? Przecież tu chodzi o działalność ludzką, która pozostaje w naszej mocy, a więc powinna podlegać świadomości naszej! Wszelako niesposób powoływać się w tym względzie na doświadczenie osobiste, a temniej budować na tym czynniku jakichkolwiek dowodów³⁷). Taka już jest ekonomja całego porządku nadprzyrodzonego, że ukryty jest w tajemnicy i pozostaje niedostępny dla doświadczenia naszego czy też dla przyrodzonych sił rozumu ludzkiego; wszelkie zaś poznanie świata nadprzyrodzonego, dopóki żyjemy na tej ziemi, dokonywa się tylko w granicach wiary³⁸), nie dającej nam sama przez się ani oczywistości,

terialiter considerato, sed sub ratione formali motiva et specifica, et ideo quicumque modus supernaturalis, qui non pertinet ad ipsam rationem motivam et specificam, non reddit actum supernaturalem quoad substantiam, quantumcumque sit modus superveniens ipsi actui, si jam est constitutus in sua specifica ratione per motivum et rationem formalem ordinis naturalis, licet obiectum materiale, circa quod versatur, fit supernaturale. Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, De gratia, disp. XX a 1 n XXIII, ed. Vivès t. 6, str. 767.

³⁶) To bardzo trafne porównanie podaje R. Garrigou-Lagrange O. P., *De revelatione*, t. I, Romae 1921, str. 503.

³⁷) Jeśli więc doświadczenie codzienne w tym względzie nie dopisuje, nie jest to żaden dowód przeciw nauce św. Tomasza, jakby chciał H. Lennerz, *De virtutibus theologicis*, Romae 1930, str. 183.

³⁸) Nawet poznanie mistyczne nie stanowi wyjątku od powszechności tego prawa. Dlatego też teologowie nie mówią o „doświadczalnem poznaniu Boga“, lecz o poznaniu Boga „jakby doświadczalnem“, quasi experimentalis cognitio Dei. Por.: D. Joret O. P., *La contemplation mystique*, Lille-Bruges 1924, str.

ani temmniej doświadczenia takiego, które podlegałoby spostrzeżeniu zmysłów naszych. „Albowiem przez wiarę chodzimy, a nie przez widzenie”³⁹⁾. Bynajmniej zaś nie twierdzimy, że przedmiot cnót wlnych spowodu swej nadprzyrodzoneści w *żaden* sposób nie jest nam dostępny⁴⁰⁾; jednakowoż to, co podlega doświadczeniu naszemu zewnętrznemu, jak również świadomości wewnętrznej, jest tylko strona materialna uczynku nadprzyrodzonego: tak dalece, że, zgodnie z wyraźną nauką św. Tomasza⁴¹⁾, nigdy nie możemy mieć pewności, doświadczonej władzami przyrodzonymi, że wykonywamy uczynek formalnie nadprzyrodzony; podobnie jak nie mamy bezpośredniej świadomości, że jesteśmy w stanie łaski uświęcającej, podobnie też daremnie wymagałibyśmy świadomości, że działamy pod wpływem łaski, dosięgając w czynności naszej przedmiotu istotnie nadprzyrodzonego⁴²⁾. Stąd też doświadczenie

22 nn., 225 nn.; J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris 1932, str. 489.

³⁹⁾ Per fidem enim ambulamus et non per speciem. II Cor. 5, 7.

⁴⁰⁾ Wenn ein Objekt unter einem bestimmten Gesichtspunkt übernatürlich ist, und so die Kräfte der Natur überragt, so ist damit nicht gesagt, daß es in jeder Beziehung ohne außernatürliche Hilfe unerreichbar ist... Daher darf man keineswegs ein Objekt schlechthin in die „übernatürliche Sphäre“ versetzen und es so allem menschlichen Erkennen und Streben entziehen, wenn man in nur einer Hinsicht seine Übernatürlichkeit nachgewiesen hat. A. Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Rom 1933, str. 42.

⁴¹⁾ Si accipiamus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur utrum sit a potentia imperfecta, vel perfecta per habitum; quia ad idem obiectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis. Modus autem, quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio... Per istum autem modum non discernitur utrum sit ab habitu caritatis infuso, vel ab habitu acquisito. Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex caritate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem. 1 Sent. d 17 q 1 a 4; por. 2 Sent. d 21 q 2 a 3 ad 5.

⁴²⁾ Nie można więc zgodzić się na zdania następujące: Überdies gehört zum Wesen eines Formalobjektes, eines Beweggrundes, daß sein Wert im Bewußtsein erfaßt wird; daher kann das

jako takie żadną miarą nie może doprowadzić do rozstrzygnięcia zagadnienia⁴³): wyjaśnienia trzeba żądać od teologii, która, jak wiadomo, polega na rozumowem zgłębieniu prawd wiary przez zasady metafizyczne.

C. — Przyczyna sprawcza cnót.

1. *Zasady*. Niemniejszą różnicę między cnotami nabytymi oraz cnotami wlanymi spostrzegamy w dziedzinie przyczyny sprawczej. Jak już sama nazwa wskazuje, cnoty nabyte są to sprawności, które człowiek zdobywa własnym wysiłkiem, cnoty natomiast wlane są to sprawności, jakie otrzymujemy z łaski i miłosierdzia bożego.

„Są pewne sprawności — powiada św. Tomasz, — które należycie usposabiają człowieka do celu przewyższającego zdolność natury ludzkiej, mianowicie do ostatecznej i doskonałej szczęśliwości... Tego rodzaju sprawności człowiek nigdy nie zdoła osiągnąć jak tylko z daru bożego, tak jak wogóle powiedzieć wypada o wszystkich cnotach należących do porządku łaski⁴⁴). Słuszność tego twierdzenia jest aż nadto oczywista: zasoby ludzkie, pozostające zawsze w dziedzinie przyrodzonej, nie mogą przekroczyć nałożonych sobie granic: nigdy nie osiągną one porządku nadprzyrodzonego, który stanowi jakby inny,

Formalobjekt nicht im strengen Sinne „übernatürlich“ sein. J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, t. I, Münster 1922, str. 200 n. — Endlich zeigt sich bei schärferer Untersuchung, dass der Ausdruck „übernatürliches Formalobjekt“ oder „Motiv“ überhaupt einen Widerspruch enthält. Das Formale soll ja besagen die Art wie ein Objekt vom geistigen Bewusstsein erfasst wird. Daher muss jedes wahrhaft sittliche Formalobjekt und Motiv für die menschliche Vernunft verständlich und einleuchtend sein. Tamże str. 205

⁴³) Haec quaestio non solvenda est ex experientia religiosa, sed ex metaphysica analysi doctrinae revelatae. R. Garrigou-Lagrange O. P., *De revelatione*, t. I, Romae 1921, str. 509.

⁴⁴) Aliqui habitus sunt, quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, quae est ultima et perfecta hominis beatitudo... tales habitus numquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus. 1-2 q 51 a 4.

wyższy świat, z istoty swej niedostępny dla wysiłków przyrodzonych. Porządek nadprzyrodzony jest to, jak wiemy, udział rzeczywisty, choć analogiczny, w samej naturze bożej jako takiej, czyli właściwie mówiąc uczestnictwo w samym Bóstwie: do tych wyżyn może nas wprowadzić jedynie Bóg, udzielając nam łaski uświęcającej, z której jakby ze źródła wypływają także nadprzyrodzone cnoty wlane⁴⁵).

Odmienne dzieje się w dziedzinie przyrodzonej. Tu już natura ludzka jest we własnej dziedzinie i posiada niejako władzę całkowitą, co oczywiście nie wyłącza, i w tym porządku przyrodzonym, pomocy Boga, który „od wewnątrz działa w każdej naturze i w każdej woli”⁴⁶). Doświadczenie bowiem wykazuje, że świadome i celowe powtarzanie tych samych czynności, nie tylko nie jest, jakby niebacznie patrzącemu zdawać się mogło, utratą energii, lecz wytwarza w człowieku pewną sprawność oraz trwałą skłonność w danym kierunku, czyli potęguje w tej samej dziedzinie siłę woli⁴⁷).

⁴⁵) Por. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, De virt. disp. III n. 17.

⁴⁶) Non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interior operatur. 1-2 q 68 a 2.

⁴⁷) Przysłowia ludowe są wyrazem spostrzeżenia codzienne: Fabricando fabri fimus, à force de forger on devient forgeron, Übung macht den Meister, Quanto fa, tanto sa (św. Franciszek z Asyżu). Sam fakt nabywania, drogą ustawicznego ćwiczenia, sprawności oraz umocnienia przez to siły żywotnej w człowieku, jakkolwiek zdawałby się oczywistym i opartym na doświadczeniu, właśnie w imię psychologii *doświadczalnej* spotyka się z zaprzeczeniem. Oto co pisze niemiecki psycholog J. Lindworsky: „Der direkte Nachweis einer intensiven Steigerung des inneren Willens infolge der Übung kann heute noch nicht als erbracht gelten“, Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung, Leipzig 1919, str. 192 n. Popularnie te same zasady ogłosił w dziełku „Willenschule“, Paderborn 1923. — W Polsce zwolennikiem podobnego zapatrywania jest J. Salamucha, *Uwagi na temat kształcenia charakteru*, Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy, XXXII (1933), str. 6-28. Mimo zapewnienia tegoż autora (*tamże* str. 25), zdanie Lindworskiego nie da się pogodzić z nauką św. Tomasza, raczej polega ono na niezrozumieniu pojęcia „sprawności“, zaczerpniętego z filozofji Arystotelesa.

W jaki sposób należy wytlómaczyć sobie to powszechne uznane zjawisko?⁴⁸⁾ Jest ono wynikiem swoistego charakteru poszczególnych władz, któremi człowiek posługuje się w działaniu swoim, dokładniej zaś mówiąc: wzajemne oddziaływanie — drogą pojedynczych czynności — władz ludzkich na siebie dąży do utrwalenia i ustalenia się we formie sprawności, zarówno w znaczeniu dodatniem jako też ujemnem.

W tym względzie możnaby wskazać choćby tylko na fakt, również stwierdzony doświadczeniem, że powtarzanie tej samej czynności obowiązkowej coraz to wyraźniej uwydatnia piękno moralne w niej zawarte i stanowi coraz to silniejszą pobudkę dla woli ludzkiej; równocześnie zaś, z chwilą wykonania czynu wzrasta samopoczucie siły oraz energii, gotowej do dalszego, nawet większego czynu, jeśli tylko nadarzy się odpowiednia sposobność⁴⁹⁾. Jest to wszakże raczej bardzo trafna obserwacja, niżeli ostateczna i najgłębsza racja wytwarzania sprawności przez wytrwałe wykonywanie tych samych czynności. Trzeba sięgnąć aż do metafizycznych podstaw czynności ludzkich, aby wytłumaczyć owe powiększenie energii żywotnej, którą człowiek zyskuje nabywając sprawności.

Człowiek z natury swej nie jest przeznaczony do wykonania pewnych ściśle określonych czynności; przeciwnie, jest to zaszczytem dla niego, że swobodnie może decydować się w swem postępowaniu moralnem⁵⁰⁾; co

⁴⁸⁾ Por. R. Bernard O. P., *La vertu*, Somme théologique de Saint Thomas, t. I, Paris 1933, str. 406 nn.; Tenże, *La vertu acquise et la vertu infuse*, Vie Spirituelle, XLII (1935) str. [27] nn.

⁴⁹⁾ Die psychologische Erfahrung bestätigt dies insofern, als gerade bei wiederholter Übung einer Pflicht das Edle und Schöne in ihr vielseitig erkannt und veranschaulicht wird. Dadurch wird natürlich auch die Willens- und Strebekraft eindeutiger und stärker angeregt und seelisch gefesselt. Endlich ist das öftere Tun und Gelingen der beste Beweis des Könnens, somit eine Ermutigung des lässigen und schwankenden Willens. J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, t. I, Münster 1922 str. 190.

⁵⁰⁾ C'est l'honneur de l'homme de n'être point déterminé naturellement à tout ce qu'il doit. On pourrait lui souhaiter plus

najwyżej człowiek posiada pewne wrodzone skłonności⁵¹⁾, które same przez się nie stanowią jeszcze cnoty, które wszakże domagają się umiejętnego kierownictwa ze strony cnoty⁵²⁾. Sama więc nieokreśloność czyli brak zdefiniowania władz ludzkich, jakby doprasza się uzupełnienia i udoskonalenia przez sprawności, skierowane wyłącznie do czynności dobrych; z drugiej zaś strony człowiek posiada w rozumie swoim wystarczającą „zasadę czynną”⁵³⁾, zdolną do zaktualizowania władz z swej istoty biernych, i wytworzenia w nich sprawności dobrej czyli cnoty. Jeśli uwzględnimy tylko te władze, które wchodzi w rachubę przy postępowaniu moralnem człowieka, wpływ ten rozumu zazwyczaj musi zaznaczać się wielokrotnie, aby nadać im owe trwałe usposobienie, jakie uważamy za konieczne do wytworzenia cnoty⁵⁴⁾. W tej mierze cnotę można nazwać „pewną formą wyrażoną przez rozum we władzy pożądawczej”⁵⁵⁾.

W każdym zaś razie człowiek własną pracą dochodzi do wyrobienia sobie cnót, bo wszystkie warunki i czynniki, konieczne do zawiązania sprawności znajduje w bogactwie i złożoności organizmu swego duchowego⁵⁶⁾. Czło-

de richesses naturelles, qu'il en a... D. Sertillanges O. P., *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922, str. 162.

⁵¹⁾ Obszerniej o tem por. S. Déploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris, str. 273 nn.

⁵²⁾ Z tego punktu widzenia można określić cnotę jako należyte opanowanie skłonności przyrodzonych: *Virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales*. 2-2 q 108 a 2.

⁵³⁾ *Principium activum*. Por. 1-2 q 51 a 2.

⁵⁴⁾ Por. 1-2 q 51 a 3.

⁵⁵⁾ *Virtus appetitiva partis nihil aliud est, quam quaedam dispositio sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione*. *De Virt.* a 9. — Udział rozumu i woli w cnotie następującymi słowy pięknie uwydatnia J. Mausbach: *Die Tugend ist eine frei erworbene, vom sittlichen Denken und Wollen getragene Fertigkeit*. Art. „*Jugend*“, w *Lexikon der Pädagogik*, t. 5, Freiburg 1917, str. 181.

⁵⁶⁾ *Invenitur aliquod agens, in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis*. 1-2 q 51 a 2. — *Vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum*,

wiek jest więc „samowystarczalny“, jeśli chodzi o zdobycie cnót naturalnych, do pewnego stopnia doskonałości, ponieważ posiada zarówno czynnik wytwarzający cnoty — rozum ludzki kierujący życiem jego moralnem — oraz bierne władze, poddane wpływom panującego nad niemi rozumu. Do pełnej doskonałości w nabyciu cnót przyrodzonych dojść nie możemy spowodu skażenia natury naszej przez grzech pierworodny.

Natomiast w dziedzinie nadprzyrodzonej — jak już widzieliśmy — czynnik aktywny, wytwarzający cnotę, zupełnie uchodzi spod panowania człowieka: czynnikiem tym jest Bóg sam, człowiekowi pozostaje tylko zadanie bierne⁵⁷⁾: natura władz ludzkich, jak wiadomo, nie zawiera w sobie nic, coby się sprzeciwiało udoskonaleniu jej cnotami wlanemi i wyniesienia przez to do porządku nadprzyrodzonego⁵⁸⁾. Owszem to wyniesienie cudownie odpowiada jej wrodzonym zdolnościom.

nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinetur virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. *De Virt.* a 9. — Puede... el hombre con la actividad de su entendimiento agente causar un hábito bueno en el posible, y con la actividad de la razón producir una virtud en la voluntad, y con la actividad de la razón y de la voluntad engendrar o completar una virtud en el apetito sensitivo. P. Lumberras O. P., *La moral de Santo Thomas*, t. I, Valencia, str. 124.

⁵⁷⁾ Oczywiście w odniesieniu do *otrzymania* tych cnót, nie zaś w tem znaczeniu, aby istniały jakiegokolwiek zresztą cnoty *bierne*, bądź przyrodzone, bądź nadprzyrodzone. Takie pojęcie zawierałoby sprzeczność. Prawdziwą naukę katolicką w tym względzie przypomniął Leon XIII w swem wystąpieniu przeciw przebrzmiałym już błędom „amerykanizmu“: De qua divisione virtutum [in passivas, ut aiunt, atque activas] quid sentiendum sit, res est in medio posita, virtus enim quae vere passiva sit, nec est, nec esse potest. „Virtus aut sanctus Thomas, nominat quandam potentiae perfectionem; finis autem potentiae actus est; et nihil aliud est actus virtutis, quam bonus usus liberi arbitrii“ (1-2 q 55 a 1 c. et ad 2), adjuvante utique Dei gratia, si virtutis actus supernaturalis est. Leo XIII, Epist. „*Testem benevolentiae*“, 22 Jan. 1899, Acta S. Sedis XXXI, str. 476.

⁵⁸⁾ Por. *De Virt.* a 10.

2. *Wyniki.* Z powyższej głębokiej i zasadniczej różnicy, która dzieli cnoty nabyte od cnót wlnych, wynikają bardzo ważne i dla życia praktycznego doniosłe wnioski, odnoszące się do sposobu zarówno powiększenia jak też zmniejszenia i całkowitej zatury wspomnianych cnót. Jest to rzecz łatwo zrozumiała, jeśli rozważymy, że w cnotach nabytych jako bezpośrednia przyczyna sprawcza działają czynniki przyrodzone i ludzkie, w cnotach natomiast wlnych — Bóg sam, z wyłączeniem wszelkiego bezpośredniego czynnika przyrodzonego.

a) *Wzrost cnót.* Nie wszystkie cnoty równą posiadają doskonałość; przeciwnie, doświadczenie własne i spostrzeżenia poczynione u innych dostatecznie wykazują nam, że łatwość do dobrych uczynków, którą właśnie jest cnota, w bardzo nierównym stopniu znajduje się u poszczególnych jednostek. To samo doświadczenie poucza nas, że napięcie cnoty może wzrastać; św. Tomasz zaś wyjaśnia, że takie powiększenie sprawności dokonywa się nie drogą liczebnego dodawania, lecz przez większe i doskonalsze przyswojenie sobie odnośnych łatwości⁵⁹). Pierwszy sposób „przez dodawanie“, choć jest dopuszczalny w dziedzinie sprawności ogólnie wziętych⁶⁰), niemożliwy jest w dziedzinie cnót, z których każda, aby prawdziwie zasługiwać na miano cnoty musi całkowicie opanować zakres właściwego swego przedmiotu. Oto słowa Doktora Anielskiego: „Ktokolwiek posiada cnotę, n. p. umiarkowanie, posiada ją odnośnie do całego zakresu tej cnoty; tego zaś nie można powiedzieć o wiedzy i sztuce, bo nie każdy gramatyk (filolog) wie wszystko, co należy do zakresu gramatyki“⁶¹).

Jak więc należy pojmować wzrastanie i powiększanie

⁵⁹) Por. R. Bernard O. P., *La vertu* t. I, (Somme théologique de saint Thomas), Paris 1933, str. 410 nn.

⁶⁰) In quibusdam (accidentibus et habitibus) fieri potest augmentum per additionem. 1-2 q 52 a 2.

⁶¹) Quicumque habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia, ad quae se temperantia extendit; quod de scientia et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quae ad grammaticam pertinent. 1-2 q 66 a 1.

się cnót? Podobnie jak tłumaczymy sobie powiększanie się wszelkiej przypadłości. Skoro przypadłość z określenia swego jest pewnym przymiotem istniejącym w substancji czyli istocie rzeczy, im bardziej przymiot ten będzie wkorzeniony⁶²⁾ w istotę rzeczy, tem większe będzie jego znaczenie: tą drogą wszelka przypadłość wzrasta, albo odwrotnie, zmniejsza się. Cnota, która także jest przypadłością, będzie tem większą, im bardziej człowiek przyswoi ją sobie⁶³⁾, co się objawi w coraz to większej łatwości w wykonywaniu czynności właściwych cnocie.

Tego rodzaju przyrost inaczej dokonywa się w cnotach nabytych, inaczej w cnotach wlnych, zależnie od właściwej sobie przyczyny sprawczej; zwięźle wyjaśnia to św. Tomasz: „Podobnie jak cnoty nabyte wzrastają przez uczynki, które je powodują, tak też cnoty wlane wzrastają przez działanie Boga, który jest ich przyczyną⁶⁴⁾. Tak jak własną pracą i własnym wysiłkiem zdobywamy cnoty przyrodzone, tak też — równem prawem — możemy cnoty raz nabyte powiększyć⁶⁵⁾; każda poszczególna czynność w kierunku cnoty stanowi wzbogacenie; bo jeśli nie zawsze odrazu powiększa cnotę, to przynajmniej pośrednio przyczynia się do wzrostu w cnocie, zależnie od napięcia i doskonałości, z jaką czynność została wykonaną⁶⁶⁾. Cnoty natomiast wlane, tak jak Boga mają za sprawcę, tak też przez Boga jedynie bywają powiększone; człowiek wprowadzie przez uczynki swe nadprzyrodzone może usposobić się do wzrostu w cnotach wlnych; co więcej przez

⁶²⁾ Secundum radicationem in subiecto. *De Virt.* a 11.

⁶³⁾ Hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum ... fit per hoc quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam. 1-2 q 52 a 2.

⁶⁴⁾ Sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur. *De Virt.* a 11.

⁶⁵⁾ Sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitam propter impressionem virtutum activarum in passivis, ita et potest eam augere. *De Virt.* a 11 ad 13.

⁶⁶⁾ Si intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel augeat habitum, vel disponit ad augmentum ipsius. 1-2 q 52 a 3.

te same czynności nadprzyrodzone może rzeczywiście zasłużyć sobie na powiększenie cnót wlnych : Bóg sam jednak faktycznie dokonywa wzrostu w nas życia nadprzyrodzonego⁶⁷⁾. Tak więc przyczyny nierównego posiadania cnoty przez poszczególnych ludzi należy sprowadzić nie tylko do większego lub mniejszego wysiłku, lecz do różnych innych okoliczności, a nie na ostatnim miejscu do większego lub mniejszego daru bożego : wszystkie te racje pięknie w streszczeniu ujął św. Tomasz : „Zdarza się, że cnota jest większa lub mniejsza, albo w różnym czasie w tej samej jednostce, czy też u różnych osób ; bo jeden więcej od innego uzdolniony jest do uchwycenia owego umiaru cnoty wedle rozumu ; co znowu pochodzi albo z większego przyzwyczajenia, albo z lepszego usposobienia naturalnego, albo ze szczególnej bystrości umysłu, albo też z większego daru łaski, który każdemu jest dany „wedle miary daru Chrystusowego“ (Ef. 4, 7)⁶⁸⁾.

b) *Umniejszenie się i zanik cnót*. Drugie następstwo jakie wynika z rozważania o przyczynie sprawczej cnót nabytych oraz cnót wlnych, odnosi się do ich zmniejszenia względnie też zupełnego zaniku. Zdawałoby się, że tego rodzaju zagadnienie rozwiązane zostało w poprzednim rozdziale o wzroście cnót ; tymczasem wyżej podane zasady można stosować, z zachowaniem odwrotnego niejako porządku, do cnót nabytych tylko, żadną zaś miarą do cnót wlnych. Dokładniejsze badanie wyjaśni wszystko.

Cnoty nabyte mogą ulec zmniejszeniu, a nawet zupełnemu zanikowi⁶⁹⁾. Wystarczy przyjrzeć się bliżej proce-

⁶⁷⁾ Caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie. *De Virt.* a 11 ad 14.

⁶⁸⁾ Contingit virtutem esse maiorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus ; quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter majus gratiae donum, quod unicuique donatur „secundum mensuram donationis Christi“. 1-2 q 66 a 1.

⁶⁹⁾ Por. R. Bernard O. P., *La vertu*, t. I, (Somme théologique de Saint Thomas), Paris 1933, str. 422 nn.

sowi powstania i wzrostu cnoty nabytej. Jak już wspomniano, cnoty moralne zawiązują się we władzach ludzkich przez to, że rozum praktyczny wywiera i utrwała w nich swój umiar i wpływ w kierunku dodatnim. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby rozum nie działał także w odwrotnym kierunku, ujemnym, sam pozostając pod wpływem nieświadomości, namiętności lub złej woli: te trzy czynniki, które zwykliśmy podawać jako przyczyny grzechu, temsamem działają także jako przyczyny umniejszenia i zatrafy cnoty⁷⁰).

W życiu moralnem na poziomie przyrodzonym niekoniecznie musi dojść do tej ostateczności, która polegałaby na zupełnej utracie cnoty. Nie można przecież twierdzić, aby jeden jedyny akt przeciwny, zawsze i w jakichkolwiek okolicznościach zupełnie niszczył sprawność nabytą — nie traci łatwości do dalszego zachowania trzeźwości, kto tylko raz w roku uległ pokusie i przebrał miarę w napoju. Jest więc w dziedzinie wyłącznie przyrodzonej możliwość powolnej utraty cnoty, która nasamprzód zaznaczy się w pewnem umniejszeniu i osłabieniu samej łatwości do czynu, jaką daje cnota doskonała⁷¹). W tej mierze cnoty ulegają zmniejszeniu, nie tylko przez czyny przeciwne cnotcie, jakimi są wszelkie grzechy zarówno śmiertelne jak też powszednie, ale co więcej, przez samo niepraktykowanie cnoty. Taka już jest natura ludzka, że odrazu ją opanują czynniki przeciwne, wiodące do złego, jeśli tylko przestanie czuwać nad sobą i ustawicznie wykonywać uczynki, zgodne z właściwem jej przeznaczeniem. Wyraźnie na to zwraca uwagę św. Tomasz: „Gdy kto nie używa sprawności cnoty dla umiarkowania uczuć czy też czynności własnych, z konieczności powstają liczne uczucia oraz nasuwają się uczynki, pozbawione umiaru cnoty, spowodu

⁷⁰) *Habitus appetitivae partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, sc. sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis.* 1-2 q 53 a 1.

⁷¹) *Diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.* 1-2 q 53 a 2.

skłonności pożądania zmysłowego oraz innych pobudek zewnętrznych. Stąd zatracą się cnota albo umniejszą się przez zaprzestanie czynności⁷²⁾).

Inna zupełnie pod tym względem jest ekonomia cnót wlnych. Jak wiadomo, wszystkie cnoty wlane łączą się w miłości bożej⁷³⁾, ta zaś udzielana jest człowiekowi razem z łaską uświęcającą. Wszystkie zatem prawa, które rządzą rozwojem miłości nadprzyrodzonej, również stosują się do cnót moralnych wlnych. Przez jeden grzech śmiertelny traci się miłość bożą, a równocześnie wszystkie inne cnoty nadprzyrodzone⁷⁴⁾, z tem zastrzeżeniem, że wiara i nadzieja istnieć mogą także bez łaski uświęcającej, ale pomniejszone niejako i niezdolne do pełnej działalności (*virtutes informes*). Następstwa więc jednego choćby upadku w życiu moralnem nadprzyrodzonym są o wiele groźniejsze, aniżeli na poziomie wyłącznie przyrodzonym, gdzie jak widzieliśmy, jeden odosobniony grzech śmiertelny może nie wiele umniejszyć cnotę, przeciw której został dokonany. Inaczej dzieje się w dziedzinie nadprzyrodzonej: fatalne skutki jednego grzechu śmiertelnego tłumaczą się tą okolicznością, że „panuje tu dużo większa jeszcze solidarność między cnotami, niż w dziedzinie przyrodzonej, a to

⁷²⁾ Cum aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est, quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. 1-2 q 53 a 3.

⁷³⁾ Hujusmodi virtutes morales (infusae) sine caritate esse non possunt. 1-2 q 65 a 2.

⁷⁴⁾ Qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas. 1-2 q 65 a 3. — Niema w tem żadnej sprzeczności: uczynki nasze nie są zdolne nabyć miłości bożej ani też innych cnót wlnych, ale mogą spowodować ich utratę: Licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconueniens, quod per actus corrumpatur; quia per indispositionem materiae tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis, anima separatur, *De Virt.* 10 ad 17.

dlatego, że miłość dużo dalej sięga swym wpływem, niż roztropność⁷⁵).

W przeciwieństwie zaś do tego, co zauważyliśmy w porządku przyrodzonym, nie można podać żadnej racji, dla której cnoty nadprzyrodzone miałyby zmniejszyć się. Jeżeli grzech śmiertelny całkowicie pozbawia miłości oraz moralnych cnót wlnych, pozostaje tylko grzech powszedni, któryby wedle przypuszczenia mógł naruszyć cnoty wlane i szkodę im wyrządzić. Jednak i grzech powszedni w niczem nie umniejsza wspomnianych cnót, przynajmniej nie narusza ich bezpośrednio; grzech powszedni może współistnieć z cnotą⁷⁶); sam w sobie, czyli siłą faktu swego nie zdoła zmniejszyć miłości bożej, bo nie sprzeciwia się jej bezpośrednio, lecz polega na pewnym odchyleniu się od prostej linii na drodze prowadzącej do celu ostatecznego i niezachowaniu właściwego umiaru w środkach do celu; jeśli zaś nie umniejsza miłości bożej, tedy też nie umniejszałączonych z nią cnót nadprzyrodzonych. Z drugiej znowu strony grzech powszedni nie zasługuje na to, aby Bóg za karę umniejszył w człowieku cnotę miłości; kto bowiem wykroczył w dziedzinie środków — a w takiej właśnie dokonywa się grzech powszedni — niesłusznie ponosiłby karę w porządku o wiele wyższym, mianowicie w swej dążności do celu ostatecznego; od podobnej kary strzeże nas sama sprawiedliwość boża⁷⁷).

⁷⁵) J. Woroniecki O. P., *Katolicka etyka wychowawcza*, Poznań 1925, str. 227.

⁷⁶) Peccatum veniale, quod est simul cum virtute. 3 *Sent.* d. 36 a 2 ad 6.

⁷⁷) Nec per peccatum veniale caritas diminui potest, neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit; caritas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea quae sunt ad finem; non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem... Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis; cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem. 2-2 q 24

3. *Trwanie cnót w wieczności.* Cnoty moralne wlane są częścią składową organizmu nadprzyrodzonego, którego pierwszym źródłem jest łaska uświęcająca: razem z łaską uświęcającą i miłością bożą wzrasta cały organizm nadprzyrodzony, wszystkie też cnoty moralne wlane⁷⁸⁾. Jeśli człowiek wytrwa w posiadaniu tego nadprzyrodzonego organizmu cnót aż do chwili swej śmierci, Bóg, który jest jedyną przyczyną sprawczą cnót nadprzyrodzonych, zachowa te cnoty przez całą wieczność. Jak uczy Doktor Anielski, u błogosławionych w niebie, cnoty naturalne nie mają już pola działania, dlatego przestaną istnieć jako cnoty⁷⁹⁾; oczywiście nie oznacza to, by czynniki istotne natury ludzkiej zostały naruszone: z konieczności muszą one trwać nadal jako nieodzowny podkład nadprzyrodzonego życia chwały u błogosławionych.

Natomiast o cnotach moralnych wlnych można powiedzieć, że ponieważ jeszcze udoskonalone będą w życiu przyszłym; nie tylko dlatego, że przetrwa z nich to, co jest najdoskonalszego w nich, mianowicie strona formalna, polegająca na umiarze rozumu oświeconego światłem nadprzyrodzonym chwały⁸⁰⁾; lecz także dla innej jeszcze przyczyny: cnoty wlane mają, jak wiadomo, urobić postępowanie nasze jako obywateli bożych i członków mistycznego ciała Chrystusa, którem jest Kościół: skoro zaś w życiu przyszłym ciało mistyczne Chrystusa dostąpi nowej świet-

a 10. — Por. A. Gmurowski O. P., *Doskonałość chrześcijańska*, Gniezno 1934, str. 114.

⁷⁸⁾ Gratia... est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia, ita omnes virtutes gratitae sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. 3 *Sent.* d 36 a 2; por. 1-2 q 66 a 2.

⁷⁹⁾ [Virtutes] acquisitae dirigunt in vita civili; unde habent bonum civile pro fine. Et quia haec civilitas non remanebit eis aliquis actus, nec circa finem, nec circa materiam propriam, secundum quam tendunt in finem; et ideo habitus tollentur. 3 *Sent.* d 33 q 1 a 4.

⁸⁰⁾ Quantum ad id quod est formale, [virtutes morales] remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam, inquantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea, quae ad ipsum pertinent secundum statum illum. 1-2 q 67 a 1.

ności, bo Kościół św. z wojującego stanie się triumfujący, niepodobna, aby i cnoty wybranych w niebie tem samem nie zyskały na doskonałości⁸¹). Wtedy to osiągniemy ów stopień cnoty, pośredni między cnotą pospolitą u chrześcijan, a cnotą „wzorową“, *virtus exemplaris*, jaką tylko Bóg posiada: mianowicie cnotę „duszy już oczyszczonej“, *virtus jam purgati animi*: jest to stadium końcowe wielkiego wysiłku duszy, aby oderwać się od przemijających rzeczy tej ziemi, do których lgnie pożądanie człowieka, — na tym stopniu cnota zwie się „oczyszczająca“, *virtus purgatoria*. — Odtąd dusza żyje tylko dla Boga, a jeśli całkowicie nie wyzbywa się namiętności, to trwają one tylko o tyle, o ile wymaga konieczność ciała: cnota niesłuchanie rzadka na tej ziemi, a właściwie mieszkańcom wieczności⁸²).

D. — Przyczyna celowa cnót.

1. *Cel ostateczny*. Różni się istotnie cel ostateczny, do którego skierowane są cnoty nabyte oraz cnoty wlane. Pierwsze dążą do Boga, poznanego jako stwórcę wszechrzeczy, aby złożyć mu hołd od stworzeń: wszystko dokonuje się na poziomie tylko przyrodzonym. O wiele wyżej natomiast wznoszą nas cnoty wlane: one to stawiają sobie za cel ostateczny Boga w Trójcy św. Jedyne go, Boga w swym Bóstwie, poznanego nadprzyrodzoną cnotą wiary i umiłowanego nadprzyrodzoną boską cnotą miłości. A ponieważ rzeczywiście cały rodzaj ludzki w Adamie został powo-

⁸¹) *Virtutes infusae morales perficiunt in vita spirituali, secundum quam homo est civis civitatis Dei, et membrum corporis Christi, quod est Ecclesia; et haec quidem civitas in futuro non evacuabitur, sed perficietur. Unde remanebunt istis virtutibus actus qui sunt circa finem proximum uniuscujusque virtutis, et ideo remanebunt habitus virtutum moralium infusarum.* 3 *Sent.* d. 33 q. 1 a. 4.

⁸²) *Necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae... hae vocantur virtutes purgatoriae... et virtutes jam purgati animi... quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.* 1-2 q. 61 a. 5. — Por. H. van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu*, Freiburg 1926, str. 172 nn.

łany do celu ostatecznego nadprzyrodzonego; tylko cnoty wlane umożliwiają nam dążenie do tego właściwego celu ludzkości; cel, jaki zamierzają cnoty nabyte, wobec tego traci znaczenie właściwego celu ostatecznego, będąc podporządkowany celowi wyższemu.

2. *Celowość bliższa*. Różnica między cnotami nabytymi oraz cnotami wlanymi zachodzi także, jeśli weźmiemy pod uwagę cel ich bliższy, czyli zadanie, które mają spełnić obydwaj rodzaje cnót. W tym względzie porównanie cnót nabytych oraz cnót wlnych wykazuje bardzo daleko idące rozbieżności, tak iż tylko powołanie się na analogiczne pojęcie cnoty zdoła zachować cnotom wlanym takie ich miano. Warto więc jeszcze nieco pogłębić wspomniane określenie cnoty, aby dokładniej zapoznać się z właściwą istotą cnót wlnych oraz szczególnego zadania, które im przypada w życiu moralnym.

Uprzypomnijmy sobie za św. Tomaszem, jakie jest wogóle bliższe przeznaczenie cnót. „W potrójnym celu potrzebujemy sprawności cnót: 1) Aby zapewnić jednolitość w działaniu... 2) Aby móc szybko wykonać czynność doskonałą; bo jeśli władza ludzka przez sprawność nie zostanie skierowana do jednego, trzebaby zawsze zastanawiać się nad czynnością, kiedy nastanie konieczność działania... 3) Aby czynność doskonałą wykonać z przyjemnością; a to właśnie jest skutkiem sprawności, która zajmując niejako miejsce natury, własne działanie czyni jakby naturalne, a zatem przyjemne. Taka bowiem odpowiedniość jest przyczyną przyjemności, stąd też filozof jako znak sprawności podaje przyjemność, z jaką dokonuje się działanie⁸³⁾.

⁸³⁾ *Habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua actione... Secundo, ut operatio perfecta in promptu habeatur; nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione... Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur, quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cujusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit et per consequens delectabilem, nam convenientia est delectabilis causa; unde Philosophus in 2 Eth. posuit signum habitus, delectationem in opere existentem. De Virt. a 1.*

W jakiej więc mierze cnoty nabyte oraz cnoty wlane spełniają to potrójne zadanie sprawności? Niewątpliwie zarówno cnoty nabyte jako też cnoty wlane wprowadzają do życia moralnego wielką jednolitość, którą same zawdzięczają swej dążności do celu ostatecznego, każda we własnym zakresie. Czy jednak cnoty wlane dają łatwość działania oraz uprzyjemniają czynności tak jak wymagają dwa dalsze warunki, ściśle z sobą związane, dlatego że od łatwości w działaniu zależy poniekąd radość i przyjemność? Na takie pytania nie można odpowiedzieć prostem twierdzeniem czy też przeczeniem.

W przeciwieństwie do cnót nabytych, które mają usprawnić działanie, do którego człowiek w zasadzie jest już uzdolniony na mocy swej natury, zadaniem cnót wlnych — wedle nauki św. Tomasza — jest, aby uzdolnić nas do czynów o charakterze i wartości nadprzyrodzonej, któreby z tytułu sprawiedliwości (*ex condigno*) zasługiwały na życie wieczne⁸⁴). Z tego powodu słusznie można powiedzieć, że cnoty wlane zbliżają się do pojęcia zdolności czyli *władzy*, bo rzeczywiście zadanie ich polega na tem, by nadać człowiekowi wyniesionemu do porządku nadprzyrodzonego jakoby nowe władze, z których wypływać będą nadprzyrodzone czynności. W tym względzie komentatorzy św. Tomasza są jednozgodni⁸⁵).

⁸⁴) Les *habitus naturels* nous disposent *mieux* à une fin qui est déjà notre fin, c'est précisément ce qui permet l'acquisition de ces *habitus* par le sujet lui-même: la vertu de force par exemple dispose l'homme à bien faire des actes de courage, mais l'homme devait déjà faire des actes de courage avant d'avoir acquis la vertu de force. Au contraire, les dispositions surnaturelles n'ont pas pour rôle de nous *mieux* disposer par rapport à une fin à laquelle nous aurions été auparavant ordonnés: mais elles nous ordonnent à une fin que nous n'avions pas avant de les recevoir... Ces *habitus surnaturels* élèvent leur sujet de façon à l'ordonner positivement à des opérations qui dépassent sa nature. P. de Roton, *Les habitus, leur caractère spirituel*, Paris 1934, str. 158.

⁸⁵) *Habitus infusi quia non solum coaptant et commensurant potentiam ad actus, ad quos ex sua natura dicebat ordinem, sed etiam elevant, ut de novo ordinem importet positive et actualiter, ad quod antea solum dicebat obedientialiter, magis accedunt ad*

A jednak nie da się zaprzeczyć, że cnoty wlane dają także pewną łatwość w działaniu, i ta właśnie okoliczność sprawia, że można je nazwać cnotami, a nie tylko władzami w stosunku do łaski uświęcającej⁸⁶). Inna wszakże będzie łatwość właściwa cnotom wlanym, innego znowu rodzaju łatwość, jaką dają cnoty nabyte. Oto co mówi św. Tomasz: „Łatwość wykonywania uczynków cnoty może pochodzić z dwu przyczyn, mianowicie z *przyzwyczajenia*, tej łatwości nie udziela cnota wlane od samego początku; albo też z *silnego przyłgnięcia* do przedmiotu cnoty: taką łatwość znajdujemy w cnocie wlanej zaraz od samego jej początku⁸⁷). Łatwość zawartą w cnocie wlanej, można nazwać obiektywną: jest ona nieodłączona od samego pojęcia cnoty wlanej i sprowadza się do tego, że człowiek obdarzony cnotą wlaną, posiada wszystkie warunki do wykonania czynności nadprzyrodzonych, a stąd także pewną skłonność, która może być niewielka, i dlatego w praktyce może wnet zawiedzie: łatwość ta będzie się wyrażała w postanowieniu, aby nie stracić cnót wlanych i nie odstąpić od celu nadprzyrodzonego; w tej przynajmniej mierze nieodłączna jest ona od nadprzyrodzonego organizmu łaski. Od napięcia miłości czyli przyłgnięcia do celu ostatecznego

rationem potentiae, et habent modum quemdam potentiae... dicitur tamen simpliciter habitus, licet habeat hunc modum potentiae. Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, De virt., disp. XIII a. I n. XI, ed. Vives t. 6, str. 246. — To samo zwyciężaj i krócej: *Habitus supernaturales non habent rationem puri habitus respectu actuum supernaturalium sed etiam potentiae.* R. Billuart O. P., *Tract. de gratia*, Diss. 6 a 3.

⁸⁶) Die übernatürliche Tugend ist mehr der „Potenz“ als dem Habitus ähnlich: es ist die Potenz zum heilskräftigen Wirken, die mit der *virtus infusa* verliehen wird. Freilich eine Potenz, die zugleich Zielstrebigkeit, „Tendenz“ zum höchsten Gute hin ist, und die zugleich der sittlichen Arbeit eine ungeahnte Segenskraft sichert. J. Mausbach, *Katholische Moralthologie*, t. I 1922, str. 199.

⁸⁷) *Facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus, scilicet ex consuetudine procedi, et hanc facilitatem non tribuit virtus acquisita in suo principio; et iterum ex forti inhaesione ad obiectum virtutis, et hanc est invenire in virtute infusa statim in sui principio.* 4 *Sent.* d 14 q 2 a 2 ad 5. — Por. *De Virt.* a 10 ad 15.

zależy i stopień przyłgnięcia do środków prowadzących do tego celu.

Nietrudno pojąć, na czym zasadza się łatwość t. zw. subiektywna: jest ona wynikiem wytrwałej pracy nad sobą, która doprowadziła do opanowania wszystkich trudności i przeszkód napotykaných na drodze cnoty. Taką łatwość może dać dopiero ustawiczne ćwiczenie się w cnocie, a więc sprawność nabyta⁸⁸⁾. Niema wprowadzić żadnej niemożliwości, aby Bóg, udzielając cnoty nadprzyrodzonej, nadał jej odrazu ową łatwość subiektywną, właściwą cnocie nabytej. Ponieważ jednak jest to wypadek nadzwyczajny i niezwykle, normalnie dopiero praktykowanie cnót wlaných może wyzwolić wszystkie zasoby energii duchowej w nich zawartej i udzielić owej pełnej łatwości, już nie tylko obiektywnej ale także wewnętrznej subiektywnej, która nieodłączna jest od cnót naturalnych z tej poprostu racji, że nie inaczej nabywa się cnoty w dziedzinie przyrodzonej, jak przez świadome i wytrwale powtarzanie czynności⁸⁹⁾.

Na podobnej łatwości — podmiotowej — zbywa więc cnotom wlanym. Stąd też cnoty wlane i cnoty nabyte same przez się inne zajmują stanowisko wobec przeszkód ze

⁸⁸⁾ Duplex est facilitas potentiae respectu alicujus actus: una intrinseca, quae consistit in hoc, quod potentia sit completa, perfecta et connaturaliter proportionata actui; hanc praebent virtutes infusae in ordine supernaturali, sicut acquisitae in ordine naturali. Altera est facilitas extrinseca, quae consistit in remotione impedimentorum, quibus actus, non obstante perfectione potentiae, redditur difficilis: et hanc confert virtus acquisita non per se et formaliter quasi ipsa esset horum impedimentorum ablatio, sed concomitanter, quia nempe acquiritur per repetitos actus, quibus ista impedimenta appetitus sensitivi tolluntur. R. Billuart O. P., *Tract. de passionibus et virtutibus*, Diss. 2 a 3, ed. Lecoffre, t. 4, str. 266 n.

⁸⁹⁾ Les vertus naturelles s'acquérant par la répétition des mêmes actes, nous donnent la *facilité* de produire des actes semblables avec promptitude et avec joie; les vertus surnaturelles mises dans notre âme par Dieu, ne nous donnent que le *pouvoir* de faire des actes méritoires, avec une certaine *tendance* à les produire; la facilité ne viendra que plus tard à force de produire des actes. A. Tanquerey, *Précis de Théologie ascétique et mystique*, Paris 1924, str. 631 n. — Tłum. polskie Ks. Abpa P. Mańkowskiego, t. 2, Kraków 1928, str. 298.

strony budzących się namiętności. Posłuchajmy słów Doktora Anielskiego, zawierających dużo spostrzeżeń o bardzo trafnej psychologii: „Ani cnota nabyta ani cnota wlana nie usuwa zupełnie namiętności, skłaniających do złego... Lecz zarówno przez cnotę nabytą jak też przez cnotę wlaną dokonywa się pewna przemiana tych namiętności, aby człowieka nie porwały ponad miarę. Pod pewnym względem przoduje tu cnota nabyta, pod innym względem cnota wlana. Cnota nabyta posiada tę wyższość, że mniej daje odczuwać sprzeciw namiętności; a zawdzięcza to swej przyczynie, bo przez częste powtarzanie aktów, jakimi człowiek nawykł do cnoty, odwykł już od poddawania się namiętnościom, przeciwnie właśnie przywykł sprzeciwiać się im; stąd to pochodzi, że w mniejszym stopniu człowiek doznaje przeszkody ze strony namiętności. Lecz cnota wlana w tem posiada pierwszeństwo, że za jej sprawą, namiętności, chociaż jeszcze doznane, jednak nie górują; bo cnota wlana czyni, że człowiek w żaden sposób nie ulega pożądlivościom grzechu; i czyni to nieomylnie, tak długo jak sama trwa. W tym względzie nie dorówna jej cnota nabyta, która ulega, chociaż tylko w mniejszości wypadków⁹⁰⁾).

Mając na oku tę właśnie zasadniczą różnicę, możnaby słusznie za św. Tomaszem porównać cnoty wlane także do cnót wrodzonych, które niejako uśpione czekają na

⁹⁰⁾ *Passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam nisi forte miraculose... Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam hujusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid praevallet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevallet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur; et hoc habet ex causa sua; quia per frequentes actus, quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo jam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevallet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod hujusmodi passiones etsi sentiantur, nullo tamen modo dominantur; virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus. *De Virt.* a 10 ad 14. Por. *tamże*, a 1. ad 11, ad 13.*

oswobodzenie przez czynności, aby rozwinąć całkowitą łatwość działania⁹¹). Podobnie bez pewnej, choćby minimalnej nauki wiary i obyczajów, cnoty wlane trwałyby w stanie zupełnej bezczynności⁹²).

Taki wypadek pośredniej zależności porządku nadprzyrodzonego od czynników przyrodzonych nie jest bynajmniej odosobniony; bo możnaby wskazać na podobny objaw w innej dziedzinie: podobnie jak człowiek nie potrafi należycie rozwinąć zdolności umysłowych i wiadomości już nabytych, jeśli na przeszkodzie stoi niedomaganie chwilowe organizmu, tak samo cnoty wlane nie mogą zaznaczyć wpływu, jeśli władze człowieka nie zostały opanowane przez cnoty naturalne. Jest to porównanie, którem posługuje się sam św. Tomasz⁹³).

* * *

Łatwość działania, która zaistnieje wtenczas, kiedy

⁹¹) *Habitus infusus similis est habitui innato; quia sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione. Naturalis autem habitus sicut intellectus principiorum indiget, ut cognitio determinetur per sensum, quod acquisitus non indiget, quia, dum acquiritur per actum, determinationem recipit. Et similiter oportet quod fidei habitus determinationem recipiat ex parte nostra.* 3 *Sent.* d 23 q 3 a 2 ad 1.

⁹²) Die „virtus infusa“ ist ein Habitus, ähnlich den angeborenen Habitus der Vernunft, eine geistige Leucht- und Strebekraft, die noch des bestimmten Inhalts und Gepräges entbehrt. Sie ist zunächst reine Potenz zum übernatürlichen Handeln und geht erst in wirkliche Tätigkeit über, wenn die Lehren des Glaubens und die sittlichen Normen des Christenlebens von aussen nahegebracht werden. J. M a u s b a c h, *Grundlage und Ausbildung des Charakters*, Freiburg 1920, str. 133.

⁹³) *Habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari; potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens; sicut habens habitum scientiae interdum impeditur ab ejus usu per somnolentiam vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo iste qui poenitet, consequitur cum gratia gratum faciente caritatem, et omnes alios habitus virtutum; sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum; per quos simul et contrariae dispositiones tolluntur, et habitus virtutum generantur.* *De Virt. card.* a 2 ad 2.

wszystkie warunki oraz czynniki składające się na czynność doskonale odpowiadają sobie, z konieczności też sprowadza przyjemność oraz radość do życia ludzkiego: radość jest nieodłączną towarzyszką czynności doskonałej⁹⁴). W życiu moralnem radość duchowa jest czynnikiem bardzo doniosłym, bo tu właśnie dużo zależy nie tylko na prostym wykonaniu powinności, ale na chętnym i radosnym spełnianiu uczynków cnoty. Ktoby powodował się przymusem wewnętrznym i tylko z niechęcią zabierał się do dzieła, tem samem dałby dowód, że cnota jeszcze nie zakorzeniła się w nim, skoro tak mało okazuje zamiłowania do dobrego. Dopiero więc cnota może dostatecznie ustalić władze człowieka same przez się obojętne na dobro i złe⁹⁵), oraz nadać postępowaniu jego ów ton radosny, tak znamienity w życiu tych, którzy wszystkie swe wysiłki poświęcają na zdobycie pełni doskonałości, do której zostali powołani.

Inaczej jednak cnota nabyta, inaczej cnota wlana, przyczyniają się do wytworzenia nastroju radosnego w życiu moralnem, skoro też innego rodzaju jest łatwość wewnętrzna cnoty wlanej oraz łatwość zewnętrzna cnoty nabytej. Ktokolwiek wraz z łaską uświęcającą posiada cnoty wlane, z pewną radością oraz weselem musi spełnić uczynki cnoty, przynajmniej z tego musi radować się, że miłuje Boga i bliźniego, że przez cnoty wlane uczynki jego skierowane są i złączone z nadprzyrodzonym celem ostatecznym życia ludzkiego. Radość ta w praktyce nieraz będzie polegała

⁹⁴) *Omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam. 1-2 q 32 a 1 ad 1.*

⁹⁵) *In actu virtutis consideratur non solum substantia ipsius actus, sed etiam modus agendi. Non enim, qui caste operatur quocumque modo, castus est, sed qui faciliter et delectabiliter, ut ex 1 Ethic. 13 habetur. Delectatio autem ex convenientia causatur... Oportet ergo, quod actus virtutis procedat a potentia adaptata et assimilata ad hunc actum. Hoc autem potentia rationalis non habet ex seipsa, cum sit ad utrumlibet. Oportet ergo aliquid potentiae superaddi ut perfectionem ejus, per quod talem actus educat, undecumque causetur. Et hoc dicimus esse habitum virtutis. 2 Sent. d 27 q 1 a 1.*

na przeświadczeniu, że spełnia się wolę bożą, oraz na tej myśli pocieszającej, że trudności tego życia, „które nie są współmierne z przyszłą chwałą” (Rzym. 8, 18), zapewniają nam nagrodę wieczną; że „to, które teraz jest, prędiuczek przemijające i lekkie nasze utrapienie nader na wysokości wiekuistą chwały wagę w nas sprawuje” (II Kor. 4, 17).

Dopiero praktyka cnót chrześcijańskich wytworzy ową inną radość, pochodzącą ze sprawności: radość duchową, która nie tylko pod względem etycznym jest beznaganna⁹⁶), ale stanowi potężny środek do rozwoju i postępu w życiu moralnem. Taka radość — jak mówi św. Tomasz, — nie jest zrazu obowiązkowa, bo bez niej cnoty wlane w zasadzie mogą się ostać⁹⁷), lecz któż nie widzi błogosławionych skutków, jakich można się spodziewać, jeśli radość, płynąca z dążności do celu nadprzyrodzonego, spotęguje się radością, jaką daje samo praktykowanie cnót wlaných. Tylko taka, głęboko zakorzeniona radość chrześcijańska płynąca i z przedmiotu i ze sprawności nawyku, może przewyciężyć wszystkie trudności i smutki, nieodłączone od życia obecnego, i dać przedsmak radości wiecznej, skoro jest najlepszym i niezawodnym znakiem prawdziwej świętości.

* * *

Na tle porównania, które przeprowadziliśmy między cnotami nabytymi a cnotami wlanymi, zarysowuje się już

⁹⁶) Aus der Gewöhnung als solcher entstehen von selbst Kraft- und Lustgefühle; diese der Pflichterfüllung folgende Freude ist möglich zu schonen und zu läutern; sie ist als edelster Lohn der Tugend gegen falschen Rigorismus in Schutz zunehmen. J. Mausbach, Art. „*Jugend*“, w Lex. Päd., V, str. 185.

⁹⁷) Operari sine tristitia opus virtutis cadit sub praecepto legis divinae; quia quicumque cum tristitia operatur non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum laetitia et hilaritate, quodammodo cadit sub praecepto; scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quae cadit sub praecepto, cum amor sit causa delectationis, et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum. „Delectatio enim operis est signum habitus generati“ ut dicitur. Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus. 1-2 q 100 a 9 ad 3.

problem, któremu poświęcimy następne dwa rozdziały. Jak już przewidywać można, ideałem będzie jeśli w człowieku zejdą się razem pełnia cnót nabytych oraz pełnia cnót własnych: te dwa porządki cnót — jak zobaczymy — nie wyłączają się, przeciwnie, właściwym dynamizmem swoim przyczyniają się jeszcze, każdy na swój sposób, do wytworzenia pełni chrześcijańskiego charakteru moralnego.

ROZDZIAŁ TRZECI.

CNOTY NABYTE NA USŁUGACH CNÓT WLANYCH.

Porównanie cnót nabytych oraz cnót wlanych nie może ograniczyć się do ustalenia różnic, jakie zachodzą między temi rodzajami cnót, lecz musi sięgać jeszcze dalej i zbadać w jaki sposób w duchowym organizmie życia moralnego cnoty nabyte i cnoty wlane oddziałują na siebie. Dopiero przy uwzględnieniu tego „dynamicznego“ punktu widzenia możemy liczyć na wyczerpujące porównanie cnót nabytych oraz cnót wlanych, bo przekonamy się, że zarówno cnoty nabyte, pozostające na usługach cnót wlanych, wywierają pewien wpływ na nadprzyrodzone życie moralne, z drugiej zaś strony cnoty wlane przyczyniają się do udoskonalenia cnót nabytych.

Jeśli chodzi o pierwszą część poruszonego tu zagadnienia, w jakiej mianowicie mierze cnoty nabyte mogą przysłużyć się cnotom wlanym, możemy powołać się na pewien nadzwyczaj dobitny tekst Doktora Ąnielskiego, podający nam w jędrnych słowach zasadnicze rozwiązanie i odpowiedź na nasze pytanie: „Podwójna jest cnota, nabyta oraz wlana: i do obu przyczynia się powtarzanie czynu, lecz w różny sposób: bo cnotę nabytą rodzi; natomiast do cnoty wlanej usposabia, po jej otrzymaniu zachowuje ją i powiększa¹⁾. Ten kapitalny tekst Sumy teologicznej św.

¹⁾ Duplex est virtus, scilicet acquisita et infusa. Ad utramque aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode; nam vir-

Tomasza podaje nam równocześnie podział niniejszego rozdziału. Zobaczymy, jak cnota nabyta 1) usposabia do cnoty wlanej, 2) jak ją zachowuje, 3) i udoskonala.

A. — Cnoty nabyte usposabiają do otrzymania cnót wlnych.

Zagadnienie w ten sposób ujęte przypuszcza, że ktoś nie posiada wcale cnót wlnych, a temsamem pozbawiony jest też łaski uświęcającej. Stąd pytanie, w jaki sposób człowiek przed usprawiedliwieniem swoim, może uzyskać łaskę uświęcającą, a wraz z nią cnoty wlane; albo przynajmniej, jaką drogą może usposobić się do otrzymania łaski uświęcającej. Ponieważ łaska boża oraz wszystkie cnoty wlane są darem bożym, przewyższającym wszelkie wymagania natury, stąd jest niepodobieństwem, aby czynność ludzka, wypływająca z najwyższej nawet cnoty przyrodzonej, posiadała jakąkolwiek skuteczność wobec porządku nadprzyrodzonego: jest to tylko logiczne następstwo owej nieskończonej różnicy, jaka dzieli cały świat przyrodzony od nadprzyrodzonego porządku łaski.

Ale istnieje inny jeszcze sposób, aby uzyskać cel naszych pragnień. Jeśli nie możemy wysiłkiem własnym *zdołać* łaski nadprzyrodzonej, pytamy czy przynajmniej cnoty nabyte nie sprawiają, iż zasługujemy sobie na łaskawość ze strony Boga²⁾? W tem to znaczeniu stawiamy kwestję, czy cnoty nabyte usposabiają do otrzymania łaski nasamprzód uczynkowej, następnie uświęcającej, bo wedle nauki św. Tomasza łaska uczynkowa albo ma przygotować³⁾, albo dalej rozwijać stan łaski.

tutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat et promovet. 1-2 q 92 a 1 ad 1.

²⁾ Oczywiście nie mamy na myśli cnót jako takich, *reduplicative ut sic*, lecz akty cnót nabytych, bo tylko czynem a nie cnotą można zasługiwać. W tem też znaczeniu dla krótkości poniżej mówić będziemy o cnotach nabytych.

³⁾ Homo non potest ad gratiam se praeparare absque auxilio gratiae. 1-2 q 109 a 6 s. c. — Św. Tomasz wyraźną czyni różnicę między „usposobieniem siebie“ (*dispositio*) do łaski, a „przygoto-

1. W jakiej mierze cnoty nabyte usposabiają do otrzymania łaski uczynkowej?

a) Cnoty nabyte nie zasługują z tytułu sprawiedliwości.

Cnoty nabyte nie zasługują w sposób ścisły, czyli z tytułu sprawiedliwości⁴⁾ na pierwszą łaskę uczynkową. Jak wiadomo, rozróżniamy podwójnego rodzaju zasługę⁵⁾; mówimy o zasłudze w pełnym tego słowa znaczeniu, kiedy za czyn wykonany wedle całej słuszności należy się nagroda, dlatego że czyn w zupełności dorównywa wartością swoją nagrodzie. Oczywiście, że samo przez się tego rodzaju zasługa możliwa jest jedynie między równymi; wobec Boga zasługa w pełnym znaczeniu tylko dlatego może mieć miejsce, iż Bóg tak ustanowił w nieskończonym miłosierdziu swoim, aby „człowiek przez swoją czynność uzyskał u Boga jako nagrodę to, do czego Bóg dał mu możność działania“⁶⁾. Jest i w tego rodzaju zasłudze zachowana pewna równość między uczynkiem a nagrodą, wszakże nie ilościowa, tylko stopniowa, proporcjonalna⁷⁾. Taka zaś równość istnieje między uczynkiem wpływającym z cnoty wlanej a nagrodą życia wiecznego: tego rodzaju czyn, jako istotnie nadprzyrodzony, zasługuje w całej pełni na równą sobie nagrodę nadprzyrodzoną, i to znowu nie w tem znaczeniu, jakoby Bóg mógł stać się

waniem“ się (praeparatio) do łaski. Pierwsze oznacza tylko pewną zdolność do otrzymania łaski: tę właściwość św. Tomasz zdaje się przypisywać cnotom nabytym — jak zobaczymy, — nie zaś „przygotowania się“, któreby zawierało już jakąś przyczynowość sprawczą w odniesieniu do łaski uświęcającej.

⁴⁾ Meritum de condigno.

⁵⁾ Por. P. Lumbreras O. P., *El merito teologico y sus divisiones*, La Ciencia tomista, 1922; J. Rivière, *Mérite*, Dict. de Théol. cath.

⁶⁾ Meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet, ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod ei Deus virtutem operandi deputavit. 1-2 q 114 a 1.

⁷⁾ Non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam. *Tamże*.

dłużnikiem człowieka, lecz dlatego, że Bóg samemu sobie winien jest, by dotrzymać to, co postanowił⁸⁾).

Nieskończona natomiast odległość dzieli cnoty nabyte, których akty mają wartość bądź co bądź tylko naturalną, od pierwszej chociażby łaski uczynkowej, której przeznaczeniem jest przygotować przyjęcie łaski uświęcającej. Dosadnie tłumaczy to św. Tomasz z Akwinu, a słowa jego odnoszą się zarówno do pierwszej łaski uczynkowej, jako też do łaski uświęcającej: „Aby ktoś zasługiwał, czyn jego powinien być współmierny z nagrodą; nikt bowiem nie zasługuje ponad to, co wedle stanowiska swego mu przypada: podobnie jak sługa nie zasługuje na to, aby dostąpić dziedzictwa synów, lecz aby otrzymał swoją zapłatę. Łaska zaś całkowicie przewyższa warunki natury ludzkiej, na co wskazuje jej skutek: bo prowadzi do celu, którego żadne stworzenie przez się nie potrafi osiągnąć, skoro powiedziano: „Oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce ludzkie nie wstąpiło, co Bóg przygotował tym, którzy go miłują“ (I Kor. 2, 9). Stąd dar łaski w żaden sposób nie może być zasłużony przez tego, kto znajduje w warunkach czysto naturalnych⁹⁾. Wszystkie te wywody nabierają większej jeszcze słuszności, jeśli zważymy, że człowiek, pozbawiony łaski uświęcającej, znajduje się w warunkach o wiele gorszych wobec łaski zarówno uczynkowej jako też uświęcającej. Skoro Bóg cały rodzaj ludzki powołał do uczestnictwa w naturze swej przez łaskę, roz-

⁸⁾ Deus non efficitur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur. 1-2 q 114 a 1 ad 3.

⁹⁾ In omni qui meretur, exigitur ut actus ejus sit aliquomodo proportionatus ad id quod meretur; nullus enim meretur nisi id quod secundum suam conditionem potest eum contingere: sicut servus non meretur a domino ut in haereditatem filiorum admittatur, sed ut mercedem suam recipiat. Gratia vero omnino conditionem humanae naturae excedit: quod patet ex ejus effectu, quia ducit in finem quem nulla creata natura per se attingere potest, propter quod dicitur I Kor. 2, 9: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. Unde donum gratiae nullo modo sub merito cadere potest ejus, qui in puris naturalibus est. 2 *Sent.* d 27 q 1 a 4.

myślna utrata łaski uświęcającej zawsze jest zawiniona, a przez to nie sprowadza człowieka do warunków jedynie naturalnych, lecz do niższego jeszcze stanu, mianowicie do stanu grzechu; tu zaś tem bardziej brak wszelkiej proporcji między uczynkami człowieka, a nadprzyrodzonym porządkiem łaski¹⁰⁾. Nie można więc żadną miarą mówić o tem, aby człowiek aktami cnót nabytych, w ścisły sposób mógł zasłużyć sobie na pierwszą chociażby łaskę uczynkową.

b) Cnoty nabyte nie zasługują w szerszem znaczeniu.

Ale pozostaje jeszcze zasługa w innem, szerszem znaczeniu, która nie jest obca św. Tomaszowi. Tę zasługę w szerszem znaczeniu, można jeszcze w dwójnasób rozumieć, a rozróżnienie to również opiera się na wyraźnych słowach Doktora Anielskiego¹¹⁾. „Ponieważ człowiek będący w stanie łaski, spełnia wolę bożą, wypada, aby wedle wymagań przyjaźni Bóg spełnił wolę człowieka“¹²⁾.

Istnieje więc pewna zasługa w szerszem tego słowa znaczeniu; wypada mianowicie, aby Bóg, który sam stworzył węzły przyjaźni, nie z tytułu sprawiedliwości, ale w imię tej przyjaźni spełnił życzenia tych, którzy posiadają łaskę uświęcającą i trwają w jego przyjaźni. Tego rodzaju zasługa, powiada wierny uczeń Doktora Anielskiego, Jan od św. Tomasza, „jest prawdziwą zasługą i uzasadnia pewne prawo, chociaż nie ścisłe, ale przyjazne i moralne; suponuje przyjaźń jako źródło tego rodzaju zasługi, bo wywodzi się właśnie z proporcji, wytworzonej przez przyjaźń“¹³⁾.

¹⁰⁾ Si loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. 1-2 q 114 a 2. — Por. *tamże* a 5: Ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum.

¹¹⁾ Por. J. Jaroszewicz, *De dono perseverantiae finalis*, Kielciis 1932, str. 59 n.

¹²⁾ Quia homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem. 1-2 q 114 a 6.

Św. Tomasz niejednokrotnie wspomina także o tem, że nawet ci, którzy pozbawieni są łaski uświęcającej, w pełnem znaczeniu mogą zasługiwać u Boga. „Dlatego wypada — oto słowa Doktora Anielskiego — aby Bóg w dobroci swej, gdziekolwiek znajduje dyspozycję, dodał udoskonalenie; dlatego w szerszem znaczeniu zasługuje się na jakieś dobro przez uczynki spełnione bez miłości¹⁴⁾. W tej mierze Bóg nagradza naszą dobrą wolę, nawet w porządku wyłącznie przyrodzonym, ale nagradza ją dobrami przyrodzonymi: uczynki nasze zasługują „o ile dobrowolnie coś dobrego wykonujemy; jest to zasługa w szerszem znaczeniu; bo wypada, aby skoro człowiek dobrze korzysta ze swej możliwości, Bóg w swej przewyższającej mocy działał jeszcze wspanialej¹⁵⁾).

Sam św. Tomasz jednakowoż przestrzega nas, że właściwie mówiąc nie jest to już zasługa, bo *prawdziwa* zasługa bez miłości nadprzyrodzonej jest nie do pomyślenia¹⁶⁾. Toteż i sam św. Tomasz w późniejszych swych pismach, po komentarzu do Sentencji, już terminu zasługa w tym sensie prawa do dóbr nadprzyrodzonych nie używa; utrzymuje jednak zasadę, że dobre uczynki w dziedzinie przyrodzonej Bóg nagradza w dziedzinie przyrodzonej¹⁷⁾.

Jaka tedy zachodzi łączność między aktami cnót nabytych, a zasługą w szerszem znaczeniu? Czy wystarczą

¹³⁾ Habet veram rationem meriti et fundat aliquod jus etsi non rigorosum, saltem amicabile et morale; supponitque amicitiam tamquam principium talis meriti in cuius proportionem fundatur. Joannes a S. Thoma O. P., *Cursus theol.*, in III P. q II disp. V a I n. IV, ed. Vivès t. 8 str. 152.

¹⁴⁾ Quia divinam bonitatem decet, ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adjiciat; ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera extra caritatem facta. 4 *Sent.* d 15 q 1 a 3 qc 4.

¹⁵⁾ Opus nostrum... habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus; et ex hac parte est meritum congrui; quia congruum est, ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum super-excellentem virtutem excellentius operetur. 1-2 q 114 a 6.

¹⁶⁾ Nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem, quia meritum sine caritate esse non potest. *De Virt.* a 11.

¹⁷⁾ 1-2 q 21.

cnoty nabyte, aby zasłużyć sobie w tem chociażby szerszem znaczeniu na pierwszą łaskę uczynkową? Dla rozwiązania tego zagadnienia wyżej podane rozróżnienie jest wprost zasadnicze. Zasługa w pierwszym wspomnianem znaczeniu opiera się o łaskę uświęcającą już otrzymaną; stąd niemożliwością jest, aby cnoty nabyte, bez łaski uświęcającej zasługiwały w tem szerszem coprawda znaczeniu, ale jednak wedle prawa przyjaźni, skoro w myśl założenia ta przyjaźń wcale nie istnieje. Taka niemożliwość wynika nie tylko ze sprzeczności powyższego przypuszczenia, ale również z charakteru bezwzględnie darmowego łaski, o której mówi św. Poweł: „Jeśli z łaski, już nie z uczynków, bo inaczej łaska już nie jest łaska”. (Rzym. 11, 6). Tak się tłumaczy stanowcze twierdzenie św. Tomasza, że „nikt nie może zasłużyć sobie na pierwszą łaskę”¹⁸⁾.

Dla cnót nabytych pozostaje jednak dostępna zasługa w tem najszerszem pojęciu, którą już nie należy nazywać zasługą, o ile mianowicie odnosi się do owej łaskowości oraz gotowości Boga, aby przyjść w pomoc poczynaniom ludzkim i nagrodzić najdrobniejszy chociażby wysiłek wolnej woli człowieka. Taka wogóle jest ekonomja planu bożego, że żaden dobry uczynek nie traci nagrody swej, a jeśli nie wychodzi poza zakres moralności przyrodzonej, zasługuje conajmniej na zapłatę doczesną¹⁹⁾. I w tem zawarta jest pewna nagroda, że każdy czyn dobry przyczynia się do utrwalenia i do udoskonalenia odpowiedniej cnoty nabytej. Św. Tomasz zdaje się jednak przypisywać dalszą

¹⁸⁾ Nullus potest sibi mereri primam gratiam. 1-2 q 114 a 5. La première grâce actuelle est totalement gratuite car antérieurement au secours de Dieu, l'homme ne peut rien faire de bon et c'est à Dieu, que revient l'initiative de son salut. Il n'y a aucune préparation possible à la première grâce actuelle ou au premier secours divin et il ne peut être question de mérite dans ce cas. E. Neveut, *Du mérite de convenance*, Divus Thomas (Piacenza) XXXV (1932), str. 21. — Taka jest też wyraźna nauka Kościoła: por. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, nn. 797, 801.

¹⁹⁾ Deus in hoc mundo remunerat eum qui praemium futurae gloriae non meretur, ut sic nullum bonum irremuneratum inveniat. 2 *Sent.* d 27 q 1 a 5.

jeszcze zasługę przyrodzonym uczynkom człowieka, chociażby należało rozumieć ją w znaczeniu jaknajszerszem. Bo w pewnym tekście św. Tomasz na równi stawia wyżej wspomniane trzy skutki aktów dobrych w dziedzinie przyrodzonej: „Uczynki [wykonane bez miłości] potrójny przynoszą owoc: zdobywają dobra doczesne, usposabiają do łaski, przyzwyczajają do dobrych uczynków”²⁰).

Ostatecznie więc kiedy mamy wyjaśnić, na czym polega „usposobienie” do pierwszej łaski uczynkowej, która ma zapoczątkować nasze nawrócenie się do Boga i usprawiedliwienie przez łaskę uświęcającą, właściwie stajemy wobec tajemnicy działania bożego: bo z jednej strony musimy przyznać, że poza miłością bożą niema prawdziwej zasługi na wieczność — tego wymaga sprawiedliwość boża, — z drugiej jednak strony nie trzeba zapominać o dobroci i miłosierdziu bożem, które jest nieskończone, i dlatego przechodzi wszelkie pojęcie ludzkie. Na to, aby w umyśle swym pogodzić nieskończoną sprawiedliwość bożą oraz nieskończone jego miłosierdzie, trzeba by pojąć istotę bożą, ta jednak pozostaje przed nami ukryta, dopóki znajdujemy się na ziemi²¹). Z tem zastrzeżeniem należy przyjąć twierdzenia św. Tomasza, które dopiero w takim oświeceniu nabierają właściwego znaczenia: „Można rozumieć zasługę w szerokim znaczeniu, o ile wszelka dyspozycja, która sprowadza pewną stosowność do czegoś, na to właśnie zasługuje; jak np. niewiasta dla swej piękności zasługuje na małżeństwo króla”²²). Jest pewna słuszność i stosowność w tem, aby król za małżonkę pojął piękną niewiastę, ale równocześnie wybór jakiego dokona, pozostanie całkowicie swobodny.

W tem też znaczeniu Bóg może uwzględnić i nagrodzić

²⁰) Opera ista valent ad triplex bonum: scilicet ad temporarium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assuetudinem bonorum operum. 4 *Sent.* d 15 q 1 a 3 qc 4.

²¹) Por. R. Garrigou-Lagrange O. P., *La providence et la confiance en Dieu*, Paris, str. 138.

²²) Potest autem et meritum large accipi, secundum quod quaelibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud: sicut si dicamus, mulierem ratione pulcritudinis mereri conjugium regis. *De Ver.* q 26 a 6.

dobrą wolę, jaka ujawnia się w uczynkach cnót nabytych, lecz w żaden sposób do tego nie jest obowiązany, bo z największą i nieskrępowaną niczem wolnością rozporządza darami swymi nadprzyrodzonymi, ani też nie krzywdzi nikogo, komu całkowicie chciałby odmówić łaski, chociażby wysokie nawet zalety moralności przyrodzonej zdawały się przemawiać za obdarzeniem go nadprzyrodzoną doskonałością łaski. Jeśli tak jest, wtedy znowu słuszność przyznamy twierdzeniu Doktora Anielskiego: „Raczej należy powiedzieć, że tego rodzaju uczynki [bez miłości bożej] nie zasługują na cokolwiek, aniżeli że zasługują”²³⁾.

2. *W jakiej mierze cnoty nabyte usposabiają do otrzymania łaski uświęcającej oraz cnót wlnych?*

W świetle tych samych, wyżej podanych zasad, o zasłudze wobec Boga, nie trudno będzie odpowiedzieć na pytanie, jak dalece, posiadając cnoty nabyte, można usposobić się do otrzymania łaski uświęcającej, a temsamem również wszystkich cnót nadprzyrodzonych.

a) Cnoty nabyte nie zasługują na otrzymanie cnót wlnych.

Skoro akty cnót nabytych okazują się bezsilne, gdy chodzi o zasłużenie sobie z tytułu sprawiedliwości, a chociażby w znaczeniu szerszem, na pierwszą łaskę uczynkową, która jest tylko chwilową i jednorazową pomocą nadprzyrodzoną, *tembardziej* należy odmówić im wszelkiej skuteczności *w zasługiwaniu* na dar bez porównania większy, jakim jest łaska uświęcająca.

b) Cnoty nabyte usposabiają do otrzymania cnót wlnych.

Jest jednak podwójna droga *usposobienia* się przez akty cnót nabytych do uzyskania łaski uświęcającej, a wraz z nią wszystkich cnót wlnych.

²³⁾ Magis concedendum est, quod hujusmodi opera non sint alicujus meritoria, quam quod sint. 4 *Sent.* d 15 q 1 a 3 qc 4.

A. Cnoty nabyte usuwają przeszkody do otrzymania cnót wlnych.

Cnoty nabyte usposabiają do otrzymania łaski uświęcającej nasamprzód w tem znaczeniu, że usuwają wszystkie przeszkody, które dotychczas utrudniały łasce uświęcającej zamieszkiwanie w duszy człowieka. I tutaj znowu wypada zaznaczyć, że Bóg w rozdawaniu swych łask niczem nie jest skrępowany: Bóg może udzielić łaski nawrócenia najbardziej zatwardziałemu grzesznikowi, wyzutomu z wszelkiej cnoty: odrazu do duszy jego, wraz z łaską uświęcającą wstąpią wszystkie cnoty wlane. Grzesznik ten sam przez się był niegodny tak wielkiego daru — któż zresztą chciałby nazwać się godnym łaski nawrócenia! — ale temsamem, że Bóg miłosiernem okiem spojrział na niego, grzesznik stał się godnym i został obdarzony wszelką „mocą z wysokości“ (Łuk. 24, 49).

Aby zaś człowiek od Boga mógł otrzymać łaskę nawrócenia, czyli ze stanu grzechu przejść do stanu łaski uświęcającej, z porządku przyrodzonego wznieść się do porządku nadprzyrodzonego, powinien uwolnić się od grzechu śmiertelnego: „Tym, którzy sprzeciwiają się łasce — jak mówi św. Tomasz — Bóg nie udziela łaski, dlatego, że do cnoty nie przymusza“²⁴). Coprawda cnoty nabyte jako zalety jedynie przyrodzone same przez się nie potrafią podźwignąć duszy ze stanu grzechu śmiertelnego; ułatwiają one jednak to zadanie, bo kiedy przez łaskę uświęcającą człowiek dostępuje odpuszczenia wszystkich grzechów, równocześnie musi zaznaczyć się, także w dziedzinie przyrodzonej, pewien wysiłek ze strony człowieka, aby pokonać przywiązanie do grzechu²⁵) i zapoczątkować cały zastęp

²⁴) Qui habent voluntatem resistentem gratiae; et talibus [Deus] gratiam non infundit, quia ad virtutem non cogit. 2 *Sent.* d. 27 q. 1 a. 4 ad 4.

²⁵) Niektórzy chcą tego rodzaju usposobienie się do łaski nazwać zasługą w najszerszym znaczeniu: Cette préparation toute négative peut être appelée un mérite de convenance, car de fait, étant donnée la miséricorde de Dieu, la grâce est toujours donnée à ceux, qui ne restent pas attachés au péché et qui par suite ne se montrent pas indignes du don de Dieu. La véritable indignité est de refuser la grâce de Dieu et bien qu'elle

cnót nabytych, któreby zajęły miejsce dotychczasowych wad, a obok cnót wlnych i w zależności od nich, współdziałały w osiągnięciu doskonałości nadprzyrodzonej. Skoro grzech ciężki, czyli świadome odwrócenie się od Boga i łaska, czyli nawrócenie się do Boga, nie mogą opanować duszy równocześnie²⁶), cnoty nabyte z duszy muszą usunąć wszelki upór, sprzeciwiający się porządkowi nadprzyrodzonemu i sprawić, aby człowiek, który dotychczas własne zadowolenie przenosił ponad prawo boże, odtąd poddał się wymaganiom porządku nadprzyrodzonego: w tych warunkach zapanuje zgodna harmonja wszystkich władz, którą jeszcze umocnią i do wyższego porządku wyniosą nadprzyrodzone cnoty wlane.

W takim więc znaczeniu negatywnem i w tej mierze, w jakiej człowiekowi danem jest uniknąć grzechu jako przeszkody dla łaski uświęcającej, można za św. Tomaszem twierdzić, że przysposobienie się do łaski uświęcającej zależy od wysiłku ludzkiego: jeśli człowiek przez grzech sprzeciwi się łasce bożej, zawsze będzie mu poczytywane za winę, że pozbawia się daru łaski uświęcającej²⁷).

Jednakowoż i tutaj, jeśli chcemy sięgnąć do racji ostatecznej, zwłaszcza zaś jeśli na cały przebieg nawrócenia

soit toute gratuite, comme Dieu l'offre à toute âme de bonne volonté, on est responsable si on ne la reçoit pas, car on ne l'a pas parcequ'on ne la veut pas, parcequ'on refuse le don de Dieu. E. Neveu, *Les dispositions à la grâce sanctifiante*, Divus Thomas (Piacenza) XXV (1925), str. 664 n.

²⁶) [Es] kann sich die Gnade des Heiligen Geistes obschon sie sich überallhin zu ergiessen strebt, nicht einer Seele mitteilen, die sittlich schlecht disponiert ist, und nicht in einer Seele bleiben, die ihre sittliche Verfassung durch die Sünde zerrüttet und zerstört hat. J. Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters*, Freiburg 1920, str. 130.

²⁷) Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat... Et quum sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni... Sicut sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si, ex hoc, malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniat. 3 c. *Gent.* c. 160.

patrzemy się ze strony Boga, nie zrozumiemy inaczej tego negatywnego usposobienia się, polegającego na usuwaniu przeszkód, jak tylko dzięki uprzedniego już wpływu łaski bożej: bo w Bogu samym niema różnicy między poruszeniem w dziedzinie naturalnej a wpływem nadprzyrodzonym; pomoc, jakiej Bóg udziela do zwyciężenia przeszkód, ma poniekąd charakter nadprzyrodzony, ze względu na cel, do którego prowadzi, mianowicie do łaski uświęcającej. Zdania takiego nie można uważać za obce myśli Doktora Anielskiego, a już wyraźnie wypowiada je Jan od św. Tomasza: „Jeśli uczynki naturalne nieraz prowadzą do uzyskania łaski uświęcającej, choćby przez usunięcie przeszkód, wszystko to jest z miłosierdzia bożego; dlatego w tym wypadku wspomniane uczynki naturalne pochodzą od Boga, poruszającego do [otrzymania] łaski, czyli pochodzą z pomocy nadprzyrodzonej”²⁸⁾.

Psychologja konwertytów, czy też wogóle nawracających się z niewiary, unaocznia, jako bardzo znamieny przykład, doniosłość, w tym właśnie względzie, moralnych cnót nabytych. Pierwszym krokiem do nawrócenia się, wedle słów Apostoła jest wiara, bo „przystępującemu do Boga trzeba wierzyć” (Żyd. 11, 6)²⁹⁾. Na to jednak, aby zdobyć się na akt wiary, zwłaszcza jeśli mamy na myśli wiarę udoskonaloną przez miłość, czyli wiarę żywą, potrzeba uprzednio dużo warunków moralnych, jakie cnoty nabyte stworzyć powinny w duszy. Trzeba wznieść się ponad dotychczasowy sposób myślenia, bo „człowiek cielesny nie

²⁸⁾ Si quando opera naturalia conducunt ad obtinendam gratiam, vel removendo impedimenta ad illam, totum hoc est ex misericordia Dei, atque adeo tunc talia opera naturalia procedunt ex Deo movente ad gratiam, quod est procedere ex auxilio supernaturali. Joannes a S. Thoma, *Cursus theol.*, De gratia, disp. XX a 1, n. XXXII, ed. Vives, t. 6, str. 770. — Gleichwohl hat in unserem Falle [der Rechtfertigung] auch die *remotio obicis* einen übernatürlichen Charakter, und zwar deshalb, weil sie wesentlich mit einem Aufschwunge der Seele zur Gnade hin verbunden ist. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Freiburg 1911, str. 544.

²⁹⁾ Prima conversio in Deum fit per fidem. 1-2 q 113 a 4. — Usprawiedliwienie niemożliwe bez wiary, por. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1911, str. 548 nn.

pojmuje tego, co jest Ducha bożego" (I Kor. 2, 14). Zamiast, jak dotychczas, pokładać cel ostateczny w stworzeniach, trzeba tej gruntownej przemiany, aby odtąd widzieć jedynie w Bogu cel ostateczny wszystkich swoich zamierzeń; trzeba odtąd całkowicie poddać się Bogu, aby zaufać i dać wiarę temu, co dla rozumu ludzkiego nie posiada bezpośredniej oczywistości, a to znowu wymaga wielkiej pokory ducha, bo Bóg, jak wspomina Pismo św., „sprzeciwia się pysznym, a pokornym łaskę daje" (Jak. 4, 6). Wszystkie te warunki, które jeszcze same przez się nie wytworzą aktu wiary, bo dzieli je przestrzeń nieskończona porządku przyrodzonego od łaski nadprzyrodzonej, są dziełem cnót nabytych i składają się na owo „usposobienie", konieczne do otrzymania najpierw wiary nadprzyrodzonej, następnie także wszystkich innych cnót wlanych. Stąd też w psychologii nawrócenia ten czynnik moralny jest niesłychanie ważny, tak dalece, że nieraz on sam może decydować o wszystkim; bo dopiero gdy człowiek nasamprzód życie swe moralne podniesie do odpowiedniego poziomu i w ten sposób urzeczywistni wszystkie wyżej podane warunki przyrodzone: wtedy we wzajemnem zmaganiu się z naturą nad natura nie dozna żadnych przeszkód i ostatecznie odniesie zwycięstwo³⁰⁾, nad cnotami zaś naturalnymi nabytymi zapanują w duszy nadprzyrodzone cnoty wlane.

³⁰⁾ Obraz takiej walki wewnętrznej bardzo psychologicznie przedstawia św. Augustyn, w znanym rozdziale swoich *Wyznań*: „Wstrzymywały mię drobnostki nad drobnostkami i próżności nad próżnościami, dawne przyjaciółki moje, potrzęsały moją szatą cielesną i pomrukiwały: „Opuszczasz nas"? i: „Od tej chwili nie będziemy z tobą aż na wieki"? A co miały na myśli, Boże mój, podsuwając mi słowa: „tego i tamtego"? O, niech to odwróci od duszy sługi Twego miłosierdzie Twoje! Jakież brudy podsuwały, jakież plugastwa! Słuchałem ich już daleko mniej niż połowę siebie, nie idąc na spotkanie swobodnie się sprzeciwiających, lecz jakby szepczących z tyłu i jakby ukradkiem nęcących odchodzącego, bym się obejrzał. Opóźniały jednak me wanie, czy mam się oderwać i otrząsnąć z nich, by pośpieszyć tam, dokąd mię wzywano, gdy gwałtowny nałóg mówił mi: „Czy sądzisz, że bez nich się obejdziesz?" *Wyznania*, (lib. VIII, c. 11) przełożył J. Czuj, Poznań 1929, str. 192 n.

B. Czy cnoty nabyte pozytywnie usposabiają do otrzymania cnót wlnych?

Czy jednak na tem kończy się zadanie cnót nabytych w stosunku do cnót wlnych, aby mianowicie usunąć z duszy przeszkody, uniemożliwiające przyjęcie łaski oraz wszystkich cnót nadprzyrodzonych? Czy nie możnaby posunąć się dalej i przyznać cnotom nabytym znaczenia bardziej pozytywnego względem cnót wlnych? Chcąc odpowiedzieć na tak ujęte pytanie, napotykaemy na te same trudności, o których wspominaliśmy wyżej, gdy mowa była o usposobieniu się przez akty cnót nabytych do otrzymania pierwszej łaski uczynkowej. Znowu bowiem stajemy wobec tajemnicy działania bożego, które kieruje się — jak wiadomo — równocześnie największą sprawiedliwością, oraz największem miłosierdziem. Mając na oku sprawiedliwość bożą, ponownie stwierdzimy, że Bóg nie potrzebuje liczyć się z żadnym aktem, chociażby najświetniejszym, cnót nabytych, skoro te nie przedstawiają żadnej wartości nadprzyrodzonej, a więc brak tutaj owej współmierności, która zasadniczo konieczna jest dla zasługi; nawet najwyższa sprawiedliwość ludzka, doskonałość „uczciwego człowieka“, gdyby nawet ktoś ją urzeczywistnił³¹⁾, nie daje żadnego prawa, aby od Boga otrzymać dar łaski oraz cnoty wlane. Możliwość wprowadzić powiedzieć, że człowiek, który przed usprawiedliwieniem swoim gorliwie korzysta z łask uczynkowych, będzie się starał o sumienne praktykowanie wszystkich cnót nabytych, a tem samem z pewnością bardziej zapraśnie przyjaźni z Bogiem: ale i w tym wypadku, jeśli przyjaźń z Bogiem przez cnotę miłości rzeczywiście zawiąże się, żadną miarą nie będzie to skutkiem cnót nabytych, lecz owocem łaski uświęcającej, której zwiastunami właśnie były owe przebliski łask uczynkowych; pragnienie posiadania Boga — a w obecnym stanie rzeczy można osiąść Boga tylko w sposób nadprzyrodzony przez łaskę albo przez chwałę — wedle nauki teologów może być conajwyżej warunkowe i samo przez się skuteczności nie posiada³²⁾.

³¹⁾ Faktycznie bez łaski człowiek nie może uniknąć na dłuższy czas grzechu ciężkiego. Por. 1-2 q 109 a 8.

³²⁾ Por. *wyżej* str. 43.

A jednak i mimo wszystko św. Tomasz wyraźnie podkreśla, że „dobre uczynki spełnione przed otrzymaniem daru łaski nie są pozbawione należytej sobie nagrody, bo powodują pewne uzdolnienie do łaski”³³), a jak zdaje się wynikać z kontekstu, mowa jest o łasce uświęcającej. W szczodropliwości swej i z miłosierdzia Bóg może uzupełnić ów brak, i rzeczywiście udzielić daru swej łaski tam, gdzie dotąd istniało proste tylko uzdolnienie do łaski. I w tym wypadku przyznamy, że Bóg łaskę daje niegodnym, bo przyrodzone uczynki cnót nabytych, jeszcze nie czynią człowieka godnym cnót wlanых, chociażby przypisać im zasługę w najszerszym znaczeniu, która jak wiadomo raczej już nie jest zasługą³⁴).

Niewątpliwie w pierwszych zwłaszcza dziełach św. Tomasza niejednokrotnie możnaby napotkać na podobne twierdzenie, że udoskonalenie nadprzyrodzone udzielone bywa wedle zdolności i wysiłków naturalnych człowieka³⁵): ostateczną jednak i najbardziej dojrzałą myśl Doktora Anielskiego znajdujemy w jego Sumie teologicznej, gdzie już stanowczo przeczy, by Bóg udzielał człowiekowi cnotę miłości, — a ta sama racja odnosi się do wszystkich cnót wlanых, — w stopniu odpowiadającym jakimkolwiek warunkom przyrodzonym, skoro wszystko „zależy od Ducha św., który rozdziela swoje dary wedle swego upodobania”³⁶). Stąd też łaskę bożą nie otrzymujemy stosownie

³³) Opera bona ante donum gratiae facta praemio suo sibi proportionato non carent; causant enim quamdam habilitatem ad gratiam. 2 *Sent.* d 27 q 1 a 4.

³⁴) Indignum potest sumi... negative, et sic Deus dat gratiam indignis quia [dat] his qui non sunt sufficienter ad hoc digni, sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri. 2 *Sent.* d 27 q 1 a 4 ad 4.

³⁵) Np.: Qui habet meliora naturalia, plus recipit de perfectione infusa. 1 *Sent.* d 17 q 1 a 3.

³⁶) Caritas... non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult. 2-2 q 24 a 3. — Ni hay que creer que nuestras dotes o disposiciones naturales sean la medida

do usposobienia i wysiłków naszych, które wobec porządku nadprzyrodzonego nie mają żadnego pozytywnego znaczenia, lecz „każdemu z nas dana jest łaska według miary daru Chrystusowego” (Ef. 4, 7).

*
*
*

Trudno coś więcej powiedzieć o tem zagadnieniu: jest ono zasłonięte przed nami tajemnicą, — taką, jaką pozostaje dla słabego rozumu naszego sposób działania bożego. Nawet jeśli powołamy się na klasyczną formułę, która niejako streszcza całe to zagadnienie, że „tym, którzy czynią co potrafią, Bóg nie odmawia swej łaski”³⁷⁾, i w tem zdaniu również znajdziemy tylko tajemnicę łaski i darów Boga, który właśnie uprzednio już w nas sprawił dobrą wolę i ułatwił nasze wysiłki³⁸⁾: „Albowiem Bóg jest, który sprawuje w was chcieć i wykonać według dobrej woli” (Fil. 2, 13); najmniejszej też przesady nie zawiera zdanie św. Augustyna, że Bóg swoje dary nagradza, kiedy nagradza nasze zasługi³⁹⁾:

del grado en que Dios la [caridad] infunde. La cantidad de un efecto depende de su causa, y causa de la caridad no son nuestras dotes o actos naturales... De sola la voluntad libérrima de Dios depende que, por habernos predestinado a recibir el hábito como 10, nos mueva con su gracia actual a una disposición proporcionada. P. Lumbreras O. P., *La Moral de Santo Tomás*. t. II Valencia, str. 74.

³⁷⁾ Facientibus quod in se est, Deus non denegat gratiam. Por. 1-2 q 112 a 3.

³⁸⁾ Axioma [tale] non posse aliter intelligi quam intelligit S. Thomas, nempe facienti quod in se est ex gratia, Deum gratiam ulteriorem non denegare. Quovis enim alio modo intelligas vel opus naturale erit meritum de condigno aut de congruo ipsius gratiae, vel erit Deo motivum, aut regula aut occasio, aut conditio ad cuius positionem Deus movebitur ad conferendam gratiam, sicque erit aliquomodo dispositio ad illam; quod impugnatum manet. R. Billuart O. P., *Tract. de gratia*, Diss. III a VII, ed. Lequette, t. 3, str. 104.

³⁹⁾ Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua. S. Augustinus, *De gratia et libero arbitrio* c. VI; Migne P. L. 44, 891.

B. — Cnoty nabyte zachowują cnoty wlane.

Drugie zadanie, jakie cnoty nabyte spełniają wobec cnót wlnych, polega na tem, że na swój sposób zachowują łaskę uświęcającą, a temsamem cały porządek cnót nadprzyrodzonych: *et eas jam habitas conservat*. Zanim jednak wyjaśnimy całą zawartość i doniosłość powyższych słów św. Tomasza, uprzednio musimy odpowiedzieć na zasadnicze pytanie, czy mianowicie cnoty nabyte nadal istnieją u tego, który wraz z łaską uświęcającą otrzymał wszystkie cnoty wlane. A skoro zobaczymy, że cnoty wlane nie udaremniają cnót nabytych ani ich nie czynią zbytecznymi, wypada wytłumaczyć, jakie znaczenie mają *akty* cnót nabytych dla cnót wlnych. Dopiero tą drogą będzie można ustalić, w jaki sposób cnoty nabyte zachowują cnoty wlane.

1. Cnoty nabyte współistnieją z cnotami wlanymi.

Z chwilą kiedy dusza z łaskawości i miłosierdzia bożego została wyniesiona do porządku nadprzyrodzonego oraz obdarzona przewspaniałym orszakiem cnót chrześcijańskich, powstaje nowe zagadnienie, które w rozdziale poprzednim nie było jeszcze aktualne. Rozważaliśmy bowiem, w jakiej mierze cnoty nabyte mogą usposobić człowieka do przyjęcia cnót wlnych: tu już przyjmujemy otrzymanie cnót wlnych za fakt dokonany. Co się stanie z cnotami nabytymi? Pozornie bardzo prostą rzeczą byłoby powiedzieć, że odtąd cnoty nabyte straciły wszelką rację bytu: skoro odtąd człowiek ma żyć życiem nadprzyrodzonym i w tym celu otrzymał dar o wiele doskonalszy, niepotrzebnem staje się wszystko, co należy do porządku rzeczy mniej doskonałego. I rzeczywiście znaleźli się teologowie, którzy uznawali w duszy człowieka usprawiedliwionego wyłącznie jedni same cnoty moralne nabyte, inni znowu same cnoty moralne wlane.

Tego rodzaju rozwiązanie nie tylko pozostaje w sprzeczności z nauką św. Tomasza z Akwinu, ale właściwie omija całe zagadnienie, nie wchodząc wcale w głąb rzeczy, nie zdając sobie dostatecznie sprawy z właściwej istoty zarówno cnót wlnych, jakoteż cnót nabytych. Tej samej

trudności nie unikną ci, którzyby twierdzili, że cnoty naturalne zostają przemienione i podniesione do porządku nadprzyrodzonego, tak iż u człowieka w stanie łaski istniałyby już tylko cnoty moralne wlane⁴⁰).

Nie mówiąc już o tem, że samo pojęcie cnoty tylko analogicznie sprawdza się w cnotach nabytych i cnotach wlnych, że więc w zupełnie innem znaczeniu cnoty wlane są cnotami niżeli wszystkie sprawności nabyte, na tem miejscu wystarczy wskazać na istotną różnicę przedmiotu właściwego czyli formalnego wspomnianych cnót: ta różnica sama przez się uzasadnia, dlaczego cnoty nabyte i cnoty wlane mogą współistnieć, a nie wyłączają się wzajemnie: cnoty wlane należą jakby do innego świata. Stąd jak linja przedłużając się w nieskończoność nigdy nie stanie się powierzchnią, albo też jak czas, trwający bez końca nigdy nie dorówna wieczności, tak samo pomyśleć się nie da, aby cnota nabyta, osiągając największy chociażby stopień doskonałości, stała się cnotą wlaną⁴¹). Ta

⁴⁰) U scholastyków poprzedzających św. Tomasza aktualne było zagadnienie, czy cnoty naturalne stają się nadprzyrodzonymi, *an naturalia fiant gratuita*. Odgłos tego zagadnienia znajdujemy u św. Tomasza, który przyłącza się do pośredniego niejako zdania: *Potentiae naturales manent, non autem actus virtutum acquisitarum. Unde illi, qui dicebant naturalia fieri gratuita, non intellegebant quantum ad actus, qui transeunt, sed quoad potentias et habitus qui manent. 3 Sent. d 14 q 2 a 3 ql 3 a 1 ad 2* — Por. O. Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au M-A*, Revue des sciences phil. et théol., t. 18, (1929), str. 378, 382 nn., 388; M-D. Chenu O. P., *La surnaturalisation de la vertu*, Bulletin thomiste, Notes et communications, I (1932), str. 94.

⁴¹) Les vertus morales chrétiennes sont infuses et essentiellement distinctes, par leur objet formel, des plus hautes vertus morales acquises, décrites par les plus grands philosophes. Ces dernières, si utiles soient elles, pourraient se développer toujours, sans atteindre jamais l'objet formel des premières. Il y a une différence infinie entre la tempérance aristotélécienne, réglée seulement par la droite raison et la tempérance chrétienne, réglée par la loi divine et la prudence surnaturelle. Garrigou-Lagrange O. P., *Perfection chrétienne et contemplation*, S. Maximin 1923, str. 64 n.

właśnie głęboka i zasadnicza różnica między cnotą nabytą a cnotą wlaną natomiast sprawia, że cnoty wspomniane mogą współistnieć u tej samej osoby.

Św. Tomasz wyraźnie wypowiada się za niemożliwością współistnienia u tego samego człowieka dwóch sprawności zupełnie identycznych, a różniących się tylko liczebnie; wynika to z ogólniejszej jeszcze zasady filozofji tomistycznej, że mianowicie dwie przypadłości tego samego rodzaju nie mogą współistnieć w tym samym podmiocie⁴²⁾. Natomiast mogą współistnieć sprawności różniące się rodzajowo, chociażby odnosiły się do tego samego przedmiotu; co więcej, nie tylko w jednym i tym samym podmiocie, ale nawet w tej samej władzy możliwe są wielorakie sprawności, byleby każda z nich skierowana była do innego przedmiotu *formalnego*.

To właśnie ma zastosowanie w dziedzinie cnoty. Pomnąc na wyżej podane zasady o przyczynie formalnej poszczególnych cnót, nie widzimy żadnej sprzeczności ani przeszkody, aby dwie cnoty — zresztą tylko analogicznie urzeczywistniając to pojęcie, — z których jedna należy do dziedziny przyrodzonej, mająca własny swój przedmiot; druga zaś do porządku zupełnie różnego, bo nadprzyrodzonego, z przedmiotem formalnym całkowicie odrębnym, mogły istnieć obok siebie w tym samym człowieku, w tej

⁴²⁾ Duo accidentia ejusdem speciei sunt impossibilia in eodem subjecto. — Cukier nie jest ani dwa razy biały ani dwa razy słodki. — Por. 1 q 94 a 3 ad 1; 1-2 q 63 a 4 ad 3.

⁴³⁾ Takie zdanie podzielają powszechnie tomiści: Le chrétien peut donc posséder deux sortes de vertus morales, spécifiquement différentes, les unes naturelles et acquises, les autres surnaturelles et infuses: une prudence naturelle et une prudence infuse, une justice naturelle et une justice infuse etc., ayant un même objet matériel, mais se distinguant entre elles non seulement par leur origine et leur mode d'accroissement, mais encore par leur objet formel et par leur règle. B. Froget O. P., *De l'habitation du S. Esprit dans les âmes justes*, Paris, str. 374. — S. Thomas n'est pas moins affirmatif sur la nécessité d'une purification progressive, pour que ces vertus morales chrétiennes *aidées des vertus acquises*, arrivent à leur perfection. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, S. Maximin 1923, str. 64.

samej nawet władzy⁴³). Podobna niemożliwość zaistniałaby wtenczas tylko, gdyby cnoty nabyte i cnoty wlane odnosiły się do przedmiotów już nie różnych, ale sprzecznych, tej zaś sprzeczności trudno dopatrzeć się w dziedzinie cnót w ogólności, bo wszelka cnota z określenia swego skierowana jest do dobrego; ani też między porządkiem przyrodzonym a porządkiem nadprzyrodzonym, skoro, jak wiadomo, łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala.

2. *Cnoty nabyte zachowują cnoty wlane.*

W jaki więc sposób cnoty nabyte, które jak widzieliśmy, zasadniczo współistnieją z cnotami wlanymi, przyczyniają się do zachowania tych ostatnich? Oczywiście nie można mówić o jakiegokolwiek przyczynowości bezpośredniej czyli o przyczynowości sprawczej, która miałaby miejsce, gdyby cnoty wlane zależały od cnót nabytych jako od swej przyczyny, bo „zachowanie wszelkiej rzeczy zależy od jej przyczyny”⁴⁴). Jak więc cnoty nabyte nie potrafią wytworzyć cnót wlanej, tak też niezdolne są w sposób bezpośredni zachować jej istnienia: właściwą przyczyną cnót wlanej, a temsamem jej zachowania jest sam Bóg.

Pozostaje więc tylko pewna przyczynowość pośrednia, którą pojmiemy dokładnie, jeśli uwzględnimy wiadomą już różnicę między cnotami wlanymi a cnotami nabytymi. Wystarczy bowiem jeden grzech śmiertelny, jako akt przeciwny cnotom, aby zniszczyć wszystkie cnoty wlane; jednakowoż jeden tylko grzech ciężki nie zdoła usunąć z duszy cnót nabytych. Jeśli ponadto zważymy, że można posiadać cnoty wlane bez cnót nabytych, oraz odwrotnie same tylko cnoty nabyte bez cnót wlnych, taką możemy ustalić zależność cnót wlnych od cnót nabytych:

a) Cnoty nabyte ubezpieczają przed utratą cnót wlnych.

Kto posiada same tylko cnoty nadprzyrodzone, bez odpowiednich cnót nabytych przyrodzonych, znajduje się w niebezpieczeństwie utraty łaski uświęcającej, a temsa-

⁴⁴) *Conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa.*
2-2 q 24 a 10.

mem wszystkich cnót wlnych. Porównanie istoty cnoty wlanej oraz cnoty nabytej wykazało nam zasadniczą różnicę w sposobie działania tych cnót. Nadprzyrodzone cnoty dają przede wszystkim tylko możliwość wykonywania czynów o wartości nadprzyrodzonej: subiektywna zaś łatwość w działaniu pochodzi od cnót naturalnych i jest wynikiem długiego, wytrwałego ćwiczenia się w cnocie. Jeśliby kto posiadał tylko cnotę wlaną, skoro nie posiada żadnej „wprawy” ani łatwości subiektywnej w wykonaniu aktów cnoty, narażony jest na utratę wszystkich cnót wlnych przez pierwszy grzech ciężki, sprzeciwiający się nadprzyrodzonemu porządkowi łaski.

Czyżby jednak sam brak łatwości, którą samo przez się daje tylko cnota nabyta, wystarczająco tłumaczył owo niebezpieczeństwo utraty cnót wlnych, niepopartych silnymi nawykami przyrodzonymi? W żadnym razie nie wolno nam stracić z oczu i tej okoliczności, że władze ludzkie przez sprawności skierowane są albo do dobrego albo do złego, że więc wspomniany brak cnót nabytych w rzeczywistości oznacza rozpanoszenie się nałogu przeciwnego, skłaniającego do grzechu. A jeśli człowiek będący dotychczas opanowany przez nałogi grzeszne, odzyskuje stan łaski oraz cnoty wlane, przyznajemy oprawda, że dotychczasowe nałogi jego formalnie nadal trwać nie mogą, skoro niedorzeczność stanowią dwie sprawności przeciwne sobie w tym samym podmiocie. Nie istnieją już więc nałogi formalnie wzięte, ale nic nie upoważnia nas do twierdzenia, aby z chwilą otrzymania cnót wlnych znikły dotychczasowe skłonności do grzechu jako złe „dyspozycje” duszy.

Taka też jest wyraźna nauka Doktora Anielskiego: „Chociaż przez jeden akt nie niszczy się sprawności nabytej, jednakowoż akt żalu, na mocy łaski taką posiada skuteczność, że niszczy nabytą sprawność nałogu; stąd kto ulegał nałogowi nieumiarkowania, skoro wzbudza żal, nie pozostaje już w nim, razem z wlaną cnotą umiarkowania, nałóg nieumiarkowania jako sprawność, lecz jako pewna dyspozycja⁴⁵⁾. Ta zaś jest różnica między zwykłą

⁴⁵⁾ Licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat

dyspozycją a sprawnością, że pierwsza oznacza pewne usposobienie jeszcze niewykorzenione i nie pociągające za sobą stałego przyzwolenia woli, czyli skłonność przejściową, gdy tymczasem sprawność wymaga trwałego, ugruntowanego już sposobu działania, które i samą wolę opanowało⁴⁶). Stąd łatwo rozumiemy, że razem z cnotą wlaną jako sprawnością doskonałą może współistnieć dyspozycja, z większą lub mniejszą siłą nakłaniająca do grzechu⁴⁷).

Bliższa i dokładniejsza obserwacja życia chrześcijańskiego u osób mało religijnych zda się unaoczniać wyżej wypowiedzianą zasadą. Kto brnie w grzechach i nałogach, może wprowadzić przez dobrą i szczerą spowiedź wielką nocną odzyskać stan łaski a temsamem otrzymać wszystkie cnoty wlane: ale któż nie widzi, na jakie niebezpieczeństwo życie jego duchowe jest narażone! Cnoty wlane w innym właśnie znaczeniu są cnotami niżeli cnoty nabyte: cnoty wlane uzdolniają człowieka do czynów nadprzyrodzonych, ale nie dają tej namacalnej, subiektywnej łatwości: skłonności do grzechu mogą każdej chwili odżyć, a pierwszy grzech ciężki zniszczy wszelki zaczątek życia nadprzyrodzonego; brak było cnót nabytych, któreby zachowały cnoty wlane.

b) Umniejszenie cnót nabytych prowadzi do utraty cnót wlanych.

Ale i w innym znaczeniu sprawdza się ta sama zasada, że cnoty nabyte powołane są do zachowania cnót wlanych. Rozpatrywaliśmy powyżej wypadek, kiedy ktoś posiada same tylko cnoty wlane: pierwszy grzech ciężki zepsuł wszystko. Doświadczenie życiowe wykazuje inny jeszcze

habitus vitii generatum, ex virtute gratiae; unde in eo, qui habuit habitum intemperantiae, cum conferitur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. *De Virt.* a 10 ad 16.

⁴⁶) *Habitus et dispositiones, secundum facile et difficile amissibile differentes.* 1-2 q 49 a 2. — *Habitus diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis.* Tamże ad 3.

⁴⁷) *Dispositio non contrariatur habitui perfecto.* *De Virt.* a 10 ad 16.

wypadek: może ktoś posiadać wraz z cnotami wlanymi odpowiednie cnoty nabyte, ale powoli zaniedbywać się, nie „ćwiczyć się” w cnocie czyli nie praktykować jej, i dopuszczać się mnóstwa przewinień, nie przekraczających jednak nigdy granicy grzechu powszedniego. Zupełnie inaczej grzech ten powszedni wpłynie na cnoty wlane, inaczej na cnoty nabyte. Bo przedewszystkiem nie umniejszy ani nie naruszy nawet cnót wlanych, skoro nie sprzeciwia się miłości bożej; natomiast powoli osłabi cnotę nabytą i z biegiem czasu tak usposobi, że dopuszczenie się grzechu ciężkiego będzie zależało tylko od pierwszej silniejszej pokusy do złego: wtedy to runie cały gmach nadprzyrodzonego życia duchowego. Oczywiście, że twierdzenie to odnosi się do tych grzechów powszednich, które wytwarzają w duszy silną skłonność do złego, a takimi są grzechy powszednie całkiem dobrowolnie, z rozmysłem popełnione; natomiast grzechy powszednie, które pochodzą z ułomności i słabości ludzkiej, nieuniknione nawet u wielkich świętych⁴⁸⁾, z wyjątkiem N. Marji Panny⁴⁹⁾, nie pozostawiają tak zgubnych skutków i nie prowadzą do utraty cnót wlanych, bo gorąca miłość boża gładzi je natychmiast⁵⁰⁾. Z tem zastrzeżeniem należy rozumieć, co mówi Doktor Anielski o skutkach zaniedbania się w dobrem: „Skoro powiększy się dyspozycja albo sprawność przez akty grzechów powszednich, natyle może wzrastać pożądlivość grzechu, że grzesznik cel swój założy w grzechu powszednim; bo ktokolwiek posiada sprawność, dla

⁴⁸⁾ Vitam istam sancti non ducunt sine venialibus peccatis. 3 q 79 a 4 ad 2. — Por. 2-2 q 184 a 2 ad 2.

⁴⁹⁾ S. q. d. hominem semel justificatum... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali privilegio, quemadmodum de B. V. tenet Ecclesia, A. S. — Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 833; por. n. 804.

⁵⁰⁾ Illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem caritatis purgantur, 1-2 q 89 a 2 ad 3. — Major est virtus caritatis... quam venialium peccatorum. Nam caritas tollit per suum actum peccata venialia, quae tamen non possunt totaliter impedire actum caritatis. 3 q 79 a 4 ad 3.

niego celem jest działać zgodnie ze sprawnością: tak więc, kto często popełnia grzechy powszednie, usposabia się do grzechu ciężkiego⁵¹⁾. Oto teologiczne uzasadnienie owego twierdzenia, że tysiąc grzechów powszednich nie umniejsza miłości bożej ani nie dorówna jednemu grzechowi śmiertelnemu, ale wszystkie one pośrednio szkodzą miłości bożej, przez to mianowicie, że coraz bardziej usposabiają do grzechu ciężkiego; osłabiają cnotę nabytą, a pozwalają wzrastać skłonnościom do złego⁵²⁾. I w tym wypadku zanik cnót nabytych doprowadzi do utraty cnót wlnych.

Powyższe uwagi dostatecznie wykazują nam niebezpieczeństwo grzechów powszednich, dobrowolnie i z rozmysłem popełnionych. Wprawdzie dopiero grzech śmiertelny usuwa z duszy cnoty wlane, ale i tutaj można dopatrzeć się różnicy, zależnie od tego, czy mianowicie pierwszy ten grzech śmiertelny był sporadyczny, nieprzygotowany, zniecka popełniony — wtedy niszczy same tylko cnoty wlane, a pozostawia cnoty nabyte — czy też ów pierwszy grzech śmiertelny był ostatniem ogniwem w łańcuchu poprzedzających go grzechów powszednich — w tym wypadku nie tylko powoduje utratę łaski uświęcającej i cnót wlnych, ale niejako ostatecznie przypieczętowuje i potwierdza zanik cnót nabytych: z tą samą chwilą dotychczasowe złe skłonności nabierają znaczenia prawdziwych sprawności złych czyli wad.

c) Cnoty nabyte ułatwiają odzyskanie cnót wlnych.

Dalsze następstwo wspomnianej różnicy dotyczy łatwości, z jaką człowiek po upadku w grzech śmiertelny,

⁵¹⁾ *Augmentata dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum; et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale. 1-2 q 88 a 3.*

⁵²⁾ *Potest indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius; quae fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis. 2-2 q 24 a 10.*

może powrócić do stanu łaski i odzyskać wszystkie cnoty wlane. Jeśli człowiek razem z cnotami wlanymi nie utracił cnót nabytych, kiedy jednorazowo, pod wpływem wyjątkowo silnej pokusy uległ⁵³), znajduje się w warunkach o wiele lepszych co do nawrócenia swego; cnoty nabyte, które w nim pozostały, nie dają coprawda żadnego prawa do odzyskania łaski uświęcającej, ani też nie potrafią wysłużyć sobie nawrócenie, ale jednak ważne spełniają zadanie, o ile usuwają przeszkody do ponownego otrzymania cnót wlnych, wzbudzają wstręt do grzechu i usposabiają do pokuty: powróciliśmy do zagadnienia wyżej poruszonego, w jaki mianowicie sposób cnoty nabyte mogą ułatwić uzyskanie cnót wlnych.

W tym zakresie możnaby posunąć się do dalszego jeszcze twierdzenia. Grzesznik, który przez grzech śmiertelny stracił tylko cnoty wlane, ale oprócz cnót nabytych jednak zachował wiarę i nadzieję — chociaż nieożywione przez miłość — roztropnością swoją nabytą może usunąć wszystkie przeszkody i w ten sposób przynajmniej pośrednio ułatwić wykonanie nadprzyrodzonych aktów wiary i nadziei: taki pośredni wpływ cnoty nabytej na cnotę wlaną nie zawiera nic niedorzecznego, owszem zupełnie jest dopuszczalny⁵⁴).

⁵³) *Habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit; unde simul habitum in homine existente potest non uti habitu aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati.* 1-2 q 71 a 4.

⁵⁴) *Per accidens possunt actus caritatis, fidei et spei a prudentia dependere saltem quantum ad exercitium quatenus ad illam pertinet remove impedimenta quae possunt ex parte nostra praedictos actus impedire vel eorum praetextu ab aliorum praeceptorum adimpletione retrahere et quia talis dependentia solum est per accidens ut a remove prohibens, potest esse non solum a prudentia infusa, sed etiam ab acquisita: ut contingit in peccatore fidei, ubi non est prudentia infusa, et exercet actum fidei et spei nulla circumstantia vitiatum, cujus exercitium sine dubio alicujus prudentiae imperium requirit.* *Salmanicensis, Cursus theologicus*, in 1-2 q 65 a 4, comm. n 4.

d) Cnoty nabyte są niejako rękojmią wytrwania w dobrem do końca.

Wreszcie nie będzie żadną przesadą, jeśli na pochwałę cnót nabytych powiemy, że stanowią one rękojmię, względną coprawda, ale rzeczywistą, wytrwania w dobrem aż do końca: cnoty nabyte usuwają przeszkody dla cnót wlnych i dają im — jak wiadomo — pewną łatwość, której same z siebie cnoty wlane nie posiadają. Moglibyśmy powiedzieć, że rękojmia wytrwania w dobrem aż do końca byłaby całkowita, gdyby cnoty nabyte usuwały z duszy wszystkie trudności i przeszkody, opierające się panowaniu zasad rozumu oraz wymagań łaski w życiu ludzkim. Jednakowoż władza niższa nie całkowicie poddaje się pod panowanie rozumu, bo „pożądanie niższe posiada własną skłonność naturalną, stąd nie słucha na skinienie woli, lecz czasem buntuje się”⁵⁵), a i rozum i woła osłabione przez grzech pierwotny wciąż mają skłonność do zwracania się do siebie — *amor sui*⁵⁶). To zaś niezupełne opanowanie władz niższych do końca życia ludzkiego pozostawia możliwość grzechów nietylko powszednich, ale także grzechów śmiertelnych: tak długo, jak jesteśmy na ziemi, nie należy spodziewać się zupełnego wyłączenia możliwości grzechów, chyba że Bóg obdarzy kogoś wyjątkową łaską utwierdzenia w dobrem, różną od łaski wytrwania aż do końca w przyjaźni bożej⁵⁷).

C. — Cnoty nabyte udoskonalają cnoty wlane.

Cnoty nabyte nietylko usposabiają do otrzymania cnót wlnych, oraz kiedy człowiek już uzyskał cnoty wlane, ubezpieczają przed ich utratą, ale nawet — św. Tomasz nie waha się z całą otwartością wypowiedzieć takiego twierdzenia — udoskonalają (*perficiunt*) raz otrzymane

⁵⁵) *Appetitus inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat. De Virt. a 4.*

⁵⁶) 1-2 q 77 a 4.

⁵⁷) Por. J. Jaroszewicz, *De dono perseverantiae finalis*, Kielciis 1932, str. 103 nn.

cnoty wlane. Oczywiście przyznamy, że tego rodzaju wpływ cnót nabytych na cnoty wlane jest pośredni tylko, ale to bynajmniej nie oznacza, by nie był rzeczywisty a nawet bardzo doniosły w życiu chrześcijańskim.

Już wyżej aż nadto podkreślono zasadniczą różnicę między cnotami przyrodzonymi a cnotami nadprzyrodzonymi. Podczas gdy pierwsze zdobywają się pracą i wysiłkiem ludzkim, i dlatego nazywają się cnotami nabytymi; drugie, jako istotnie nadprzyrodzone, całkowicie zależą od działania bożego: nie tylko w samym początku są one wlane, ale nawet w rozwoju swoim podlegają wyłącznej przyczynowości ze strony Boga. Nie tylko żaden akt cnoty naturalnej, ale nawet praktykowanie cnót wlnych nie jest w stanie bezpośrednio i mocą swoją powiększyć łaski uświęcającej i całego zastępu cnót nadprzyrodzonych. Cnoty wlane mogą to uczynić drogą zasługi dzięki wpływowi miłości⁵⁸). Jeżeli te cnoty wzrastają i powiększają się, to dlatego tylko, że sam Bóg je powiększył. Pięknie tę podstawową zasadę życia duchowego wyraża św. Paweł, posługując się przenośnią siejącego: „A który daje nasienie siejącemu, doda też chleba ku jedzeniu, i rozmnoży nasienie wasze, i przysporzy przymnożenie urodzajów sprawiedliwości waszej. Abyście na wszystkim ubogaceni obfitowali ku wszelkiej prostocie, która przez nas sprawuje dzięki Bogu” (II Kor. 9, 10).

Dla cnót nabytych pozostaje więc jedynie sposób pośredni, aby przyczynić się do wzrostu cnót wlnych. Na czym polega ten sposób pośredni? Cnoty nabyte dodają cnotom wlanym pewnej doskonałości, jakiej same przez się te cnoty nie posiadają; tą drogą usprawniają do łatwiejszego działania.

1. *Cnoty nabyte dodają cnotom wlanym pewnej doskonałości.*

Bliższa analiza cnoty wlanej wykazuje nam, że w jej pojęciu mieści się przede wszystkim i zasadniczo pewne uzdolnienie do czynów moralnych istotnie nadprzyrodzo-

⁵⁸) 1-2 q 114 a 8.

nych; wynika to z samego uzasadnienia cnót wlnych, które są nam udzielone w tym celu, aby niejako obdarzyć organizm nasz we władze nadprzyrodzone, których czynności miałyby wartość i znaczenie wobec nadprzyrodzonego celu ostatecznego. Nie jest więc, jak już wspomniano, zadaniem cnót wlnych, udzielić nam bezpośredniej, subiektywnej łatwości do działania; w tym względzie pojęcie cnoty wlanej, jako analogiczne, odbiega od potocznego określenia cnoty naturalnej: właściwe usprawnienie naszych czynności ma być owocem wytrwałej pracy i codziennego wysiłku. Widzimy więc, w jaki sposób cnoty nabyte powołane są uzupełnić to właśnie niedomaganie cnót wlnych: dopiero łącznie z cnotami nabytymi cnoty wlane mogą ubiegać się o osiągnięcie pełni doskonałości.

Sam fakt wzajemnego uzupełnienia się cnót wlnych i cnót nabytych nie może ulegać żadnej wątpliwości, skoro na to wskazuje choćby doświadczenie codzienne i powszechne przekonanie chrześcijan. Nikomu na myśl nie przyjdzie, aby nazwać prawdziwie cnotliwym człowieka, który posiada tylko łaskę uświęcającą i cnoty wlane, a nie wykazał przez praktykę życia, że cnoty jego odporne są na wszystkie trudności i zdołają utrzymać się nawet wśród największych ponęt do złego: takie zaś utrwalenie i ugruntowanie się w dobrem dodaje, jak wiadomo, ćwiczenie się w aktach cnót, czyli cnota nabyta⁵⁹⁾.

Po tej samej linii idzie nauka Kościoła, która nawet wyraźnie jako błędne potępia mniemanie tych, co z życia chrześcijańskiego chcieli wykreślić wszelką działalność tak iżby człowiek zachował się tylko biernie wobec działania

⁵⁹⁾ Dass die Betätigung übernatürlicher Tugend häufig mit Schwierigkeit verbunden ist, ergibt sich aus der mangelhaften Disposition der natürlich-sittlichen Kräfte. Was die Gesundheit und Frische der Phantasie für das Denken, was der gesunde praktische Sinn und der gesellschaftliche Takt für das sittlich-soziale Handeln ist, das ist für die übernatürliche Tugend und ihre freudig-sichere Entfaltung das ganze *natürlich-sittliche* Geistesleben, die ganze Schulung und Zucht des Willenslebens. J. Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters*, Freiburg 1920, str. 134.

bożego⁶⁰). Nie inaczej też postępuje Kościół katolicki w kanonizacji swoich świętych, bo nie zadowalnia się tylko ogólnikowo stwierdzeniem cnót u służi bożego, ale wymaga *praktykowania* cnót, i to nawet w stopniu heroicznym, wychodząc z tego słusznego założenia, że cnota nabyta dodaje do cnót wlnych pewne rzeczywiste udoskonalenie.

Jeśli sam *fakt* wspomnianego uzupełnienia cnót wlnych przez cnoty nabyte jest niezaprzeczony, jednak wytłumaczenie *sposobu* mogłoby znowu nastreczyć niejedną trudność. Jak mianowicie czynnik czysto przyrodzony może wywierać wpływ swój na cnoty nadprzyrodzone i udoskonalać je rzeczywiście? Znika jednak wszelka trudność, jeśli wykażemy, że udoskonalenie ze strony cnót nabytych jest raczej pośrednie, że cnoty nabyte nie wchodzą przytem poza granicę właściwej sobie przyczynowości przyrodzonej.

Jak obszernie wyjaśniono już wyżej, cnoty wlane odwołując się do owej zupełnej zależności władz naszych od Boga, którą teologowie zwą „możliwością posłuszeństwa“ (potentia obedientialis), nadają tym władzom zdolność wykonania czynów nadprzyrodzonych. Całą zaś działalnością moralną ma kierować rozum ludzki, bez względu na to i bez różnicy, czy przy spełnieniu tego zadania poprzestaje na własnej przenikliwości i bystrości przyrodzonej, objawiającej się w naturalnej cnocie roztropności czy też posługuje się nadprzyrodzonym światłem wiary, działając przez roztropność nadprzyrodzoną. Na to zaś, aby władze z łatwością służyły wskazań rozumu, zarówno więc w porządku przyrodzonym jak w dziedzinie nadprzyrodzonej, potrzeba im pewnej wprawy, której właśnie udzielają cnoty nabyte drogą ustawicznego ćwiczenia się i praktykowania dobrych czynności. Udoskonalenie, jakie cnoty nabyte wnoszą do organizmu życia duchownego, nie wychodzi więc poza granice tego, na co natura sama przez się zdobyć się może, a jednak przyczynia się do sprawnego dzia-

⁶⁰) Velle operari active est Deum offendere, qui vult esse solus ipse agens: et ideo opus est, seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere et postea permanere velut corpus exanime. Prop. Molinos, damn. ab Innocentio XI. Denzinger-Bannwart, *Erchiridion symbolorum*, n. 1222.

łania cnót nadprzyrodzonych. Toteż, „im więcej energii moralnej człowiek nagromadził sumienną ascezą, im doskonalej urzeczywistnił we własnem życiu ideę całkowitego człowieczeństwa, tem łatwiej zakorzenia się nad natura w jego wnętrzu : raz dlatego, że stawia on jej mniej przeszkód, a potem dlatego, że nadprzyrodzone cnoty znajdują w cnotach nabytych podatny grunt, do którego mogą łatwiej przylgnąć“⁶¹).

Tak więc cnoty nabyte oraz cnoty wlane składają się na wytworzenie wszystkich tych warunków, które konieczne są do łatwego wykonywania czynności o wartości nadprzyrodzonej : tak też rozumiemy, że ideałem życia chrześcijańskiego będzie posiadać nie tylko wysoki stopień cnót wlnych, ale również owe doskonałe wyćwiczenie i wyrobienie się w dobrem, jakie dają cnoty nabyte.

2. Cnoty nabyte, usprawniając działanie, powiększają cnoty wlane.

Jeśli wszystkie wspomniane warunki się sprawdzają, jeśli człowiek obok cnót wlnych posiada także całkowite opanowanie władz swoich, aby z łatwością posługiwać się niemi, natenczas dobrze można wyrokować o jego postępie w cnotach wlnych : w tych okolicznościach urzeczywistnia się twierdzenie św. Tomasza, że cnoty nabyte powiększają cnoty wlane : „*et eas habitas promovent*“. W jaki sposób dokonuje się tego rodzaju wzrost cnót wlnych przez praktykowanie oraz ćwiczenie się w nich, a więc przez ów czynnik, który przypisuje się cnotom nabytym ?

Zgóry wykluczyć należy przypuszczenie, jakoby cnoty nabyte, w jakikolwiek zresztą sposób, bezpośredni mogły wywierać wpływ na cnoty wlane : pozytywna przyczynowość *sprawcza* czynników przyrodzonych nie sięga nigdy do dziedziny nadprzyrodzonej. Jeśli cnoty nabyte przyczyniają się do wzrostu cnót wlnych, nie sprawują tego bezpośrednio i same przez się, lecz ułatwiają cnotom nadprzyrodzonym sprawne ich działanie ; poszczególne zaś akty nadprzyrodzone dopiero zdolne są powiększyć cnoty wlane.

Ale i tu nie wolno nam przeoczyć, że sam Bóg, jako

⁶¹) A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 63.

pierwsza przyczyna sprawcza cnót wlnych, jedyny może przydać tym cnotom wzrostu ; poszczególne czynności, mające wartość nadprzyrodzoną, działają w tym względzie tylko a) drogą zasługi, b) do pewnego stopnia także fizycznie.

a) Praktykowanie czynności nadprzyrodzonych zasługuje na powiększenie cnót wlnych.

Rozważaliśmy powyżej, w jakiej mierze cnoty nabyte mogą zasłużyć na uzyskanie cnót wlnych, i stwierdziliśmy, że pozytywnej zdolności do zasługi w porządku nadprzyrodzonym cnoty nabyte właściwie nie posiadają, chociaż znaczenie ich negatywne jest bardzo doniosłe, o tyle, o ile usuwają przeszkody do cnót wlnych. Tutaj już stajemy wobec odrębnego zagadnienia: jak dalece akty o wartości nadprzyrodzonej mogą zasługiwać wobec Boga na powiększenie cnót wlnych ; w tych warunkach zachowana jest zupełna współmierność: czynności nadprzyrodzone, dokonane pod wpływem i zapomocą łaski bożej, zasługują nie tylko na żywot wieczny, ale także na powiększenie łaski i cnót wlnych. Skoro zaś Bóg przez czynności nadprzyrodzone postanowił prowadzić nas i doprowadzić do życia wiecznego, sam jest sobie winien, aby nagrodzić wspomniane czynności życiem wiecznem, ale i też powiększeniem zasobów łaski, która jest życia wiecznego zadatkiem. Toteż możemy mówić o zasłudze w pełnem tego słowa znaczeniu, czyli o zasłudze z tytułu sprawiedliwości. Oto słowa Doktora Anielskiego: „Wszystko to jest przedmiotem ścisłej zasługi, do czego się rozciąga działanie łaski. Impuls zaś ze strony czynnika wprawiającego w ruch odnosi się nie tylko do ostatniego kresu danego ruchu, ale przenika też cały jego przebieg zbliżania się. Otóż kresem dla działania łaski jest życie wieczne ; postęp zaś dokonywa się przez powiększenie miłości albo łaski... Stąd także powiększenie łaski objęte jest zasługą z tytułu sprawiedliwości”⁶²⁾.

⁶²⁾ Illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum pro-

Nauka Kościoła potwierdza powagą swoją nieomylną powyższe twierdzenie św. Tomasza, głosi bowiem najwyraźniej, że dobre uczynki nie tylko zachowują uzyskaną sprawiedliwość, ale ponadto sprawują jej powiększenie⁶³), mianowicie drogą zasługi⁶⁴).

Wprawdzie wyżej przytoczone słowa św. Tomasza oraz orzeczenia Kościoła, wyraźnie wspominają tylko o zasłudze wobec powiększenia łaski i miłości bożej, ale nie ulega żadnej wątpliwości, że ta sama zasada odnosi się również do cnót wlnych, skoro, jak wiadomo, w cnocie miłości bożej łączą się wszystkie cnoty nadprzyrodzone: razem z miłością bożą wzrastają, razem z nią mogą zniknąć z duszy zupełnie, i właśnie wpływ miłości daje ich działaniu nadprzyrodzoną wartość zasługi⁶⁵).

Jeśli natomiast chodzi o bliższe wyjaśnienie sposobu oraz czasu, kiedy faktycznie dokonywa się powiększenie cnót wlnych, musimy uwzględnić, że wedle nauki św. Tomasza, nie każdy czyn nadprzyrodzony może być uważany za oznakę wzrostu w miłości bożej i cnotach wlnych. Są bowiem uczynki, które nie dorównywują napięciem swoim raz już osiągniętemu stopniowi cnót⁶⁶):

gressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiae... sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni. 1-2 q 114 a 8.

⁶³) S. q. d. justitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam. A. S. — Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 834.

⁶⁴) S. q. d. hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum. A. S. — Tamże, n. 842.

⁶⁵) 1-2 q 114 a 4.

⁶⁶) Teologowie tego rodzaju uczynki nazywają „actus remissi” — Quandoque aliquis actus caritatis cum aliquo tepore vel remissione committitur. 2-2 q 24 a 6 s. c.

takie uczynki nie są zdolne same przez się i natychmiast powiększyć cnót wlnych: ale i one nie są pozbawione wszelkiej zasługi. Faktyczny wzrost cnót wlnych następuje wówczas, kiedy człowiek zdobywa się na czyn, świadczący o wielkiem oddaniu się Bogu oraz o gorącej jego miłości⁶⁷⁾: Bóg wtenczas powiększa miłość w duszy, przyczem nagradza również inne poprzedzające uczynki, które były niejako przygotowaniem do owego rzeczywistego postępu w życiu duchowem⁶⁸⁾.

Wzrost wszystkich cnót wlnych dokonywa się równomiernie. „Wszystkie cnoty jednego człowieka — mówi Doktor Anielski — są równe pewną równością względną o tyle, o ile wszystkie równomiernie powiększają się w człowieku“⁶⁹⁾. Zjawisko to tłumaczy się znowu przez wspomnianą wyżej łączność wszystkich cnót wlnych w cnocie miłości bożej. Jeśli mimo to spostrzeżenie codzienne zda się zaprzeczać tej zasadzie, bo widzimy chrześcijan odznaczających się w sposób bardzo wybitny szczególnie niektóryą cnotą, pochodzi to z pewnej osobliwej *skłonności* do uczynków jednej cnoty⁷⁰⁾, nie zaś z faktycznej nierówności cnót wlnych. Wspomnianą większą skłonność do uczynków jednej szczególnie cnoty należy ostatecznie sprowadzić do usposobienia wrodzonego, albo też do pewnej nierówności cnót nabytych, które, ma się rozumieć, mogą usprawnić człowieka w jednym kierunku w sposób wyjątkowy.

⁶⁷⁾ Quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum. 2-2 q 24 a 6 ad 1.

⁶⁸⁾ In via Dei procedit aliquis, non solum dum actu caritas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum. 2-2 q 24 a 6 ad 3.

⁶⁹⁾ Omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, inquantum aequaliter crescunt in homine. 1-2 q 66 a 2.

⁷⁰⁾ Unus sanctus laudatur praecipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quam ad actum alterius. 1-2 q 66 a 2 ad 2.

b) Praktykowanie czynności nadprzyrodzonych ponieważ fizycznie usposabia do powiększenia cnót wlnych.

W pewnem znaczeniu możnaby powiedzieć, że czynności nadprzyrodzone już nie tylko drogą zasługi, ale nawet *fizycznie* wpływają na powiększenie cnót wlnych. Oczywiście nie jest tu mowa o przyczynowości sprawczej — ta należy wyłącznie do Boga, — ale nie odbiegamy od myśli św. Tomasza, jeśli przyjmujemy, że czynności nadprzyrodzone fizycznie usposabiają nas i przygotowują do otrzymania ze strony Boga powiększenia cnót wlnych. Jak widać zadanie takie czynności nadprzyrodzonych sprowadza się do rzędu przyczynowości materialnej: im bardziej wzrastają cnoty wlane przez wykonywanie i praktykowanie aktów nadprzyrodzonych, tem większą staje się pojemność i zdolność duszy do przyjęcia dalszego jeszcze powiększenia cnoty wlanej. Mówi św. Tomasz: „Ilekoć wzrasta miłość boża, jeszcze bardziej powiększa się zdolność do dalszego powiększenia jej”⁷¹). Te słowa zarówno odnoszą się do wszystkich cnót wlnych, których akty na swój sposób czynią nas coraz to więcej podatnymi na działanie i wpływ ze strony Boga, coraz to bardziej zdolnymi do jeszcze doskonalszego spełnienia zamiarów bożych.

Z tem zastrzeżeniem, że mówimy o przyczynowości *materiałnej*, można nawet twierdzić, że wspomniane usposobienie, jako owoc czynności nadprzyrodzonych, wcześniejsze jest⁷²), i przygotowuje faktyczne powiększenie cnót

⁷¹) Ex parte subiecti terminus huic augmento praefigi non potest, quia semper caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. 2-2 q 24 a 7. — Por. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 210 n.

⁷²) De même qu'au moment de la conversion ou justification, nos actes de foi, d'espérance et de contrition nous ont disposés à recevoir la grâce sanctifiante et la charité; ainsi ceux que nous produisons ensuite, nous disposent à recevoir l'augmentation de la vie divine; ils creusent en quelque sorte nos facultés supérieures pour qu'elles puissent recevoir davantage, ou mieux ils les élèvent d'un degré et les disposent ainsi à être élevées plus haut. R. Garrigou-Lagrange O. P., *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Juvisy t. I, str. 414. — Por. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 210.

wlanych, które znowu, o ile chodzi o przyczynowość sprawczą i formalną, po stronie Boga znajdują swoją przyczynę bezwzględnie pierwszą, wyprzedzającą nawet dyspozycję samych cnót. „Przyczyny wzajemnie działają na siebie, ale pod różnym względem”⁷³).

⁷³) *Causae ad invicem sunt causae in diverso genere.* 5 *Metaph.* 2. — Por. R. Garrigou-Lagrange O. P., *Causae ad invicem sunt causae*, Angelicum IX (1932), str. 37.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

CNOTY NABYTE UDOSKONALONE PRZEZ CNOTY WLANE.

Cnoty nabyte, pozostające na usługach cnót wlnych, wnoszą do organizmu nadprzyrodzonego rzeczywiste udoskonalenie: ale także naodwrot, w tem zetknięciu się z życiem nadprzyrodzonym cnoty nabyte dużo korzystają. To właśnie wypada nam wykazać w szczegółach. Zobaczymy więc, jak cnoty moralne wlane 1) wytwarzają cnotę przyrodzoną, i 2) czynią z niej cnotę doskonałą, ponad ten stopień, jaki sama z siebie cnota nabyta zdolna jest osiągnąć.

A. — Cnoty wlane wytwarzają cnotę przyrodzoną.

Sam fakt, że praktykowanie cnoty nadprzyrodzonej wytwarza w duszy pewne przyzwyczajenie, które pozostaje nawet po utracie łaski jako cnota nabyta, zda się zupełnie prosty, skoro samo doświadczenie go potwierdza. Kto przez długie lata żył w stanie łaski, a upadnie w grzech ciężki, tem samem, choć stracił wszystkie cnoty wlane, w zwykłych okolicznościach nie jest jeszcze obciążony wszystkimi możliwymi nałogami: trwają w nim jeszcze przeróżne dobre skłonności, które, coprawda z biegiem czasu, jeśli człowiek brnie w grzechach, mogą zaniknąć, ale które narazie istnieją, a są właśnie cnotami nabytymi. Praktykowanie więc cnót wlnych wytwarza cnotę nabytą.

Jeśli sam fakt zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości, to jednak wytłumaczenie go nastrocza niejedną trudność.

Całe zagadnienie sprowadza się do pytania : czy posiadając łaskę uświęcającą wraz z wszystkimi cnotami wlanymi, w dalszym ciągu można nabywać, praktykować i powiększać w sobie naturalne cnoty nabyte? Zagadnienie to było jakgdyby domyślnie zawarte w rozważaniach rozdziału poprzedniego, gdzie ustawicznie mowa była o współistnieniu cnót wanych oraz cnót nabytych ; na tem miejscu dopiero rozwiązujemy je *ex professo*, przyczem przekonamy się ponownie o głębokiej łączności i wzajemnem oddziaływaniu czynników przyrodzonych i nadprzyrodzonych w jednym i tym samym duchowym organizmie człowieka.

1. *Stan kwestji.*

Mimo że doświadczenie życiowe dostarcza dowodu jakby niezaprzeczonego na wytwarzanie cnoty naturalnej przez czyny nadprzyrodzone, nie wszyscy jednak teologowie od razu i bez zastrzeżeń zgadzają się na to, aby akt cnoty wlanej mógł znajdować oddźwięk w dziedzinie wyłącznie naturalnej i wytwarzać cnotę nabytą. Oto zdanie teologów Karmelitów ze Salamanki, którzy zapatrywanie swoje starają się poprzeć powagą Doktora Anielskiego : „Jeśli tego rodzaju sprawność [wytworzona przez akty cnót nadprzyrodzonych] ma być nadprzyrodzona, nie widać w jaki sposób różniłaby się od cnoty wlanej, której jak wiadomo czyny nasze nie potrafią wytworzyć. Naturalnej zaś sprawności akty cnót wanych nie mogą wytworzyć, bo są nadprzyrodzone; stąd wszelki ich skutek musi należeć do tego samego porządku [nadprzyrodzoneści]. Potwierdzenie znajdujemy w tem, że czyny rodzą tylko podobne sprawności i w odniesieniu do przedmiotu formalnie identycznego ; stąd przez akty nadprzyrodzone i mające przedmiot nadprzyrodzony, nie można nabyć sprawności naturalnej, której przedmiot musi być całkiem naturalny“¹⁾.

¹⁾ Si talis habitus est supernaturalis, non est quomodo distinguatur a virtute infusa, quam constat non posse produci nostris actibus. Naturalis vero non potest produci per actus virtutis infusae, quia cum isti sunt supernaturales, si quem habent effectum debet ad eundem ordinem pertinere. Confirmatur :

Mniej kategorycznie wyrażają się o tem inni teologowie spośród uczniów św. Tomasza. I tak Jan od św. Tomasza z pewnemi zastrzeżeniami przyznaje, że akty cnót wlnych mogą wprawdzie nie same wytworzyć²⁾, ale ułatwić nabycie cnót przyrodzonych. W jaki sposób? „Przez to samo, że ktoś praktykuje i często wykonywa czyny z pobudki nadprzyrodzonej i przez cnotę wlną, nabywa pewnego usposobienia i łatwości, aby w tej samej dziedzinie działał także z pobudki naturalnej i przez cnotę nabytą; stąd łatwo z jednej pobudki przechodzi do drugiej, i rodzi cnotę nabytą w tym samym przedmiocie. Tak można rozumieć słowa św. Tomasza: „Przez akty cnót wlnych rodzi się sprawność“, to znaczy nie formalnie przez wspomniane akty, lecz niejako przygotowawczo, o ile ćwiczenie się w takim przedmiocie daje uzdolnienie i łatwość, aby i z innej pobudki w tym samym przedmiocie działać:... Jeśli ktoś praktykuje moralne cnoty wlane, zyskuje łatwość, aby również działał czasem z pobudki naturalnej w tej samej dziedzinie, i tak rodzi cnotę nabytą“³⁾. Jak wynika z tych słów, akty cnót wlnych, wedle Jana od św. Toma-

quoniam actus non generant nisi habitus similes et in ordine ad idem formaliter obiectum: igitur per actus supernaturales habentesque supernaturale obiectum non potest acquiri habitus naturalis cuius obiectum omnino naturale esse debet. *Salman-ticenses, Cursus theol.*, Tract. De virt. disp. III, dub. III, n. 55.

²⁾ Absolute nullum habitum produci per actus virtutum infusarum docet [S. Thomas]. Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, De virt., n. XXXVII, ed. Vivès, t. 6, str. 522.

³⁾ Hoc ipso quod aliquis exercet et frequentat plures actus ex motivo supernaturali, et per virtutem infusam, manet dispositus, et facilitatus, ut circa eandem materiam operari possit ex motivo naturali, et per virtutem acquisitam, ideoque facile ex uno motivo transit ad aliud, et virtutem acquisitam circa eandem materiam generat. Et sic intelligi potest D. Thomas (De Ver. q 17 a 1 ad 4): „Per actus virtutum infusarum gigni habitum“, id est, non formaliter per illos actus, sed quasi dispositive, quatenus ex frequentatione circa talem materiam originari potest, et facilitari, quod etiam sub alio motivo possit circa eandem operari... In virtutibus moralibus infusis, si aliquis exercetur, facilitatur, ut ex motivo naturali etiam aliquando operatur circa illam materiam et sic generat virtutem acquisitam. Joannes a S. Thoma, l. c., n. XXXIX, ed. Vivès, t. 6, str. 523.

sza, nie posiadają bezpośredniej skuteczności w wytwarzaniu cnót nabytych. Skoro cnoty wlane — takie zdaje się być jego zapastrywanie — uzdolniają nas do wykonywania aktów nadprzyrodzonych, a więc czynów bardzo doskonałych, dają także pewną możność i swobodę posługiwania się nieraz pobudką niższą, tylko naturalną, zawsze jednak godziwą: takie akty dopiero mogą zrodzić cnotę nabytą⁴).

Czy taka rzeczywiście jest myśl Doktora Anielskiego? Wprawdzie komentatorzy powołują się na teksty św. Tomasza i starają się w ten sposób dodać powagi swemu zapastrywaniu, ale mimo wszystko, zdaje się, nie odzwierciedlają wiernie nauki Mistrza.

2. *Czy i w jaki sposób cnota wlana wytwarza cnotę naturalną?*

Aby głębiej wniknąć w to dla życia chrześcijańskiego bądźco bądź poważne zagadnienie, należałoby przypomnieć sobie wyżej wspomnianą zasadę, że cnoty wlane nadprzyrodzone wcale nie wyłączają cnót nabytych przyrodzonych. Nie wytłumaczmy sobie inaczej życia moralnego nadprzyrodzonego: musimy przyjąć, że chrześcijanin w stanie łaski uświęcającej, posiadać może podwójne, równoległe udoskonalenie: cnoty wlane, rządzące się własnym prawem, w rozwoju swym zależne od Boga, oraz cnoty nabyte, do których stosują się wszystkie zasady, jakie już Arystoteles tak szeroko opisał i w dziełach swoich przekazał potomności. Cnoty wlane nie zmniejszają się nigdy, tylko Bóg może je powiększyć, a wystarczy jeden grzech ciężki, aby je stracić wszystkie; cnoty nabyte, zupełnie zależne

⁴) Zupełnie identycznego zdania co Jan od św. Tomasza broni R. Billuart O. P., prawie dosłownie powtarzając jego wywody: [Virtutes infusae] generant habitum alterum inferioris ordinis, non quidem formaliter, sed dispositive; quia hoc ipso quod quis iterat actus virtutum infusarum, disponitur et facilitatur ut circa eandem materiam operetur ex motivo naturali sicque transeundo de uno motivo ad aliud generatur virtus acquisita circa eandem materiam. R. Billuart O. P., *Tract. de virt.*, diss. II art. III, obj. 3, ed. Lecoffre, t. 3, str. 267.

od wysiłku ludzkiego, w miarę gorliwości lub zastoju pracy ze strony człowieka mogą zwiększać się lub zmniejszać, a samo choćby niepraktykowanie ich prowadzi do ich zaniku.

Właściwa trudność powstaje dopiero, jeśli chcemy wytłumaczyć sposób działania cnót wlanej na cnoty nabyte. Ale trudność ta nie jest niepokonalna: do zadowalniającego rozwiązania jej dojdziemy, jeśli uwzględnimy następujące dwie zasady, które sądzymy, przedstawiają najgłębszą i ostateczną w tym zakresie myśl Doktora Anielskiego.

a) Czyn przyrodzony jest nieodłączny od czynu nadprzyrodzonego.

Akt cnoty wlanej jest wprawdzie z *istoty swej* nadprzyrodzony, temsamem jednak nie traci łączności swej z naturą. Akt cnoty wlanej nie przestaje wpływać z władzy przyrodzonej, a więc nie przestaje mieć pewnych czynników przyrodzonych. W pewnym sensie można powiedzieć, że akt nadprzyrodzony niejako zawiera w sobie akt przyrodzony, nie w tem rozumieniu, jakoby czynność nadprzyrodzona składała się z dwóch oddzielnych aktów, przyrodzonego i nadprzyrodzonego, ale o tyle, o ile akt nadprzyrodzony posiada w sobie wszelką doskonałość czynności przyrodzonej; w podobny sposób dusza ludzka zawiera w sobie wszystkie doskonałości duszy zwierzęcej, choć sama jest czemś bezwzględnie wyższem i całą istotą swoją różni się od duszy zwierzęcej⁵⁾). Czynność więc cnoty wlanej zachowuje, mimo swego charakteru istotnie nadprzyrodzonego, wszystkie właściwości i przymioty czynu wyłącznie naturalnego w odpowiedniej dziedzinie przyrodzonej. Nic więc dziwnego, że przez wytrwałe powtarzanie tych samych czynności nadprzyrodzonych, we władzach duszy wytwarzają się stałe usposobienia do cnoty, które w razie utraty cnót wlanej, pozostają w duszy jako dobre sprawności nabyte.

Taką możliwość wytworzenia sprawności naturalnej

⁵⁾ Tem porównaniem posługuje się L. Billot, *De virtutibus infusis*, Romae 1921, str. 54, twierdząc, że akty nadprzyrodzone w podanem wyżej znaczeniu „*eminenter*” są przyrodzonymi.

przez cnotę wlaną, niewątpliwie uznaje także św. Tomasz, chociaż słowa jego niejednokrotnie innego doznały wyłomaczenia. Oto co mówi Doktor Anielski: „Z powtarzania czynności nie wytwarza się sprawność innego rodzaju niżeli sprawność, z której właśnie wypływają czynności: lecz, albo sprawność w tej samej dziedzinie, jak wtedy, gdy z aktów miłości wlanej wytwarza się jakaś sprawność umiłowania; albo przedtem istniejąca sprawność powiększa się, jak u tego, który posiada sprawność umiarkowania nabytą przez czynności, sama sprawność powiększa się”⁶⁾).

Jak należy rozumieć powyższe twierdzenie św. Tomasza? Sprawność wytworzona przez czynności, pozostaje zawsze w tej samej dziedzinie, tak jak np. ćwiczenie w muzyce nie wytwarza sprawności we władaniu językami, tylko w zakresie sobie pokrewnym. Cała siła jednak dowodu tkwi, zda się, w przykładzie podanym przez św. Tomasza. Praktykowanie miłości nadprzyrodzonej względem bliźniego rodzi z biegiem czasu pewnego rodzaju umiłowanie czy nawet przywiązanie naturalne, które pozostaje i wtenczas, kiedy ktoś przez jakikolwiek grzech ciężki utracił nadprzyrodzoną cnotę miłości: przykład ten łatwo zastosować do wychowawcy, który początkowo z nadprzyrodzonych pobudek miłości zajmuje się opieką swych wychowanków, z biegiem czasu jednak umiłował ich w sposób przyrodzony. Jak wynika ze słów św. Tomasza oraz z wspomnianego przykładu, cnota wlanej wytwarza cnotę naturalną czyli nabytą „z tej samej dziedziny”⁷⁾, czyli materialnie równą, formalnie zaś, czyli istotnie, różną.

Nie zawsze jednak cnota wlanej wytwarza sprawność nabytą z tą szybkością, z jaką w powyższym przykładzie z miłości nadprzyrodzonej zwykło wywodzić się przywiązanie naturalne; w większości wypadków, czyli w zwy-

⁶⁾ Ex actibus [multiplicatis] non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo habitus eliciuntur, sed vel aliquis habitus ejusdem rationis, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel praexistens augmentatur, sicut in eo, qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur. *De Ver.* q 17 a 1 ad 4 secundo loco.

⁷⁾ Ejusdem rationis. *Tamże*

kłych warunkach, cnota wlana będzie musiała dokonać niemałego wysiłku, aby ugruntować się w swem podłożu naturalnem i pozyskać sobie pomoc wszystkich czynników i zasobów przyrodzonych.

Praca, jakiej dokonywują cnoty wlane w całkowitem opanowaniu wszystkich władz ludzkich, nieraz bardzo powoli postępuje naprzód. Tutaj zawsze będzie się trzeba liczyć z właściwościami i swoistemi prawami wszystkich czynników naturalnych, wchodzących w skład organizmu życia duchowego. Nie odrazu cnota wlana będzie mogła działać z ową pełną łatwością, a nawet radością, jakiej wymagamy od cnoty doskonałej. W tym względzie zauważa św. Tomasz: „Ponieważ od początku cnota wlana nie zawsze tak dalece usuwa odruchy namiętności, jak cnota nabyta, dlatego od samego początku jeszcze nie działa z wielką przyjemnością”⁸⁾. Cnota wlana musi więc dążyć do coraz to większego pokonania trudności, pochodzących ze strony nieujarzmionych jeszcze namiętności, a w tym celu musi wytworzyć sobie równoległe cnoty nabyte, któreby, jakto już widzieliśmy, usprawniały całą podbudowę naturalną organizmu nadprzyrodzonego do łatwego posłuszeństwa wobec nakazów cnót wlnych.

Streszczając powyższe rozważania, takie możemy wysnuć wnioski, a temsamem zwięźle odpowiedzieć na trudności wyżej wspomnianych teologów: Cnoty wlane, jako takie wzięte, czyli jako *formalnie* nadprzyrodzone, nie mają za cel wytwarzać cnoty przyrodzonej. Jednakże w tych rzeczywistych okolicznościach i warunkach, w jakich cnoty wlane spotykają się w życiu ludzkim, mianowicie wcielone w organizm zalet nadprzyrodzonych i zdolności naturalnych, po jakimś czasie wytwarzają łatwość naturalną, ponieważ same głęboko wkorzenione są we władzach przyrodzonych człowieka, i nie mogą ostać się bez podatnego podłoża naturalnego⁹⁾.

⁸⁾ Quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. *De Virt.* a 10 ad 15 Por. 4 *Sent.* d 14 q 2 a 2 ad 5.

⁹⁾ Actus supernaturales, dum tendunt ad finem seu bonum

b) Pobudka nadprzyrodzona zawiera pobudkę przyrodzoną.

Powyższe zasady sprawdzają się również — inaczej zresztą być nie może — gdy patrzymy na nie z punktu widzenia bardziej podmiotowego, mianowicie jeśli uwzględnimy samą pobudkę działania w aktach cnót wlnych. Kto działa z pobudki, właściwej cnotie nadprzyrodzonej, czy też dla miłości Boga, może wprowadzić aktualnie nie myśleć o pobudkach przyrodzonych, zawsze jednak one z konieczności zawarte są w pobudce nadprzyrodzonej, nietyle domyślnie, ile faktycznie, czyli siłą czynności dokonanej. Kto np. płaci dług swój pieniężny dla miłości bożej, temsamem, oprócz nadprzyrodzonego aktu miłości bożej, dokonywa nadprzyrodzonego aktu cnoty sprawiedliwości, w którym zawierają się także wszystkie warunki aktu sprawiedliwości porządku przyrodzonego ; a chociażby z zamiarów swoich chciał wyłączyć wszelką pobudkę naturalną, fikcją tego rodzaju mógłby conajwyżej oszukać samego siebie, gdyż czynem swoim dowodzi czego innego. Każda więc czynność nadprzyrodzona nosi w sobie pewne składniki przyrodzone, które udoskonalają naturę człowieka i zdolne są wytworzyć stałe usposobienie i dobrą skłonność, nazwaną cnotą nabytą.

Czy jednak pobudki nadprzyrodzone w niektórych przynajmniej okolicznościach nie wyłączają pobudek przy-

et obiectum supernaturale, simul tendunt sub aliquo respectu ad finem naturalem et bonum naturale rationi conveniens, tum quia exercentur simul facultates naturales, tum quia actus et bonum supernaturalia eminenter continent et includunt actum naturalem et bonitatem naturalem: sic autem possunt producere habitus naturales ejusdem speciei ad illud obiectum ut est naturale et conforme rationi, et per hoc vincere et removere obstacula huic actui et obiecto opposita eodem modo ac de virtute acquisita dictum est. Et ita acquiritur omnimoda facilitas, quae tamen non est virtus supernaturalis, utpote fini supernaturali non proportionata, sed habitus naturalis. B. Merkelbach O. P., *Summa theologiae moralis*, T. I, Parisiis 1931, str. 480 n. Por. E. Neveut, *De la facilité de faire des actes surnaturels*, Divus Thomas (Piacenza) XXXI (1928), str. 131.

rodzonych ? Dobrze rozumiemy, że w większości wypadków cnoty wlane udoskonalają i do wyższego poziomu wynoszą wymagania cnót naturalnych ; tu więc niema sprzeczności. Czyż jednak zawsze tak jest ? Jak się ma rzecz w tym wypadku, w którym pobudka nadprzyrodzona cnoty własnej wymaga od nas n. p. uczestnictwa we Mszy św., cnota zaś przyrodzona raczej kazałaby nam spocząć ; albo wedle przykładu podanego przez św. Tomasza¹⁰⁾, kiedy nadprzyrodzona cnota umiarkowania żąda, aby „człowiek umartwiał swe ciało i w niewolę poddawał“, tymczasem zaś względy tylko naturalne każą dobrze się odżywiać, a nawet dogadzać sobie ? Sprzeczność ta mimo wszystko jest tylko pozorna, a człowiek nie może być rozerwany przez dwa przeciwne sobie obowiązki.

Trudność powyższa zniknie, skoro przypomnimy sobie, że faktycznie nie znajdujemy się w stanie „natury czystej“, gdzie oczywiście należałoby kierować się jedynie wskazaniem rozumu w dziedzinie tylko przyrodzonej. Posiadamy wprowadzić naturę ludzką, jednakowoż podporządkowaną wymaganiom nadnatury. Z tem zastrzeżeniem, że natura podda się i ulegać będzie nadnaturze, możemy powiedzieć, że w żadnym bezwzględnie wypadku wymagania cnót wlnych nie mogą się sprzeciwiać pobudkom naturalnym ; zawsze więc i w każdym uczynku cnoty nadprzyrodzone wytwarzają odpowiednią cnotę przyrodzoną, taką mianowicie, jakiej wymaga obecny stan rzeczy, w którym natura pozostaje na usługach nadnatury.

W rzeczywistości zaś, zamiast dopatrywać się jakiegokolwiek ujemy dla cnót nabytych, wchodzących w zakres organizmu życia nadprzyrodzonego, należałoby podnieść i podkreślić, że pobudki cnót wlnych w znacznej mierze przyczyniają się właśnie do wytworzenia cnót nabytych : cnota wlna dąży do utrwalenia się oraz do usprawnienia swego działania, a nie potrafi dokonać tego zamierzenia inaczej, jak tylko przez przyswojenie sobie odpowiednich cnót nabytych. Tam zaś, gdzie cnota nabyta nieraz pozostałaby bezsilną, tam dopomaga pokonać trudności przepotężna pobudka nadprzyrodzona, właściwa cnotcie wlanej.

¹⁰⁾ 1-2 q 63 a 4.

Analogję takiego podporządkowania się czynności przyrodzonej pod czynność nadprzyrodzoną znajdujemy w poznaniu oraz miłowaniu aniołów, w których, jak wyjaśnia św. Tomasz, współistnieją wspomniane dwie działalności w pięknej harmonii, gdyż czynność nadprzyrodzona bynajmniej nie niszczy ani nie usuwa czynności przyrodzonej. „Podobnie jak wzajemnie ustosunkowują się zasady działania, tak samo też i same czynności. Oczywiście zaś, że natura wobec szczęśliwości [nadprzyrodzonej] jest jakby pierwsze względem drugiego, bo szczęśliwość dodana jest do natury. Pierwsze zaś musi zawsze ostać się w drugim. Stąd też natura musi ostać się w szczęśliwości, a równem prawem także w akcie szczęśliwości czynność naturalna¹¹⁾).

Wprawdzie zaraz może nasunąć się nam zarzut, że przecież żadna władza nie wykonywa równocześnie dwu czynności, jak w obecnym wypadku jedną czynność nadprzyrodzoną, drugą natomiast przyrodzoną. Ale i tę trudność przewidział św. Tomasz, dlatego mówi: „Dwie czynności nie mogą równocześnie wypływać z jednej władzy, chyba że jedna będzie podporządkowana drugiej; poznanie zaś i umiłowanie przyrodzone skierowane są do [nadprzyrodzonego] poznania oraz umiłowania chwały [wiecznej]. Stąd, nic nie przeszkadza, aby anioł posiadał równocześnie poznanie u umiłowanie naturalne oraz poznanie i umiłowanie chwały¹²⁾).

Te same, a może nawet silniejsze racje przemawiają za tem, że również człowiek w stanie łaski, działający przez cnoty wlane, temsamem także wykonywa odpowiednie czynności na poziomie naturalnym, i tą drogą nabywa prawdziwych cnót przyrodzonych, bo czynność cnoty wlanej, o ile jest nadprzyrodzona, wywodzi się z owego czynnika nadprzyrodzonego, jakim jest cnota wlana; ponieważ jednak

¹¹⁾ Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvare primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet, quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae. 1 q 62 a 7.

¹²⁾ *Tamże* ad 3.

równocześnie zawiera pewne składniki przyrodzone, wpływa z władzy przyrodzonej, którą z biegiem czasu urabia i usprawnia do podobnych czynności, w tym samym zakresie przyrodzonym, wytwarzając tą drogą cnotę nabytą. Człowiek więc w stanie łaski może nabywać w dalszym ciągu sprawności naturalnych.

c) Cnota wlana nie wytwarza nowej cnoty wlanej, lecz już istniejącą wzmacnia.

Jest to nawet cechą charakterystyczną i wyłącznym przymiotem aktów cnót wlnych, że mogą wytworzyć sprawność jedynie w dziedzinie przyrodzonej, czyli w owej naturalnej podbudowie, w której się mieszczą jako w podmiocie. Niesposób natomiast pomyśleć, aby akty cnót wlnych mogły z biegiem czasu wywołać nową jakąkolwiek sprawność nadprzyrodzoną, bo tak daleko nie sięga przyczynowość organizmu łaski. W tem to znaczeniu św. Tomasz mówi, że „akty cnót wlnych nie wytwarzają nowej sprawności, lecz wzmacniają sprawność już istniejącą”¹³).

Nasamprzód wypada podkreślić, że św. Tomasz temi słowy bynajmniej nie przeczy, aby cnoty nadprzyrodzone mogły wytwarzać cnotę przyrodzoną. Wychodząc bowiem z słusznego założenia, że dwie przypadłości równorzędne nie mogą istnieć w tym samym podmiocie, — tak właśnie brzmiał zarzut — przyznać należy niemożliwość dwóch gatunkowo równych sprawności w tej samej władzy człowieka. Stąd więc ani cnota istotnie nadprzyrodzona nie wytwarza nowej cnoty wlanej, bo przekracza to zresztą zakres jej przyczynowości; ani też cnota naturalna, w wyjątkowy, cudowny niejako sposób człowiekowi nadana, nie jest zdolna wytworzyć nowej sprawności, bo istotnie wcale nawet nie różni się od zwykłej cnoty nabytej¹⁴). Natomiast

¹³) *Actus qui producuntur ex habitu infuso non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem. 1-2 q 51 a 4 ad 3; por. De Virt. a 10 ad 19.*

¹⁴) Tak też tłumaczy myśl Doktora Anielskiego Kajetan: *De utrisque [habitus infusus per se et per accidens] verificatur haec responsio ad tertium, quod actus procedentes ex habitu infuso non causant aliquem habitum, sed confirmant praeexistentem. Et in promptu causa est: de per se infusus quidem, quia*

cnota wlana nadprzyrodzona oraz odpowiednia cnota nabyta przyrodzona, jako różne od siebie i tylko analogicznie urzeczywistniające pojęcie cnoty, mogą — jak już wiadomo — istnieć w tym samym podmiocie.

Przyczynowość więc aktów cnót istotnie wlnych, o których wyłącznie mówimy, zaznacza się wedle powyższych słów św. Tomasza w pewnem „wzmacnianiu” cnoty wlanej już istniejącej, co należałoby zrozumieć w tem znaczeniu, że przez praktykę czynności nadprzyrodzonych, człowiek zasługuje na powiększenie cnoty wlanej ze strony Boga, oraz poniekąd „fizycznie” usposabia się do powiększenia cnót wlnych¹⁵⁾, o czem powyżej już była mowa.

Żadną zaś miarą nie da się zaprzeczyć, że cnoty wlane mogą wytworzyć sprawności naturalne: inaczej należałoby powiedzieć, że łaska uświęcająca i cnoty wlane naruszają istotne warunki duchowego rozwoju człowieka i odejmują mu to, do czego z natury swej ma prawo, mianowicie aby usprawnić swe władze do działania swobodnego, łatwego i przyjemnego: tak zaś nie może być, bo łaska bynajmniej nie niszczy, lecz udoskonala naturę.

B. — Cnoty wlane udoskonalają cnoty nabyte.

Wykazaliśmy, w jaki sposób cnoty wlane wytwarzają działaniem swoim wielką łatwość do czynów i silne nawyknienie, które jest właśnie prawdziwą cnotą nabytą. Na korzyść cnót wlnych nadto możemy powiedzieć, że cnoty przyrodzone, wytworzone przez czynności nadprzyrodzone, doskonalsze są niżeli sprawności, jakich człowiek pozbawiony łaski, ćwiczeniem się nabywa w dziedzinie wyłącznie przyrodzonej.

improducibiles sunt nisi per infusionem, ac per hoc ex actibus nostris; de per accidens vero infusus, quia duo accidentia ejusdem speciei sunt impossibilia in eodem. Card. Cajetanus, in 1-2 q 51 a 4. — Por. L. Billot, *De virtutibus infusis*, Romae 1921, str. 55 nn.

¹⁵⁾ Dicit [S. Thomas] tales actus confirmare praecedentem habitum, quod utique fieri potest vel moraliter, id est meritorie, vel physice disponendo, ut Deus infundat augmentum juxta dispositionem actus. Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*. De virt., n. XXXVII, ed. Vives, t. 6 str. 522.

Udoskonalenie to cnót nabytych polega na tem, że 1) dopiero przez udział w nadprzyrodzonym życiu duchowem sprawności przyrodzone nabierają prawdziwego znaczenia cnoty; że 2) przyrodzone cnoty moralne na usługach cnót wlnych większą mogą osiągnąć doskonałość, niżeli pozostawione same sobie.

1. *Cnoty wlane nadają sprawnościom nabytym charakter prawdziwych cnót.*

Udoskonalenie, jakie cnoty nabyte zawdzięczają cnotom wlnym jest do tego stopnia zasadnicze, że w obecnym stanie rzeczy, mianowicie w stanie wyniesienia człowieka do celu nadprzyrodzonego, cnoty nabyte, pozbawione miłości i cnót wlnych, przestają być cnotami w ścisłym i pełnem słowa znaczeniu, a przyjmują wartość tylko pewnego dodatniego usposobienia, czyli *dobrej dyspozycji*.

a) Porównanie między dyspozycją a sprawnością.

Zanim jednak przystąpimy do właściwego zagadnienia, nieodzowną jest rzeczą zaznaczyć się dokładniej z poruszoną już w pierw różnicą, jaka w systemie św. Tomasza zachodzi między sprawnością a dyspozycją. Św. Tomasz, który początkowo uważał sprawność za doskonalszy tylko stopień dyspozycji¹⁶⁾, ustalił w Sumie teologicznej swe zdanie ostateczne, uznawszy między dyspozycją a sprawnością różnicę istotną, polegającą na tem, że dyspozycja z określenia swego oznacza jakość chwilową, tymczasową i przemijającą czyli łatwo utracalną, gdy tymczasem sprawność jest zaletą samą przez się stałą i utrwaloną. Oto słowa Doktora Anielskiego: „[Dyspozycję i sprawność] można odróżnić jako dwa gatunki jednego rodzaju; w tem znaczeniu zowie się dyspozycjami owe zalety, które z wła-

¹⁶⁾ Difficile mobile non est differentia constitutiva habitus: nec enim dispositio et habitus sunt diversae species. Alioquin non posset una et eadem qualitas quae prius fuit dispositio, postea fieri habitus. Sed facile mobile et difficile mobile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eandem rem. *De Malo* q 7 a 2 ad 4.

snej istoty swej są łatwo utracalne, ponieważ zależą od przyczyn przejściowych, jak choroba i zdrowie; sprawności natomiast są to zalety, które z istoty swej niełatwo przemijają, ponieważ zależą od przyczyn trwałych, jak umiejętności i cnoty; w tem założeniu dyspozycja nie staje się nigdy sprawnością. Takie zapatrywanie zdaje się jest bardziej zgodne ze zdaniem Arystotelesa¹⁷⁾.

Skąd się bierze owa zasadnicza, nawet istotna różnica między dyspozycją czyli usposobieniem, a sprawnością? Skoro wedle nauki św. Tomasza usposobienia i sprawności różnią się zależnie od właściwego przedmiotu i jemu zawdzięczają, że są takimi właśnie sprawnościami a nie innymi, niewątpliwie także różnica między dyspozycją a sprawnością w pierwszym rzędzie pochodzi od przyczyny, a więc gdy chodzi o *habitus operativus*, od przedmiotu. Muszą więc być przedmioty o takiej trwałości, że człowiek ustala się w nich z niewzruszonością, która właściwa jest sprawności; inne znowu przedmioty, które same przez się wyłączają tego rodzaju trwałość i dopuszczają względem siebie conajwyżej przemijające usposobienie czyli dyspozycję.

Przykłady, które podaje św. Tomasz, są bardzo wymowne. *Habitus entitativus*, jakim jest zdrowie ciała, nie ma trwałej przyczyny, stąd jest czemś tak kruchem, że niepodobna, aby w tym względzie człowiek ustalił się z trwałością sprawności: w najlepszym razie można nabyć pewnej dyspozycji co do zdrowia. Inaczej zaś dzieje się w dziedzinie umiejętności i cnoty; w tym zakresie możliwe są prawdziwe sprawności, bo mamy do czynienia z przedmiotami, które niezależne są od warunków materji i czasu:

¹⁷⁾ [Dispositio et habitus] alio modo possunt distingui, sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicantur illae qualitates, quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobilis; sicut scientiae et virtutes; et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. 1-2 q 49 a 2 ad 3.

tutaj przyczyną trwałości jest więc niezmienność przedmiotu.

Jednakowoż przypadkowo, *per accidens*, jeśli weźmiemy pod uwagę już nie przedmiot, ale sam podmiot, w którym mieści się dyspozycja czy sprawność, rzeczy mogą ulec pewnej zmianie. I tak niejedna dyspozycja, która z racji swego przedmiotu czyli z istoty swej jest przemijająca, znajdując się w podmiocie wyjątkowo trwałym, faktycznie może nabrać pewnych cech stałości, jak również odwrotnie, sprawność bardzo stała ze względu na swój przedmiot, jeśli znajdzie się w podmiocie ułomnym czy chwiejnym, łatwo może się zatracić.

Na ten właśnie ostatni sposób moralne cnoty wlane, które mają niezmienny przedmiot w prawach moralnych, tembardziej zaś cnoty teologiczne, których przedmiotem i celem jest sam Bóg, przez to samo powinny posiadać największą stałość, gdy tymczasem u człowieka, który dopiero co nawrócił się a nie wyzbył się jeszcze złych nawyków, faktycznie przy pierwszej sposobności mogą ulec zatracie. Odwrotnie zaś zdrowie i piękność, jako zalety bardzo przemijające, w niektórych wyjątkowych wypadkach, t. j. gdy znajdują się w organizmie bardzo odpornym, mogą przetrwać względnie długo.

b) Cnota wlana przemienia cnotę nabytą z dyspozycji na sprawność.

Domyślamy się już, w jaki sposób zastosować powyższe zasady do wzajemnego oddziaływania cnót wlnych na cnoty nabyte przyrodzone. Ale musimy przedtem jeszcze uwzględnić inną, bardzo ważną, a w tym wypadku decydującą okoliczność.

Cały rodzaj ludzki został powołany do celu ostatecznego nadprzyrodzonego: różnica między celem ostatecznym naturalnym a nadprzyrodzonym, jakkolwiek istotna sama przez się, w obecnym stanie rzeczy ma znaczenie tylko teoretyczne: nie istnieje bowiem konkretnie cel ostateczny przyrodzony, jest tylko jeden dla całej ludzkości cel ostateczny nadprzyrodzony, do którego skutecznie zdążamy przez nadprzyrodzoną cnotę miłości bożej, — tej zaś nikt nie jest pozbawiony bez własnej winy. Wynika stąd, że kto

utracił cnotę miłości wraz z wszystkimi innymi cnotami wlanymi, tem samem nie tylko sprzeniewierzył się celowi ostatecznemu nadprzyrodzonemu, ale równocześnie odwrócił się od celu ostatecznego przyrodzonego, który przecież w rzeczywistości oddzielnie wcale nie istnieje, lecz zawiera się w jednym tylko celu ostatecznym nadprzyrodzonym.

Dla rozwoju i życia cnót ten stan rzeczy zawiera bardzo daleko idące następstwa. Wyobrażamy sobie łatwo, że w owym teoretycznym stanie „czystej natury“, gdzie człowiek posiadałby wszystkie przymioty i doskonałości, właściwe jego naturze, moralne cnoty przyrodzone mogłyby rozwijać się w całej pełni, czerpiąc z dążności swej do celu ostatecznego przyrodzonego pewną stałość, dzięki której bez zastrzeżeń zasługiwałyby na miano sprawności do-
brych czyli cnót¹⁸⁾.

Inaczej w dzisiejszym, rzeczywistym stanie rzeczy, kiedy wszyscy powołani zostali do celu ostatecznego nadprzyrodzonego. W tych warunkach oczywista, że kto nie posiada miłości bożej ani innych cnót wlnych — a tylko z własnej winy, przez grzech, może nie posiadać tych cnót — ten odwrócił się od celu ostatecznego nadprzyrodzonego. To zaś odwrócenie się od celu nadprzyrodzonego, tem samem z konieczności zawiera w sobie zaprzeczenie celu ostatecznego przyrodzonego, bo, jak wspomniano, faktycznie cel przyrodzony nieodłączny jest od celu nadprzyrodzonego. Wynika stąd jako dalsze następstwo, że cnoty nabyte w dzisiejszym rzeczywistym stanie, tracą orjentację swoją do celu ostatecznego przyrodzonego, z chwilą kiedy człowiek, dopuściwszy się grzechu ciężkiego, przestaje dążyć do celu ostatecznego nadprzyrodzonego.

Odłączone więc od porządku łaski i cnót wlnych, przyrodzone cnoty moralne nie mają już owej tężyzny i stałości, którą zawdzięczałyby dążności do celu ostatecznego przyrodzonego: zdezorjentowane, jakimi się stały, w naj-

¹⁸⁾ In statu purae naturae virtutes morales, quae acquiruntur possent habere essentialem rationem virtutum per se loquendo, possentque simpliciter dici virtutes. Joannes a S. Thoma O. P., *Cursus theologicus*, De virt., disp. XVII a II n. LXIV, ed. Vivès t. 6, str. 548.

lepszem razie są już tylko dobrymi usposobieniami, nie zaś cnotami w pełnem tego słowa znaczeniu; wyjaśnia to Jan od św. Tomasza temi słowy: „Tylko ten może dobrze i wytrwale działać, kto umiłował cel, a stąd także z zamiłowaniem i skutecznością posługuje się środkami. Kto zaś wyrzekł się celu, z ociąganiem odnosi się do środków... Dlatego cnota,... która pozostaje u grzesznika, nie jest skłonnością z istoty swej i z właściwej pobudki niewzruszoną, lecz tylko na podstawie przypadkowego nawyknienia, i stąd różni się od cnoty doskonałej¹⁹⁾. Choćbowiem w tych warunkach cnota nabyta nie przestaje być cnotą, to jednak nie posiada już tych wszystkich zalet, jakich wymagamy od cnoty doskonałej. Jeśli już św. Tomasz, porównując cnotę nabytą z cnotą wlaną, nie przyznawał cnotie nabytej pełnego znaczenia cnoty, lecz nazwał ją cnotą „pod pewnym względem²⁰⁾, temmniej jeszcze przy uwzględnieniu konkretnego stanu rzeczy, u człowieka, który nie posiada cnót wlanych, cnoty nabyte nie zasługują na miano cnót doskonałych.

Wspomnianej różnicy między cnotą nabytą, która pozostaje na usługach cnoty wlanej i w łączności z nią, a cnotą nabytą, pozbawioną łączności z porządkiem nadprzyrodzonym, bynajmniej nie należy lekceważyć: różnica ta jest istotna i zasadnicza, przynajmniej o ile chodzi o trwałość i niewzruszoność, jakiej nadaje działaniu naszemu sprawność²¹⁾.

¹⁹⁾ Motivum operandi bonum bene et firmiter, sumitur ex amore finis ex quo firmatur quis in amore et efficacia mediorum: amisso autem amore finis, languide fertur circa media... Ergo virtus illa..., quae manet in peccatore, non est inclinatio difficile mobilis ex specie, et motivo suo formali, sed ex aliqua accidentali assuefactione, et sic specie differt a virtute perfecta. Joannes a S. Thoma O. P., *Cursus theologicus*, De virt., ibd. n. LX, ed. Vivès, t. 6, str. 550 n.

²⁰⁾ Solae virtutes infusae sunt perfectae et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter. 1-2 q 65 a 2. Por. *De Virt.* a 10 ad 1; 2-2 q 23 a 7.

²¹⁾ Ex defectu caritatis in peccatore virtus acquisita... amittit essentialem rationem virtutis quantum ad rationem habitus

Samo doświadczenie życiowe zdaje się potwierdzać, że w dzisiejszym stanie rzeczy, poza nadprzyrodzonym porządkiem łaski bożej, i poza wpływem religii chrześcijańskiej, prawdziwy ideał moralny urzeczywistnia się chyba wyjątkowo: nieliczne tylko jednostki wznoszą się do poziomu moralnego, zgodnego z wymaganiami rozumnej natury ludzkiej. Człowiek pozbawiony dążności do jedyne-ego możliwego celu przyrodzonego, jakim byłby Bóg poznany i umiłowany w sposób naturalny, nie znajduje już ideału, któryby całej jego działalności i poszczególnym jego czynnościom mógł zapewnić trwałość i moc oraz ubezpieczyć przed grzechem i upadkiem; położenie człowieka jest jeszcze groźniejsze, jeśli uwzględnimy równocześnie fatalne skutki grzechu pierworodnego, które zaciążyły nad całą ludzkością²²⁾.

Stąd wszelka działalność dobra, w odłączeniu od cnót wlanych, zawsze będzie nosiła na sobie cechy pewnego dyletantyzmu²³⁾, charakter chwilowego i łatwo przemija-

difficile mobilis, et induit rationem dispositionis bonae, quae est virtus imperfecta. Joannes a S. Thoma O. P., Cursus theologicus, De virt. ibd. n. LVIII, ed. Vivès t. 6, str. 550. — Podobne zdanie spotykamy u R. Billuarta O. P.: Virtus in peccatore fit facile mobilis, habetque ex illa parte modum dispositionis; unde remanet essentialiter virtus, sed imperfecte. Tract. de passion., diss. II, art. III, ed. Lecoffre, Paris 1904, t. 272.

²²⁾ W tym względzie wystarczyłoby wskazać na bezsilność praktyczną wszelkiej etyki tylko naturalnej; jeszcze gorzej brak właściwej orjentacji przedstawia się w dziedzinie nowoczesnej, naturalnej pedagogiki, gdzie nieraz nawet całkiem nie wyznacza się ściśle określonego celu dla wychowania. Na braki i niedomagania podobnej pedagogiki wyłącznie naturalnej ostatnio wskazał Pius XI w swej encyklice „*Divini illius Magistri*“, o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, wyd. polskie Ks. J. Korzonkiewicza, Poznań 1932, str. 57 n. — Por.: J. Woroniecki O. P., *Paedagogia perennis, św. Tomasz a pedagogika nowożytna*, Przegląd Teolog. V (1924), str. 143-160; tenże, *St. Thomas et la pédagogie moderne*, Xenia Thomistica, Roma 1925, T. I, str. 451-460; R. Buyse, *Etude critique sur l'origine de la pédagogie moderne*, w *Questions actuelles de pédagogie*, Juvisy, str. 151-187.

²³⁾ *Quia sic sibi placet. Joannes a S. Thomas O. P., Cursus theologicus, De virt. ibd, n. LXXI, ed. Vivès t. 6, str. 554.*

jącego dobrego zapachu; zresztą nawet, gdy pojedyncza cnota dojdzie do pewnej doskonałości, odbija się na niej brak innej cnoty²⁴⁾. Gdyby zaś w wypadkach wyjątkowych wzniosła się bardzo wysoko, zawsze jeszcze będzie chwiejna i narażona na bliski upadek, bo brak jej owej stałości oraz owego upewnienia, jakiego całemu życiu chrześcijańskiemu daje namaszczenie łaski bożej i cnót własnych.

Dopiero gdy człowiek za łaską bożą²⁵⁾ nawróci się i odzyska cnoty wlane, natenczas cnoty nabyte znajdują się w normalnych dla siebie warunkach; skoro człowiek ustosunkował się należycie do celu ostatecznego nadprzyrodzonego, tem samem także cel przyrodzony został poszanowany i przywrócony do należnego sobie miejsca. W tych okolicznościach cnoty przyrodzone mogą zdobyć sobie stałość, która właściwa jest sprawności, ponieważ znajdują dostateczne oparcie w dążności swej do celu przyrodzonego, zawartego w celu ostatecznym nadprzyrodzonym.

2. Cnoty wlane umożliwiają cnotom nabytym osiągnięcie większej doskonałości.

Ale niedość byłoby powiedzieć, że w złaczeniu się z cnotami wlanymi, przyrodzone cnoty moralne w ten sam sposób mogą rozwijać się i nabrać trwałości, jakto mogło mieć miejsce w teoretycznym stanie „czystej natury”; wcielone do nadprzyrodzonego organizmu życia duchowego, cnoty nabyte stają przed zupełnie nowymi możliwościami

²⁴⁾ Connexio virtutum. 1-2 q 65.

²⁵⁾ Por. 1-2 q 113 a 2. -- W obecnym stanie rzeczy nawrócenie się inaczej jest niedopomyślenia jak przez otrzymanie łaski uświęcającej. Obszernie tę prawdę wyjaśnia Kajetan: Omne peccatum mortale includit in se contrarietatem ad caritatem... ideo omne peccatum mortale privans rectitudine naturali privat etiam rectitudine gratiae...; quoniam ex hoc quod [homo] peccavit, subiectus est privationi rectitudinis gratiae, idest privationi conjunctionis ad Deum obiectum caritatis...; unde si restitueretur ad rectitudinem [naturalem] absque gratia, adhuc esset in peccato mortali, propter illam aversionem derelictam, quae sola gratia aufertur. Card. Cajetanus, in 1-2 q 113 a 2, nn. III, VI, X, XI.

własnego postępu i udoskonalenia. Należy więc wykazać, że cnoty przyrodzone, pozostając na usługach cnót własnych, nie tylko nic nie tracą, ale umożliwiają sobie udoskonalenie takie, jakiego pozostawione sobie nigdy nie zdołałyby osiągnąć.

Udoskonalenie cnót nabytych przez cnoty wlane dokonuje się zarówno w dziedzinie poszczególnych czynności, jakoteż głębiej w dziedzinie sprawności. W obecnym rozdziale stwierdzimy 1) jak cnoty wlane podnoszą wszystkie czynności chrześcijanina do poziomu nadprzyrodzonego, 2) jakiego rzeczywistego udoskonalenia dodają cnotom nabytym.

a) Cnoty wlane wszystkie czynności podnoszą do poziomu nadprzyrodzonego.

Kiedy św. Tomasz przeprowadzał ową zasadniczą różnicę, która dzieli cnoty nabyte od cnót wlanых, powoływał się, jak widzieliśmy, przedewszystkiem na odrębność przedmiotu właściwego czyli formalnego obydwu rodzajów cnót²⁶⁾. Chociaż przedmiot materialny, dostępny naszemu doświadczeniu, w niejednym wypadku może być całkiem identyczny, zupełnie inne jest nastawienie duszy, kiedy działa przez cnotę wlaną, a inne, kiedy wykonywa czynność wspomnianą z punktu widzenia tylko naturalnego; jest to różnica pobudki przyrodzonej, czy też nadprzyrodzonej i wynikającego z niej umiaru, który będzie inny w obu dziedzinach. Ale jeśli w ten sposób postawimy zagadnienie, odrazu nasuwa się przypuszczenie, że wtenczas tylko czyny nasze będą miały znaczenie nadprzyrodzone, jeśli będą pochodziły z pobudki wyraźnie nadprzyrodzonej, jeśli z pełną świadomością zamierzać będziemy w naszych czynach cel ostateczny nadprzyrodzony. Jeśli nie wzniesiemy się do tej wysokości pobudek, działanie nasze może dosięgnąć wartości conajwyżej przyrodzonej, jeśli nie znieprawiają go pobudki złe albo nie towarzyszą okoliczności, zmniejszające wogóle jego znaczenie. W pierwszym tylko wypadku działalibyśmy przez cnoty wlane, w drugim w najlepszych warunkach przez cnoty nabyte.

²⁶⁾ 1-2 q 63 a 4.

Takie przypuszczenie jednak z gruntu usuwa i unie możliwia znana zasada św. Tomasza, że u człowieka w stanie łaski uświęcającej, a więc posiadającego cnoty wlane, wszystkie czynności dobre, pochodzą z nadprzyrodzonej pobudki miłości bożej i formalnie są nadprzyrodzonymi. Niema więc u człowieka w stanie łaski uświęcającej żadnej czynności wyłącznie przyrodzonej²⁷⁾, zawsze i w każdym wypadku, o ile czynność jego jest godziwa, działa on pod wirtualnym wpływem cnoty miłości. Takie jest prawo miłości bożej, w której łączą się wszystkie cnoty wlane; takie niemniej jest prawo poszczególnych moralnych cnót nadprzyrodzonych.

A. Miłość Boża dalszą formą uczynków moralnych.

Jeśli wspominamy o cnotach wlanых, nigdy nie należy tracić z oczu, że wszystkie one łączą się w miłości bożej dlatego właśnie, że stanowią dla miłości bożej niejako narzędzia dla praktycznego urzeczywistnienia jej zamiarów. Cnota miłości bożej odnosi się do nadprzyrodzonego celu ostatecznego życia ludzkiego, natomiast cnoty wlane do środków, które umożliwiają osiągnięcie wspomnianego celu. Zarówno więc miłość boża jakoteż cnoty wlane sprawują, każda na swój sposób, że całe nasze życie moralne staje się formalnie nadprzyrodzonym.

Cnota miłości jest formą wszystkich cnót wlanых²⁸⁾, nie w tem znaczeniu oczywiście, jakoby sama stanowiła formę istotną wszelkiej cnoty²⁹⁾ — w takim razie rozróżnie-

²⁷⁾ Por.: A. Gmurowski O. P., *Doskonałość chrześcijańska*, Gniezno 1934, str. 176 nn. — „Gdzie cel jest całkiem nadprzyrodzony, tam życie całe, cała działalność nosi na sobie charakter nadprzyrodzony, nie wyłącznie przyrodzonego nie ma tam racji bytu“. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne* Lwów 1931, str. 82.

²⁸⁾ Por. 2-2 q 23 a 8. V. Urmanowicz, *De formatione virtutum a caritate*, Vilnae 1932, str. 43 nn.; A. Gmurowski, tamże, str. 98 nn., 176 nn.; A. Żychliński, tamże, str. 206; Card. E. van Roey, *De virtute caritatis quaestiones selectae*, Mechliniae 1929, str. 12 nn.; R. Schultes O. P., *De caritate ut forma virtutum*, Divus Thomas (Piacenza) XXXI (1928), str. 5 nn.

²⁹⁾ Ratio illa procedit de forma, quae intrat constitutionem rei. Sic autem caritas non dicitur forma virtutum. *De Carit.* a 3 ad 4; por. tamże ad 16, 18; *De Verit.* q 14 a 5 ad 1, 3, 4.

nie cnót straciłoby swoje uzasadnienie, a istniałaby tylko jedna cnota — miłość boża jest formą cnót wlanых o tyle, o ile nadaje cnotom wlanym wyższą celowość, właściwą całemu porządkowi nadprzyrodzonemu³⁰⁾.

Z punktu widzenia bardziej podmiotowego można powiedzieć, że miłość boża, skoro raz zapanowała w duszy, staje się ostateczną pobudką *formalną każdego* czynu cnót wlanых, a ten wpływ swój wywiera tak długo, dopóki wogóle trwa w duszy. Ponieważ zaś w życiu praktycznem niemożliwą byłoby rzeczą wymagać pobudki miłości zawsze aktualnej, cnota miłości posługuje się t. zw. intencją, która wedle słów samego św. Tomasza, „taką posiada moc, że wszystkie czyny pociąga ku sobie³¹⁾”. Ktokolwiek więc posiada miłość bożą, zawsze działa z pobudki miłości bożej, chociażby w danym wypadku nie miał aktualnej pobudki miłości; każdy jego czyn byleby skądinąd był moralnie dobry, wirtualnie skierowany jest przez miłość do celu ostatecznego nadprzyrodzonego³²⁾. Podobnie jak wyżej wspominaliśmy, że pobudka nadprzyrodzona zawiera w sobie pobudkę przyrodzoną, tak też i teraz stwierdzić możemy, że naodwrot, u tego, kto ma miłość bożą, chociażby aktualnie powodował się pobudką tylko naturalną, zawsze z nią łączy się nadprzyrodzona pobudka miłości bożej.

³⁰⁾ In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis... Unde oportet... quod id, quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem... quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem: et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: et pro tanto dicitur esse forma virtutum. 2-2 q 23 a 8.

³¹⁾ Est autem intentio tantae virtutis, quod omnia opera ad se trahit. *In duo praec.* c. 6.

³²⁾ Hominem per actum caritatis vere constitui, juxta S. Thomam, in perseverante determinatione voluntatis, in habituali dispositione animi, vi cuius vult omnia sua opera propter Deum facere, etsi huius intentionis hic et nunc non est conscius. Omnis actus, qui in illa animi dispositione efficitur, participat perfectionem voluntatis a caritate ordinatae, ordinatur ipse ad Deum. Caritas tribuit voluntati, et proinde actibus bonis voluntate factis, tendentiam in Deum. Card. J. E. van Roey, *De virtute caritatis quaestiones selectae*, Mechliniae 1929, str. 241 n.

Nawet grzech powszedni poniekąd nie stanowi wyjątku od powszechności tego prawa. Wprawdzie grzech powszedni uniemożliwia aktualne posługiwanie się pobudką miłości — nie można popełniać grzechu powszedniego z miłości dla Boga — ale nie zdoła naruszyć tej podstawowej, habitualnej dążności człowieka do celu nadprzyrodzonego, bo ściśle mówiąc grzech powszedni nie dokonuje się w odniesieniu do ostatecznego celu człowieka, lecz polega na niezachowaniu właściwego umiaru w środkach do tegoż celu. Św. Tomasz nie waha się powiedzieć, że to, co człowiek miłuje w grzechu powszednim, miłuje dla Boga o tyle, o ile zachowuje przytem miłość bożą, chociaż nie aktualnie³³⁾.

Niesposób jednak działać z pobudki jedynie naturalnej, wyraźnie wyłączając przytem pobudkę miłości bożej, bo tego rodzaju wyłączenie pobudki nadprzyrodzonej byłoby równoznaczne z zaprzeczeniem Boga jako celu ostatecznego nadprzyrodzonego; takie zaś wyrzeczenie się Boga pociągałoby za sobą zupełną utratę łaski oraz cnót wlnych, skoro w najwłaściwszym znaczeniu urzeczywistnienia samo określenie grzechu ciężkiego, będącego świadomym odwróceniem się od Boga.

Dzięki też wpływowi miłości bożej, zachowana jest jednolitość całego postępowania naszego moralnego; wola ludzka stale skierowana jest do Boga, a wszelki uczynek dobry dzięki temu nastawieniu odnosi się do Boga, celu nadprzyrodzonego. Niema jakiegoś przeskakiwania z pobudki przyrodzonej do pobudki nadprzyrodzonej i naodwrot, jakby chcieli niektórzy komentatorowie Doktora Anielskiego³⁴⁾, a choć to jest możliwe w konkretnej psychice człowieka obdarzonego łaską, to jednak w rzeczywistości wszystkie jego uczynki wirtualnie wypływają z nadprzyrodzonej cnoty miłości bożej, od której też otrzymują formalną — co prawda dalszą tylko — właściwość czynów nadprzyrodzonych. Ten zaś wszechwładny wpływ mi-

³³⁾ Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. 2-2 q 24 a 10 ad 2. — Por.: 1-2 q 88 a 1 ad 2, ad 3.

³⁴⁾ Por. *wyżej* str. 127.

łości bożej, ujawniający się nazewnątrz, stanowi wybitną odrębność i charakterystyczną cechę postępowania chrześcijańskiego³⁵).

Powszechny ten wpływ miłości u chrześcijanina w stanie łaski, sprawia również, że wszystkie jego dobre uczynki, posiadają wartość zasługi wobec Boga. Jak wyraźnie uczy św. Tomasz³⁶), „uczynki ludzkie mają wartość zasługi stąd, że są spełnione dla Boga — Celu nadprzyrodzonego, oraz że wypływają z wolnej woli ludzkiej. I otóż miłość jest tą siłą, która przedewszystkiem skierowuje czynności nasze do Boga — Celu ostatecznego, a równocześnie doskonali i potęguje wolność naszą, bo im większa jest miłość z jaką działamy, tem większej zażywamy wolności w działaniu”³⁷).

Innych warunków w tym względzie Doktor Anielski nie wymaga; wystarczy, aby postępowanie człowieka zgadzało się z zasadami moralności choćby naturalnej, a nie sprzeciwiało się przytem obowiązkom nadprzyrodzonym³⁸). Gdyby człowiek w danych okolicznościach nawet nie myślał o pobudkach wyraźnie nadprzyrodzonych, sam fakt posiadania miłości nadprzyrodzonej uświęca wirtualnie wszyst-

³⁵) Pięknie tę prawdę uwydatniono w następujących słowach: Désormais [dans la morale chrétienne] l'acte a moins de prix que l'intention. Des disciples de Zénon, d'Epicure, de Pythagore et de Jésus pouvaient accomplir le même acte d'ascèse, se livrer, par exemple, au jeûne. L'un songeait à fortifier sa volonté, à se faire une âme d'athlète; l'autre cherchait principalement à éviter le moindre excès qui troublerait sa quiétude; le troisième s'abstenait pour s'éloigner le plus possible de la matière, garder libre son esprit apparenté à l'éther: le chrétien jeûne *par amour*. ... L'essentiel est l'amour... Toutes les vertus morales en étaient transfigurées. A. J. Festugière O. P., *Le sage et le saint*, Vie intellectuelle, XXVII (1934), str. 405.

³⁶) 1-2 q 114 a 1.

³⁷) A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 208.

³⁸) Takie warunki minimalne bezwzględnie są konieczne, inaczey należałoby przyjąć, że także grzechy powszednie zasługują. Non omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius, si voluntas pro potentia accipiat: alioquin venialia peccata essent meritoria, quae committunt interdum etiam caritatem habentes. Sed verum est, quod omnis actus qui est ex caritate, est meritorius. *De Malo* q 2 a 5 ad 7.

kie jego uczynki skądinąd dobre³⁹), bo właśnie miłość boża sprawia, że wszelki czyn człowieka „jest zasługującym na nagrodę albo godny kary”⁴⁰).

B. Cnoty wlane bliższą formą nadprzyrodzonych uczynków moralnych.

W sposób natomiast bliższy i bezpośredni formalność nadprzyrodzoną uczynom naszym moralnym nadają cnoty wlane. W tej mierze warto zaznaczyć, że u tego, który jest w stanie łaski, wszystkie czynności, które nie są aktami cnót teologicznych, czyli nie mające za bezpośredni przedmiot Boga samego, pochodzą z nadprzyrodzonych cnót moralnych wlanych. Dowodem na to jest samo założenie, które wy tłumaczyło nam konieczność cnót moralnych wlanych. Ponieważ przez cnotę miłości człowiek został przeznaczony do celu ostatecznego nadprzyrodzonego, środki wiodące do tego celu, a są niemi czynności moralne, muszą osiągnąć równy poziom nadprzyrodzony, aby się stać współmiernymi do celu. Tego zadania dokonywują nadprzyrodzone cnoty moralne. Uczynki, które wypływają z tych cnót wlanych, wszystkie posiadają wartość nadprzyrodzoną; dokładniej mówiąc, jako akty cnót istotnie nadprzyrodzonych, z całej istoty swej są nadprzyrodzonymi, nie tyle, jak widzieliśmy, ze względu na przedmiot swój materialny, jak raczej w odniesieniu do przedmiotu i pobudki swej formalnej.

A skoro nikt, posiadając miłość bożą, pod groźbą utraty stanu łaski, nie może działać z wyraźnem wyłączeniem miłości bożej, nikt też w posiadaniu cnót wlanych,

³⁹) Wie schlicht und grosszügig hat Thomas auch diese Frage gelöst! Nach ihm bedarf es, damit eine natürliche Pflichterfüllung verdienstlich werde, keines eigenen „Glaubensmotifs“. In dem wahrhaft liebendem Menschen ist das ganze Leben und Streben Gott geweiht; jede Einzeltat, wenn sie nur sittlich tadellos ist, empfängt aus der geheiligten Persönlichkeit ihren übernatürlichen Wert. J. Mausbach, *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre*, München 1925, str. 52.

⁴⁰) Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius. *De Malo* q 2 a 5 ad 7; por. 1-2 q 114 a 4; 2 *Sent.* d 40 q 1 a 5.

nie może wyraźnie wyłączać nadprzyrodzonej pobudki, czyli przedmiotu formalnego cnoty wlanej; zakres działania cnót wlnych bezwzględnie obejmuje całe postępowanie człowieka tak, iż *każdy* uczynek moralny u tego, który posiada cnoty wlane, z konieczności jest nadprzyrodzony.

b) Cnoty wlane doskonalej usprawniają cnoty nabyte.

Jakie więc udoskonalenie zyskują sobie cnoty nabyte ze strony cnót wlnych, które w ten sposób opanowują całe życie moralne człowieka? Na tak ujęte pytanie można by odpowiedzieć nasamprzód zasadniczo, że jak wszelka natura, pozostająca na usługach natury wyższej przez to zetknięcie się nabiera zawsze większej doskonałości⁴¹⁾: tak też i cnoty nabyte, poddając się celowi nadprzyrodzonemu i oddając się na jego usługi, zyskują wedle wyrażenia Jana od św. Tomasza, „wielką niewątpliwie doskonałość“⁴²⁾. Nietrudno wykazać w szczegółach słuszność tego twierdzenia zasadniczego.

Cnoty przyrodzone czyli nabyte, zostawione same sobie łatwo znieprawiają się, nie znajdując już z biegiem czasu owego umiaru środkowego, jaki cechować ma cały porządek moralny człowieka⁴³⁾. I tak cnota roztropności, zamiast kierować się wyłącznie prawdziwym dobrem, jakie rozum wskazuje, ulega powabom doczesności⁴⁴⁾ i przemienia się w „roztropność ciała“, która wedle słów Apostoła jest śmiercią (Rzym. 8, 6); sprawiedliwość łatwo przechodzi w pewne nieumiejętne zrównanie wszystkich,

⁴¹⁾ Posługując się porównaniem wyżej podanem, można by wskazać na naturę zmysłową, która w człowieku na usługach duszy niewątpliwie nabywa większej subtelności i doskonałości, niżeli istniejąca samodzielnie u zwierząt.

⁴²⁾ Si virtutes acquisite sine caritate sint in peccatore, amittunt illam perfectionem, qua perficiuntur deserviendo, et subjiendo se fini supernaturali. Hoc enim sine dubio magna perfectio est, sicut gratia naturam perficit. Joannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, De virt., disp. XVII a II n. LIV, ed. Vivès t. 6, str. 548.

⁴³⁾ 1-2 q 64.

⁴⁴⁾ Qualis unusquisque est (secundum appetitum) talis finis videtur ei. 1-2 q 58 a 5.

w doktrynerski egalitaryzm ; męstwo nabiera cech pogardliwej chępliwości ; a umiarkowanie nieraz przeradza się w skrajną nieczułość : doskonale to już Platon zrozumiał, jak można być mężnym z tchórzostwa, lub umiarkowanym z nieumiarkowania.

Wogóle cnoty nabyte długo nie mogą ostać się przy właściwej swej doskonałości, łatwo znieprawiają się, a pozostają tylko pewne piękne pozory, które nasunęły przypuszczenie, że „cnoty pogan są tylko wspaniałemi nałogami“⁴⁵⁾. Jest to niezawodnie twierdzenie przesadne, w każdym razie przyznać trzeba, że cnoty moralne wlane mają wszelkie dane ku temu, aby ustrzec się wspomnianych zboczeń i odchyłeń, ponieważ opierają się nie na słabym tylko rozumie ludzkim, ale czerpią swe światło z nadprzyrodzonych prawd i zasad wiary, a siłę swoją w działaniu zawdzięczają pomocy łaski bożej.

Pozostając więc na usługach cnót wlanych, wszystkie cnoty nabyte przechodzą pewnego rodzaju przeszkolenie, którego owoc trwa nadal, nawet wtenczas, kiedy przez utratę łaski uświęcającej, cnoty wlane ustępują z duszy. Jeśli teologowie tomiści jednozgodnie przypuszczają, że praktykowanie cnoty wiary wytwarza, w poddaniu się powadze nauczającego, pewną szczególną łatwość⁴⁶⁾, której człowiek przedtem może nie posiadał, a która niewątpliwie stanowi dlań pewne udoskonalenie ; z niemniejszą słuszością możnaby twierdzić, że przyrodzone cnoty moralne udo-

⁴⁵⁾ *Virtutes paganorum non sunt nisi splendida vitia*. Zdanie to niesłusznie przypisywano św. Augustynowi: Der Ausdruck splendida vitia findet sich überhaupt nicht bei Augustin. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg 1909, str. 259. Pseudoreformatorzy XVI w. w tych słowach chcieli znaleźć poparcie na swoją tezę o zupełnem skażeniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny. Por. H. Denifle O. P., *Luther und Luthertum* I 2, str. 857 nn.

⁴⁶⁾ *Fides infusa ex motivo supernaturali credit res positae ab Ecclesia, et sic credens etiam facilitatur ad credendum easdem veritates ex motivo humanae fidei... et sic licet aliis discredat, retinet tamen credulitatem circa istas, quia magis ad eas afficitur, et sibi bene videtur, non quia Ecclesia proponit*. Joannes a S. Thoma O. P., *Cursus theologicus*, De virt. Disp. XVI art. VII n. XXXIX, ed. Vivès t. 6, str. 523.

skonałają się w warunkach o wiele dogodniejszych i lepszych, jeśli wszczepione są do nadprzyrodzonego organizmu życia duchowego. Cnoty przyrodzone, na usługach cnót nadprzyrodzonych, nabierają czegoś z wyższości tych ostatnich, stąd też chrześcijanin w stanie łaski uświęcającej, osiągnąć może o wiele większe udoskonalenie naturalne przez cnoty wlane, w równych zresztą warunkach, aniżeli człowiek, który wcale nie posiada tychże cnót wlnych.

Nadto nie należy zapominać o potędze życiowej innego jeszcze czynnika nadprzyrodzonego, mianowicie o sile pobudki nadprzyrodzonej. Nietylko już jakościowo cnoty nabyte zyskują przez zetknięcie się z cnotami wlnymi, ale zyskują także na doskonałości przez silniejsze zakorzenienie się w duchowym organizmie człowieka. Jak wiadomo, cnót naturalnych nabywamy przez wytrwałe powtarzanie uczynków, miłość zaś boża, skoro raz zawładnie duszą ludzką, ustawicznie pobudza do wielkich czynów: „Miłość boża nie pozostaje leniwa, powiada św. Grzegorz; wielkie rzeczy działa, jeśli zapanuje [w człowieku]”⁴⁷⁾. Słusznie więc można przypuszczać, że kto posiada cnoty wlane, o wiele prędzej nabędzie odpowiednich sprawności przyrodzonych, bo „przekonanie o tem, że przed nam widnieje tak wzniosły cel [nadprzyrodzony], dodaje sił i odwagi do stanowczego zerwania z wszystkim, co nas od celu tego odwieść może, oraz do chętnego ponoszenia wszelkich trudów i do przyjęcia walk i cierpień związanych z prawdziwem życiem dzieci bożych”⁴⁸⁾. Skoro miłość boża oraz wszystkie pobudki porządku nadprzyrodzonego, same przez się, o wiele silniej nakłaniają do czynu, niżeli zwykłe pobudki doczesne i przyrodzone, cnoty naturalne rozwijają się też o wiele korzystniej, wobec czego żadnej niema przesady w twierdzeniu, że cnoty wlane zdolne są doprowadzić sprawności nabyte do wyższego stopnia doskonałości.

⁴⁷⁾ Amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est. S. Gregorius, cit. 3. q 79 a 1 ad 2.

⁴⁸⁾ A. Zychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, str. 82.

ZAKOŃCZENIE.

Porównanie moralnych cnót wlnych oraz cnót nabytych doprowadziło nas do wniosku, że samo pojęcie cnoty tylko analogicznie można stosować do obydwóch rodzajów cnót. Zasadniczy jeden przymiot wspólny jest obydwom rodzajom cnót, mianowicie że stanowią one pewne udoskonalenie, które bezpośrednio nie jest zawarte we władzach ludzkich, lecz przychodzi skądinąd: ta okoliczność już upoważnia nas do nadania sprawnościom nadprzyrodzonym miana cnót. Z drugiej jednakże strony nie można pominąć daleko idących rozbieżności, jakie dzielą cnoty nabyte od cnót wlnych, do tego stopnia, że różnica poziomu, w jednym wypadku wyłącznie przyrodzonego, w drugim nadprzyrodzonego, nie może być uważana za jedyną, choć jest podstawową.

Tylko zasada o analogji w dziedzinie cnoty, jak sądzimy, może nam dać zadowalniającą odpowiedź na wszystkie trudności, zarówno teoretyczne czy spekulatywne, jako też praktyczne, jakie nasuwa zagadnienie wzajemnego ustosunkowania się cnót nabytych i cnót wlnych. Przeoczenie tej właśnie zasady, że cnota wlna, jako cnota nadprzyrodzona, w zupełnie innem znaczeniu jest cnotą, niżeli cnota nabyta, było — zdaniem naszym — powodem, że niektórzy całkowicie odrzucili moralne cnoty wlane jako coś zbytecznego, wobec faktu, nabywania cnót własnym wysiłkiem; inni znowu, choć przyznawali konieczność cnót wlnych, jednak nie umieli dokładnie podać, na czem polega właśnie ich zadanie, stąd nieraz stawali bezradni wobec

zagadnień praktycznych, jakie wysnuwać się musiały z raz przyjętej konieczności moralnych cnót wlnych.

Jeśli nam wolno, we formie praktycznej podać wnioski naszych rozważań, są one następujące :

1. Moralne cnoty nabyte, w porządku tylko przyrodzonym, mogą istnieć samodzielnie, bez cnót wlnych, „podobnie jak istniały u wielu pogan”¹⁾ ; nic nie przeszkadza, by w swoim zakresie osiągnęły względną doskonałość, chociaż wobec słabości ludzkiej będzie to raczej rzadkiem zjawiskiem ; do pełni rozkwitu cnoty nabyte nie dojdą, ponieważ bez dążności do celu nadprzyrodzonego prawdziwa i pełna łączność cnót jest niemożliwa.

2. Moralne cnoty wlane mogą istnieć bez cnót nabytych wtenczas, kiedy człowiek, nie posiadając żadnych trwałych sprawności przyrodzonych, na chwilę usunął wszystkie przeszkody i otrzymał, z miłosierdzia bożego, łaskę uświęcającą wraz z wszystkimi cnotami wlanymi. W podobnych warunkach cnoty wlane długo ostać się nie mogą, ponieważ brak odpowiednich cnót nabytych przy pierwszej przeciwności narazi je na zagładę.

3. Cnoty nabyte i cnoty wlane mogą *współistnieć* : zespolenie ich w jedność nadprzyrodzonego organizmu życia duchowego może być niekiedy jakby niedoskonałe : człowiek praktycznie działa z pobudek raczej ziemskich i doczesnych — naturalnych, — a tylko sam fakt posiadania cnót wlnych nadaje uczynom jego wirtualną wartość nadprzyrodzoną : stan ten należy uważać za niedoskonały, bo w takim połączeniu niewykorzystane zostają energia oraz siła, jaką do życia moralnego wnieść może aktualne posługiwanie się pobudkami wyraźnie nadprzyrodzonymi.

4. Pełnia doskonałości w dziedzinie moralnej urzeczywistni się, kiedy cnoty nabyte, i cnoty wlane już nie tylko *współistnieją*, ale *współdziałają* : w życiu praktycznym nadprzyrodzona pobudka cnót wlnych osiągnęła pierwszeństwo ; cnoty zaś nabyte wnoszą łatwość oraz usprawnienie

¹⁾ Sicut fuerunt in multis gentilibus. 1-2 q 65 a 2.

całej działalności ludzkiej. Pełnia cnót wlanych, uzupełniona przez pełnię cnót nabytych, oto prawdziwy ideał dla rozwoju życia moralnego i kształtowania się charakteru chrześcijańskiego.

Tak więc w systemie moralnym św. Tomasza wszystkie czynniki, zarówno przyrodzone jak też nadprzyrodzone, właściwe znajdują przeznaczenie; nic tu niema zbytecznego: cnoty nabyte nie są tak wszechstronnie doskonałe, aby czyniły zbytecznymi moralne cnoty wlane, zwłaszcza zaś w dziedzinie nadprzyrodzonej wykazują się całkowicie bezsilne; cnotom zaś wlanym brak owej łatwości w działaniu, którą zdobywa się dopiero ustawicznym ćwiczeniem i ciągłą praktyką; dalej, mimo że cnoty wlane całe życie moralne podnoszą do poziomu nadprzyrodzonego, cnoty przyrodzone nic nie tracą ze swego znaczenia: na swój sposób przyczyniają się one do udoskonalenia tego właśnie nadprzyrodzonego życia moralnego, które wymaga nadzwyczajnej jednolitości; szczytem zaś doskonałości w tym względzie jest, jeśli człowiek działa nie tylko przez cnoty nabyte, ani przez same cnoty wlane, lecz jeśli czynność moralna wypływa z cnót wlanych, na mocnym podkładzie cnót nabytych.

Czy na poparcie tak wzniosłego zapatrywania Doktora Anielskiego nie możnaby powołać się na powagę nauki Kościoła św.? Owszem, potwierdzenie znajdujemy w słowach Piusa XI, który w encyklice swej o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, zaznacza, jakby echem do słów Leona XIII z listu o błędach amerykańizmu²⁾, że moralność nadprzyrodzona nie wyłącza, owszem udoskonala jeszcze cnoty przyrodzone, bo „prawdziwy chrześcijanin nie tylko nie usuwa się od pracy na rozległych obszarach tego życia, ani też nie skazuje na bezpłodność swoich przyrodzonych zdol-

²⁾ *Ergone natura, accedente gratia, infirmior erit, quam si suis ipsa viribus permittatur? Num vero homines sanctissimi quos Ecclesia observet, palamque colit, imbecilles se atque ineptos in naturae ordine probavere quod christianis virtutibus excelluerunt? Leo XIII, Ep. „Testem benevolentiae“, 22 Jan. 1899, Acta S. Sedis XXXI, str. 475.*

ności, lecz przeciwnie: przez to, że je łączy z życiem nadprzyrodzonym, rozwija je i udoskonala. Dzięki temu nawet życie naturalne nabiera blasku i znajduje tam skuteczniejszej pomocy, nie tylko w kierunku duchowym i wiecznym, ale także materialnym i doczesnym³⁾.

W tem złączeniu się porządku przyrodzonego z porządkiem nadprzyrodzonym, cnót nabytych z cnotami własnymi, urzeczywistniają się wszystkie warunki konieczne, aby wyrobić ludzi o prawdziwym, głębokim charakterze. Prawdziwe człowieczeństwo, pełnia ideału moralnego, nie da się w czyn wprowadzić poza porządek łaski bożej i cnót wlanych, które ze swej strony domagają się uzupełnienia przez cnoty nabyte. Nie inny cel stawia nam przed oczy Pius XI we wspomnianej encyklice, kiedy podkreśla, iż wzorem naszym ma być takie właśnie harmonijne połączenie pierwiastka przyrodzonego z darem łaski bożej: „Prawdziwy chrześcijanin, urobiony przez wychowanie chrześcijańskie, to nic innego tylko człowiek nadprzyrodzony, który myśli, sądzi i działa stale i konsekwentnie według zdrowego rozumu, oświeconego nadprzyrodzonym światłem przykładów i nauki Jezusa Chrystusa, innymi słowy, człowiek z charakterem⁴⁾).

³⁾ Enc. „*Divini illius Magistri*“, wyd. polskie Ks. Korzonkiewicza, Poznań 1932, str. 97.

⁴⁾ *Tamże*, str. 94.

LES VERTUS ACQUISES ET LES VERTUS INFUSES (Résumé).

En présence de deux courants, l'un exagérant la part de la nature et par suite des vertus acquises dans la vie morale, l'autre négligeant au contraire la valeur réelle de l'effort humain pour la vie spirituelle surnaturelle et ne tenant compte que des vertus infuses, — il s'agit d'établir la pensée de S. Thomas, exprimée par l'adage bien connu : „*gratia non tollit naturam sed perficit*“. Le problème du rapport entre les vertus acquises et les vertus infuses n'est qu'une application de ce grand principe régulateur des relations entre le naturel et le surnaturel.

1. La nécessité des vertus morales infuses.

Un bref aperçu sur l'économie générale de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel conduit à une comparaison de ces deux ordres : de cette comparaison il résulte que l'ordre surnaturel, bien qu'étant de beaucoup supérieur à l'ordre naturel, n'est pourtant pas aussi pleinement participé par l'homme que les principes ressortissant à l'ordre naturel.

Les documents tirés de l'enseignement de l'Eglise et plusieurs raisons théologiques des plus graves requièrent, pour l'unité et l'harmonie foncière de la vie surnaturelle, outre les vertus théologiques, l'existence de vertus morales infuses : toutes ces raisons, apportées par S. Thomas, ont été résumées dans un texte fameux de Cajetan (in 1-2 q 63 a 3).

2. Comparaison des vertus acquises et des vertus infuses.

La division classique des quatre causes est utilisée pour comparer entre elles vertus acquises et vertus morales infuses.

A. — Étant donné que les vertus ne sont que des accidents, elles n'ont pas à proprement parler de cause matérielle. On peut cependant parler d'une matière *dans* laquelle les vertus se réalisent ; c'est leur sujet propre, à savoir les facultés de l'homme, intelligence, volonté, appétit irascible et concupiscible. Tandis que les vertus acquises se trouvent de plein droit dans leur sujet respectif, les vertus infuses ne le sont que selon la „puissance obédientielle“, la nature des facultés humaines ne comportant aucune ordination positive à l'ordre surnaturel. Mais, en ce sens bien déterminé, les vertus infuses ont pour siège ces mêmes facultés, sans excepter l'appétit sensible comme sujet de la force et de la tempérance, car aucune raison ne nous oblige à placer ces vertus, pour autant qu'elles sont infuses, dans la volonté.

B. — La différence la plus essentielle entre les vertus acquises et les vertus infuses ressort à la cause formelle, prise du côté de l'objet. S'il est vrai, que l'objet détermine la forme essentielle des habitus, il faut envisager sous ce rapport non seulement la raison formelle fournie par la finalité même de l'acte à poser, (obiectum formale quod), mais en outre le point de vue qui sert à établir cette finalité et la mesure — *medium* — qu'elle impose à l'acte (obiectum formale quo). Le point de vue propre des vertus infuses étant proprement surnaturel, l'objet formel total (adéquat) de ces vertus est par là-même surnaturel, et donc irréductible à l'objet formel des vertus acquises.

C. — Quant à la cause effective des vertus, l'expérience de la vie démontre, que les vertus naturelles s'acquièrent par la répétition des actes, donc par l'effort humain ; au contraire, les vertus surnaturelles sont par définition même infusées par Dieu. La vie de ces deux sortes de vertus, leur développement, leur diminution et leur perte s'en ressentent par suite, étant régies par des lois différentes.

D. — La fin ultime en vue de laquelle la vertu acquise dispose est naturelle, tandis que les vertus infuses se réfèrent à la fin dernière surnaturelle. Au surplus, la destination immédiate de ces vertus offre de nombreuses nuances. La vertu acquise doit assurer l'usage *facile* et *délectable* d'une activité, à laquelle les facultés natives sont déjà en réelle puissance ; par contre, la vertu infuse a pour but immédiat d'élever les facultés humaines au niveau surnaturel : elle est donc au premier chef puissance du surnaturel. Aussi la vertu acquise n'est-elle pas concevable sans une facilité subjective provenant précisément, de l'acte effectué, „*ex parte actus*” : la vertu infuse, elle aussi, requiert une facilité, mais seulement objective, *ex parte finis* : sans éprouver encore la joie, puisée dans l'action même, la vertu infuse doit forcément, sous peine de se renier elle-même, ressentir la joie d'être orientée vers la fin dernière surnaturelle. On devine que l'idéal pour la vie chrétienne consistera à réunir dans une même activité cette double joie, autant dire, à posséder dans leur plénitude et vertus acquises et vertus infuses.

De cette comparaison il résulte que la notion même de vertu est essentiellement analogique, qu'elle s'applique d'une façon bien différente aux vertus acquises et aux vertus infuses : c'est le caractère d'un perfectionnement ajouté aux facultés humaines qui leur reste commun.

3. Les vertus acquises au service des vertus infuses.

Un texte capital de S. Thomas (1-2 q 92 a 1 ad 1) nous montre la triple façon dont les vertus acquises se mettent au service des vertus infuses.

A. — Les vertus acquises d'abord disposent aux vertus infuses. Evidemment il ne peut être question d'une disposition positive, soit directe car le surnaturel dépasse toute exigence du naturel, ni même d'un mérite au sens authentique de ce mot : ici encore, comme tout mérite véritable présuppose la charité, les actes naturels des vertus acquises ne peuvent mériter ni la première grâce actuelle, ni, à plus forte raison, la grâce habituelle ; certains textes de S. Thomas dans le commentaire des Sentences, qui pourraient prêter à une exégèse contraire,

doivent s'expliquer en fonction du sens nettement négatif de la Somme théologique : il n'est pas possible, même au sens le plus large, de mériter l'infusion des vertus surnaturelles par des actes purement naturels. Aux vertus acquises revient donc un rôle purement négatif, pour autant qu'elles sont appelées à écarter les obstacles au bon fonctionnement des vertus surnaturelles après leur infusion.

B. — Les vertus acquises conservent les vertus infuses ; ce qui suppose, de prime abord, que ces vertus coexistent avec les vertus infuses, étant des perfectionnements spécifiquement distincts, et par là ne s'excluant pas dans la même faculté humaine. Ceci démontré, les vertus acquises conservent les vertus infuses d'une manière indirecte, par la facilité même qu'elles prêtent aux vertus infuses d'exécuter promptement leurs actes et d'éviter ainsi le péché mortel, ce qui du même coup signifierait la perte totale des vertus infuses. À un moindre degré, ce même principe se vérifie pour les péchés véniels, qui certes ne font pas perdre les vertus infuses, mais disposent à leur perte : les vertus acquises précisément s'appliquent à faire plus facilement éviter ces péchés mêmes. Eu égard à ces circonstances, il ne semble pas trop hardi de dire que les vertus acquises en un certain sens constituent même comme un gage de la persévérance dans le bien surnaturel.

C. — Les vertus acquises enfin apportent aux vertus infuses une réelle perfection : à savoir la promptitude à exécuter les actes surnaturels propres aux vertus infuses. De plus, la pratique des actes surnaturels, qui précisément ressort aux vertus acquises, dispose à l'augmentation des vertus infuses, non seulement par voie de mérite, mais, d'une certaine façon même, physiquement, en creusant et en assouplissant les facultés naturelles et par là en les disposant à un augment des vertus infuses.

4. Les vertus infuses perfectionnant les vertus acquises.

Les vertus acquises apportent à la vie morale surnaturelle une aide très réelle, mais se trouvent aussi elles-mêmes perfectionnées par le contact avec les vertus infuses.

A. — Les vertus infuses produisent et continuent à produire des vertus acquises. C'est un fait qui est fourni

par l'expérience et qui s'explique non pas, comme le voudraient certains commentateurs, par l'usage alternatif d'un motif actuel tantôt surnaturel tantôt naturel, mais par la connexion des deux ordres naturel et surnaturel dans un même organisme de vie spirituelle. Il est vrai que les vertus infuses n'ont pas pour but immédiat de faire acquérir des vertus naturelles, mais comme tout acte surnaturel est profondément enraciné et ancré dans l'organisme naturel et n'en cesse pas moins d'émaner des facultés naturelles de l'homme, l'exercice même des actes surnaturels contribue à produire des vertus acquises qui ordinairement survivent à la perte des vertus infuses. Cet exercice des vertus infuses produit des vertus naturelles au même titre qu'une activité purement naturelle, et bien plus facilement encore, étant donné la supériorité des motifs surnaturels et l'influence primordiale de la charité, avec laquelle précisément nous sont données toutes les vertus infuses.

B. — Au surplus, dans l'état actuel, où toute l'humanité est de fait appelée à une fin dernière surnaturelle, les vertus acquises n'arrivent pas, en l'absence des vertus infuses, à leur pleine perfection de vraies vertus, mais restent plutôt à l'état de simples bonnes dispositions. Car, dans l'état actuel, il ne peut y avoir de tendance à une fin dernière naturelle : c'est donc au niveau surnaturel seulement, par les vertus infuses, que cette tendance à la fin dernière est concevable. Il s'ensuit que celui qui n'a pas les vertus infuses, reste en état d'aversion par rapport à la seule fin dernière possible, et se trouve donc dans l'incapacité d'acquérir les vertus naturelles à leur perfection, avec cette fermeté qui seule provient de la tendance à la fin dernière.

Par contre, incorporées dans l'organisme surnaturel des vertus infuses, les vertus naturelles peuvent acquérir une perfection beaucoup plus considérable que celle dont elles eussent été capables dans l'état — hypothétique d'ailleurs — de nature pure. Cela se conçoit aisément, à ne considérer que l'enrichissement qu'obtient toute nature à se mettre au service du surnaturel, en particulier par

l'action des motifs surnaturels, qui désormais embrassent toute la vie morale de l'homme.

Conclusion :

C'est seulement par une notion *analogique* de la vertu qu'on peut arriver à résoudre les problèmes qui se posent quant aux rapports des vertus acquises et des vertus morales infuses. L'application de ce principe conduit à une conclusion qu'on pourrait résumer dans les propositions suivantes :

1. Les vertus morales acquises peuvent exister en dehors de toute vertu infuse, *sicut fuerunt in multis gentilibus* ; elles ne peuvent cependant pas atteindre à leur pleine perfection, car, sans la tendance à la fin dernière surnaturelle, dans l'état actuel, une connexion parfaite des vertus est impossible.

2. Les vertus morales infuses à leur tour peuvent se passer des vertus acquises ; toutefois, sans la facilité subjective propre aux vertus acquises, leur existence est menacée d'une perte très rapide.

3. Les vertus acquises peuvent coexister avec les vertus infuses sous deux formes qu'il n'est pas aisé de délimiter *a priori*. D'abord à un degré inférieur qui consiste dans le simple fait de posséder en même temps les vertus acquises et les vertus infuses : à ce degré déjà, toute la vie morale se trouve haussée au niveau surnaturel, et les actes des vertus acquises sont *virtuellement* ordonnés à la fin surnaturelle. Mais comme c'est pour la plupart un motif naturel *actuel* qui prévaut, toutes les ressources vitales des vertus infuses ne sont pas pour autant exploitées ni réalisées.

4. À un degré supérieur l'unité organique des deux groupes devient beaucoup plus intime. Les vertus acquises et les vertus infuses ne coexistent pas seulement ; elles arrivent, chacune à sa manière, à leur plein développement, et ceci grâce à une parfaite collaboration mutuelle. Toutes leurs virtualités se trouvent mises en action du fait même que c'est le motif surnaturel qui domine pratiquement la conduite humaine ; la ferveur même des vertus infuses,

dans un effort constant, assure le plein développement des vertus naturelles.

Plénitude de vertus acquises jointe à la plénitude des vertus infuses, tel est l'idéal de la vie chrétienne, capable de faire éclore le caractère moral surnaturel dont les traits essentiels nous ont été rappelés par SS. Pie XI dans son encyclique *Divini illius Magistri* sur l'éducation chrétienne.



Skorowidz imienny:

- Aweroes 50
Arystoteles 26, 34, 50, 52, 53, 138
Augustyn św. 27, 50, 101, 104, 151
Bernard R. 49, 68, 71, 73
Billot 7, 35, 47, 54, 62, 81, 129, 135
Billuart 28, 82, 104, 128
Borowski 17
Boyer 62
Buyse 142
Chenu 106
Czuj 101
Denifle 151
Denzinger 20, 21, 25, 39, 40, 95, 111, 117, 120
Déploige 69
Festugière 148
Franciszek św. z A. 67
Froget 32, 107
Garrigou-Lagrange 20, 22, 26, 27, 30, 31, 62, 63, 64, 66, 96, 106, 107, 122, 123
Gasparri Kard. 41
Gillet 8
Gmurowski 33, 77, 145
Graf 54
Grzegorz św. 152
Henryk z Gandawy 22
Héris 43
Innocenty III 40
Jan od św. Tomasza 53, 62, 63, 64, 81, 94, 100, 127, 135, 140, 141, 142, 148, 150, 151
Jaroszewicz 93, 114
Joret 64
Kajetan Kard. 22, 45, 46, 135, 143
Klemens V 40
Kwiatkowski 21
Landgraf 42
Lehu 49
Lemonnyer 44
Lennerz 35, 50, 54, 62, 64
Leon XIII 70, 155
Lépicier Kard. 30
Lieshout van 61, 78
Lindworsky 67
Lottin 106
Lugo Kard. de 62
Lumbreras 18, 70, 91, 104
Mańkowski Abp. 82
Maritain 20, 65
Masson 42
Mausbach 22, 34, 35, 66, 68, 69, 81, 84, 86, 99, 116, 149, 151
Mazzella 7
Merkelbach 132
Meyer 50
Molina 62
Molinos 21, 117
Neveut 35, 95, 99, 132
Pesch 47

- | | |
|--------------------------------------|---|
| Piotr Lombard 50 | Schiffini 7 |
| Pirotta 28 | Schultes 145 |
| Pius XI 142, 156 | Semenenko 20, 21 |
| Platon 41, 151 | Sertillanges 69 |
| Premm 21 | Sestili 28 |
| Prümmer 42 | Skot 42 |
| Rivière 91 | Stolz 65 |
| Roey Kard van 146 | Tanquerey 21, 82 |
| Roland-Gosselin 43 | Teodorowicz Abp. 20 |
| Roton de 55, 60, 80 | Urmanowicz 145 |
| Salamucha 67 | Vooght de 42, 60 |
| Salmanticenses 46, 67, 113, 126, 127 | Woroniecki 19, 46, 49, 76, 142 |
| Sapieha Abp. 8 | Wundt 50 |
| Satolli 7 | Żychliński 20, 26, 28, 30, 31, 32, 35, 37, 44, 46, 118, 122, 145, 152 |
| Scheeben 32, 100 | |
-

T r e ś ć:

Przedmowa	7
Literatura	11
Wstęp	17
ROZDZ. I. — ISTNIENIE CNÓT WLANYCH	25
A. — Ekonomja porządku nadprzyrodzonego.	25
1. Porządek przyrodzony	25
2. Porządek nadprzyrodzony	27
3. Porównanie porządku przyrodzonego z porządkiem nadprzyrodzonym	36
B. — Konieczność moralnych cnót wlanych.	39
ROZDZ. II. — PORÓWNANIE CNÓT NABYTYCH I CNÓT WLANYCH	49
A. — Przyczyna cnót materialna	51
B. — Przyczyna formalna cnót	56
1. Cnoty nabyte i cnoty wlane różnią się przedmiotem formalnym	56
2. Konieczność przedmiotu formalnie nadprzyrodzonego dla moralnych cnót wlanych.	61
C. — Przyczyna sprawcza cnót	66
1. Zasady	66
2. Wyniki	71
a) Wzrost cnót	71
b) Umnieszczenie się i zanik cnót	73
c) Trwanie cnót w wieczności	77
D. — Przyczyna celowa cnót	78
1. Cel ostateczny	78
2. Celowość bliższa	79

ROZDZ. III. — CNOTY NABYTE NA USŁUGACH CNÓT WLANYCH	89
A. — Cnoty nabyte usposabiają do otrzymania cnót wlanych	90
1. W jakiej mierze cnoty nabyte usposabiają do otrzymania łaski uczynkowej?	91
a) Cnoty nabyte nie zasługują z tytułu sprawiedliwości	91
b) Cnoty nabyte nie zasługują w szerszym znaczeniu	93
2. W jakiej mierze cnoty nabyte usposabiają do otrzymania łaski uświęcającej oraz cnót wlanych?	97
a) Cnoty nabyte nie zasługują na otrzymanie cnót wlanych	97
b) Cnoty nabyte usposabiają do otrzymania cnót wlanych	97
A. Cnoty nabyte usuwają przeszkody do otrzymania cnót wlanych	98
B. Czy cnoty nabyte pozytywnie usposabiają do otrzymania cnót wlanych?	102
B. — Cnoty nabyte zachowują cnoty wlane	105
1. Cnoty nabyte współistnieją z cnotami wlanymi	105
2. Cnoty nabyte zachowują cnoty wlane.	108
a) Cnoty nabyte ubezpieczają przed utrata cnót wlanych.	108
b) Umniejszenie cnót nabytych prowadzi do utraty cnót wlanych.	110
c) Cnoty nabyte ułatwiają odzyskanie cnót wlanych	112
d) Cnoty nabyte są niejako rękojmią wytrwania w dobrem do końca	114
C. — Cnoty nabyte udoskonalają cnoty wlane.	114
1. Cnoty nabyte dodają cnotom wlanym pewnej doskonałości	115
2. Cnoty nabyte, usprawniając działanie, powiększają cnoty wlane	118
a) Praktykowanie czynności nadprzyrodzonych zasługuje na powiększenie cnót wlanych	119
b) Praktykowanie czynności nadprzyrodzonych poniekąd fizycznie usposabia do powiększenia cnót wlanych	122

ROZDZ. IV. — CNOTY NABYTE UDOSKONALONE PRZEZ CNOTY WLANE	125
A. — Cnoty wlane wytwarzają cnotę przy- rodzoną	125
1. Stan kwestji	126
2. Czy i w jaki sposób cnota wlana wytwa- rza cnotę naturalną?	128
a) Czyn przyrodzony jest nieodłączny od czynu nadprzyrodzonego	129
b) Pobudka nadprzyrodzona zawiera po- budkę przyrodzoną.	132
c) Cnota wlana nie wytwarza nowej cno- ty wlanej, lecz już istniejącą wzmacnia.	135
B. — Cnoty wlane udoskonalają cnoty nabyte.	136
1. Cnoty wlane nadają sprawnościom naby- tym charakter prawdziwych cnót.	137
a) Porównanie między dyspozycją a sprawnością	137
b) Cnota wlana przemienia cnotę nabytą z dyspozycji na sprawność	139
2. Cnoty wlane umożliwiają cnotom naby- tym osiągnięcie większej doskonałości	143
a) Cnoty wlane wszystkie czynności pod- noszą do poziomu nadprzyrodzonego.	144
A. Miłość Boża formą uczynków moral- nych	145
B. Cnoty wlane bliższą formą nadprzy- rodzonych uczynków moralnych	149
b) Cnoty wlane doskonalej usprawniają cnoty nabyte	150
Zakończenie	154
Les vertus acquises et les vertus infuses (résumé)	157

Studia Gnesnensia VI. (Dział Teologiczny II).

O. Dr. Wacław Sadok Maćkowiak O. P., DIE ETHISCHE BEURTEILUNG DER NOTLÜGE IN DER ALTHEIDNISCHEN, PATRISTISCHEN, SCHOLASTISCHEN UND NEUEREN ZEIT. Gniezno 1933, str. 168. Cena 6 zł. Ks. św. Wojciecha.

„Dzieło to jest godnem polecenia dla gruntownego i systematycznego ujęcia całego problemu... Niewątpliwie będzie pomocą wszystkim tym, którzy czyto w pracy nauczycielskiej czy na ambonie i w konferencjach problemem kłamstwa usłużnego zajmować się muszą“.

Ks. J. Buchholz

w Przeglądzie Powszechnym tom 201 (styczeń 1934) 136. Kraków.

Studia Gnesnensia VII. (Dział Teologiczny III).

O. Dr. Andrzej Gmurowski O. P., DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W MYŚL ZASAD ŚW. TOMASZA Z AKWINU. Gniezno 1934, str. 224 + III. Cena 6 zł. Ks. św. W.

„Książka O. G. należy do dzieł prawdziwie teologicznych... Wszystko w niej jest przemyślane, samodzielne, świeże, a jednak wierne nauce św. Tomasza. Wysuwa się ona na czoło wśród cennych „Studia Gnesnensia“.

Ks. Dr. A. Żychliński w „Szkoła Chrystusowej“ VIII (1934) 46. Lwów.

Studia Gnesnensia VIII. (Dział Teologiczny IV).

O. Dr. R. Garrigou-Lagrange O. P., OPATRZNOŚĆ I UFNOŚĆ W BOGU, w tłumaczeniu Dr. A. D. Drużbackiej, Gniezno 1934, str. 352, cena 8 zł. Ks. św. Wojciecha, Poznań.

Studia Gnesnensia IX. (Dział Teologiczny V).

Ks. Dr. Józef Nowacki, OPACTWO ŚW. GOTARDA W SZPETALE POD WŁOCŁAWKIEM ZAKONU CYSTER-SKIEGO. Gniezno 1934. Ks. św. Wojciecha, cena 7 zł.

„Dla wszystkich, którzy zajmują się historią Kościoła polskiego średniowiecza, dzieło niniejsze stanowi pierwszorzędną do-robek naukowy, bogaty w treść i celujący metodą historyczną“.

Miesięcznik Kościelny Arch. Gniezn. i Pozn. 49 (1934) 256.

Studia Gnesnensia X.

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, ŚWIĘTY TOMASZ A CZASY OBECNE (w druku).

Studia Gnesnensia XI.

Dr. Józef Birkenmajer, ZAGADNIENIE AUTORSTWA „Bogu-Rodzicy“ (w druku).

Studia Gnesnensia XII.

KSIĘGA PAMIĄTKOWA MIĘDZYNARODOWEGO KONGRESU FILOZOFJI TOMISTYCZNEJ W POZNANIU.

Zebrał i przedmową poprzedził: Ks. Dr. Kazimierz Kowalski. Gniezno 1935. Skład główny w Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu, cena 12 zł.

Biblioteka Śląska w Katowicach
ID: 0030001778273



II 37057