

ROCZNIK TOMISTYCZNY
10 (2021)

ROCZNIK TOMISTYCZNY
10 (2021)

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ
ANNARIUS THOMISTICUS
THOMISTIC YEARBOOK
THOMISTISCHES JAHRBUCH
ANNUAIRE THOMISTIQUE
ANNUARIO TOMISTICO
TOMISTICKÁ ROČENKA

ROCZNIK TOMISTYCZNY
10 (2021)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzuski (sekretarz / secretary), Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Dawid Lipski, Natalia Herold (internet), Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL:

Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Mieczysław Gogacz, Pavol Dancák, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk, Anton Adam

RECENZENCI / REVIEWERS

Jarosław Babiński, Tomasz Pawlikowski, Witold Płotka, Marek Porwolik, Joanna Pyłat, Marcin Trepczyński

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Elżbieta Pachciarek (j. polski), Bernice McManus-Falkowska, Ewa A. Pichola, Magdalena Płotka (j. angielski), Christel Martin, Iwona Bartnicka (j. francuski), Adam M. Filipowicz, Michał Zembrzuski (greka, łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)

Warszawa 2021

ISSN 2300-1976

Unikalny numer identyfikacyjny – 493506



**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego**



**NARODOWE
CENTRUM
KULTURY**

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
w ramach programu Narodowego Centrum Kultury „Kultura – Interwencje 2021”

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2

05-806 Komorów POLSKA

www.roczniktomistyczny.pl

e-mail: redakcja@roczniktomistyczny.pl

Druk i oprawa: Sowa Sp. z o.o.

ul. Raszyńska 13

05-500 Piaseczno

www.sowadruk.pl

Spis treści

Od Redakcji.....	11
------------------	----

Rozprawy i artykuły

Michel Bastit	
Jerzy Kalinowski – życie filozoficzne w zawieruchach XX wieku.....	15
Mieczysław Gogacz	
L'homme en tant qu'homme et en tant que personne.....	25
Henryk Majkrzak	
Św. Tomasz i jego metafizyka istnienia	37
Andrzej Maryniarczyk	
Mały błąd na początku wielkim jest na końcu. Tomaszowa reinterpretacja rozumienia bytu i istoty podstawą odkrycia Pierwszej Przyczyny jako <i>Ipsum Esse</i>	57
Natalia Gondek	
Specyfika metody separacji w koncepcji metafizyki realistycznej	
Andrzeja Maryniarczyka.....	79
Tomasz Duma	
Rola istnienia (bytu) w metafizycznym wyjaśnianiu rzeczywistości	95
Artur Andrzejuk	
Komentarz Tomasza z Akwinu do <i>Liber de causis</i> – odyseja tekstów i koncepcji przez kultury, epoki i szkoły filozoficzne.....	115
Michał Zembrzuski	
Głupota, ignorancja i <i>acedia</i> a poznanie intelektualne i działanie moralne	127
Maria Janik-Czachor, Izabella Andrzejuk	
Jedność kontemplacji i działania w życiu Wandy Malczewskiej.....	147
Katarzyna Bałdyga	
Świadectwa lektury św. Tomasza z Akwinu w twórczości Czesława Miłosza	163
Magdalena Płotka	
Mieczysław Gogacz's Account of Ethics of Protecting Persons.....	181
Izabella Andrzejuk	
Antropologiczne aspekty doświadczenia mistycznego w ujęciu Mieczysława Gogacza.....	195
Agnieszka Gondek	
Warunki niezbędne w wychowaniu i kształceniu w szkole średniej w ujęciu Mieczysława Gogacza.....	213
Ewa Agnieszka Pichola	
Symulator rzeczywistości – uwagi o procesie nauczania zdalnego.....	223

Edycje i tłumaczenia

Szymon Stanuła Garrigou-Lagrange'a koncepcja bytu. Wstęp do przekładu artykułu <i>Realna różnica między istotą i istnieniem a zasada tożsamości</i>	237
Réginald Garrigou-Lagrange Realna różnica między istotą i istnieniem a zasada tożsamości.....	243

Sprawozdania i recenzje

Natalia Herold Działalność Naukowego Towarzystwa Tomistycznego w roku akademickim 2020/2021	251
Izabella Andrzejuk Sprawozdanie z przyznania Nagród im prof. Mieczysława Gogacza za najlepsze prace magisterskie z tomizmu 21 listopada 2020	255
Michał Zembrzuski Sprawozdanie z Sympozjum Tomistycznego w Łomży 10 marca 2021 roku	259
Marian Szymonik Przyjaciel człowieka i mądrości. Recenzja: <i>Filozof wpatrzony w naturę i to co boskie. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Księdza Profesora Andrzeja Maryniarczyka SDB</i> , red. ks. T. Duma, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, K. Stępień, P. Sulenta, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2020, 1340 stron	263
Artur Andrzejuk Recenzja: Kazimierz Gryżenia, <i>Analogia w scholastyce nowożytnej. Studium z metafizyki Franciszka Suáreza</i> , Lublin 2019, stron 298... ..	277
Izabella Andrzejuk Recenzja: Włodzimierz Galewicz, <i>Studia z klasycznej etyki greckiej</i> , Kęty 2020, Wydawnictwo Marek Derewiecki, stron 235	281
Artur Andrzejuk Recenzja: Bartłomiej Krzych, <i>Wolność i przyczynowość. Wprowadzenie do koncepcji autodeterminizmu ks. Augustyna Jakubisiaka</i> , Wydawnictwo Liberi Libri, Bmw 2020, stron 108.....	287
Artur Andrzejuk Recenzja: Marek Czachorowski, Tomasz Mamełka, Paweł Mazanka, Zbigniew Pańpuch, <i>Mieczysław Albert Krąpiec</i> , red. Z. Pańpuch (<i>Pomniki polskiej filozofii chrześcijańskiej</i> , red. Maciej Bała, Piotr S. Mazur), Kraków 2020, stron 220; toż w wersji angielskiej, tamże, stron 228.....	291
Artur Andrzejuk Recenzja: Mikołaj Krasnodębski, <i>W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryła (1866–1914)</i> , Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa–Radzymin 2020, stron 330.....	297

Julia Rejewska

Aktualność etyki tomistycznej Recenzja: Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Naukowe Towarzystwo Tomistyczne, Warszawa 2020, stron 164 (e-book: www.tomizm.org); Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2021 stron 171 (wydanie „papierowe”)..... 301

Nota o autorach..... 307

Table of Contents

Editorial.....	11
----------------	----

Dissertations and Articles

Michel Bastit Jerzy Kalinowski – his philosophical life in the turmoil of the 20 th century.....	15
Mieczysław Gogacz Human as a human and human as a person.....	25
Henryk Majkrzak Saint Thomas Aquinas and his metaphysics of existence.....	37
Andrzej Maryniarczyk A small mistake in the beginning is a big one in the end. Thomas Aquinas's reinterpretation of the understanding of being and essence as the basis for the discovery of the First Cause as <i>Ipsum Esse</i>	57
Natalia Gondek Specifics of the method of separation in Andrzej Maryniarczyk's conception of realistic metaphysics.....	79
Tomasz Duma The role of existence (of being) in the metaphysical explanation of reality.....	95
Artur Andrzejuk Thomas Aquinas Commentary on <i>Liber de Causis</i> - an odyssey of texts and concepts through cultures, epochs and philosophical schools	115
Michał Zembrzuski Stupidity, ignorance, <i>acedia</i> and their meaning for the intellectual cognition and moral action.....	127
Maria Janik-Czachor, Izabella Andrzejuk Unity of contemplation and action in the life of Wanda Malczewska	147
Katarzyna Bałdyga St. Thomas Aquinas in the works of Czesław Miłosz.....	163
Magdalena Płotka Mieczysław Gogacz's Account of Ethics of Protecting Persons	181
Izabella Andrzejuk Anthropological aspects of mystical experience in the account of Mieczysław Gogacz.....	195
Agnieszka Gondek Necessary conditions in upbringing and education in high school according to Mieczysław Gogacz.....	213
Ewa Agnieszka Pichola Reality Simulator, remarks on a process of online education.....	223

Editions and Translations

Szymon Stanula

Garrigou-Lagrange's concept of being. Introduction to the translation of the article
The real difference between essence and existence and the principle of identity..... 237

Réginald Garrigou-Lagrange

The real difference between essence and existence and the principle of identity..... 243

Reports and Reviews

Natalia Herold

Activities of the Scientific Thomistic Society in the 2020/2021 academic year 251

Izabella Andrzejuk

Report on the Awards of prof. Mieczysław Gogacz for the best MA theses in Thomism
November 21, 2020..... 255

Michał Zembrzusi

Report from the Thomistic Symposium in Łomża. March 10, 2021 259

Marian Szymonik

A friend of man and wisdom. Review: *Filozof wpatrzony w naturę i to co boskie. Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Księdza Profesora Andrzeja Maryniarczyka SDB*, ed. ks. T. Duma, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, K. Stępień, P. Sulenta, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2020, pp. 1-340 263

Artur Andrzejuk

Review: Kazimierz Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej. Studium z metafizyki Franciszka Suáreza*, Lublin 2019, pp. 298 277

Izabella Andrzejuk

Review: Włodzimierz Galewicz, *Studia z klasycznej etyki greckiej*, Kęty 2020, Wydawnictwo Marek Derewiecki, pp. 235 281

Artur Andrzejuk

Review: Bartłomiej Krzych, *Wolność i przyczynowość. Wprowadzenie do koncepcji autodeterminizmu ks. Augustyna Jakubisiaka*, Wydawnictwo Liberi Libri, Bmw 2020, pp. 108 287

Artur Andrzejuk

Review: Marek Czachorowski, Tomasz Mamelka, Paweł Mazanka, Zbigniew Pańpuch, Mieczysław Albert Krąpiec, red. Z. Pańpuch (*Pomniki polskiej filozofii chrześcijańskiej*, ed. Maciej Bała, Piotr S. Mazur), Kraków 2020, pp. 220; English version, pp. 228 291

Artur Andrzejuk

Review: Mikołaj Krasnodębski, *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryła (1866–1914)*, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa–Radzymin 2020, pp. 330 297

Julia Rejewska

Topicality of Thomistic Ethics. Review: Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Naukowe Towarzystwo Tomistyczne, Warszawa 2020 301

Note about authors 307

Głupota, ignorancja i *acedia* a poznanie intelektualne i działanie moralne

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, intelekt, moralność, głupota, ignorancja, *acedia*

Celem artykułu jest próba ustalenia, w jaki sposób niedomagania poznania intelektualnego mogą wpływać na działania człowieka z punktu widzenia działalności intelektu, która przez swoje braki wpływała na niedoskonałe działania woli, a nie z perspektywy konsekwencji moralnych ludzkich czynów. Pytanie wynikające z tematu artykułu brzmi więc następująco: Czy funkcjonowanie głupoty, ignorancji i *acedii* w ludzkich działaniach, jest problemem etycznym, czy raczej świadczy o dysfunkcjach lub niedomaganiach poznawczych – niezależnym od woli skalaniu intelektu?¹. Wy-

daje się, że ponieważ funkcje te dotyczą działalności intelektualnej, która w pewien sposób zostaje zablokowana, również pragnienia, wybory i decyzje, a nawet sama dobrowolność, zostaje ograniczona. Powstaje jednak bardzo poważna trudność: jak jest możliwe, że zdolność poznawcza (*potentia*), która w swoich aktach nakierowanych na poznawanie rzeczywistość, podlega usprawnieniom, może błędzić w jej rozpoznawaniu. Czy wynika to z jej natury, czy raczej z natury poznawanego przedmiotu, a może biorą w działaniu poznawczym inne czynniki, które nie pozwala-

Dr hab. Michał Zembrzusi, profesor uczelniany w Katedrze Historii Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Artykuł jest kontynuacją rozważań na temat zależności moralności od poznania. Najczęściej jako zasady moralnie dobrych działań uznaje się mądrość, kontemplację oraz sumienie. Głupotę, ignorancję i *acedię* należy potraktować jako ich przeciwieństwa. Zob. M. Zembrzusi, *Mądrość, kontemplacja, syndereza i sumienie w etyce Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna” 67 (2019), s. 155-179.

ją na adekwatne ujmowanie przedmiotu? Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania ukazując charakter poznawczych dysfunkcji intelektu na przykładzie głupoty, ignorancji i acedii. W tym kontekście zasadne będzie postawienie pytania o sens Arystotelesowskiego zdania ak-

centującego to, że „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”². Jeśli jest tak, że z natury człowiek pragnie wiedzy, to dlaczego zadowolamy się wiedzą niepełną, fałszywą, dlaczego natura zawodzi w konkretnej realizacji działań poznawczych.

I. Głupota jako niedomaganie działalności intelektualnej

Akwinata, określając, czym jest głupota, postawił trzy pytania: 1. czy głupota przeciwstawia się mądrości; 2. czy głupota jest grzechem; 3. czy głupota jest córką rozpusty. Pozwalają one na dialektyczne ustalenie zakresu pojęcia głupoty, podkreślenie jej moralnego znaczenia przez wskazanie, w jakim sensie należy mówić o głupocie jako o grzechu, a wreszcie pozwalają na zaliczenie głupoty do jednego z siedmiu grzechów głównych (*vitium capitale*)³.

Definicja głupoty u Tomasza ma charakter genetyczny, to znaczy wskazuje on na pochodzenie słowa. Tomasz, wyjaśniając termin „głupota”, powołuje się na *Etymologie* Izydora z Sewilli, pisząc, że określenie *stultitia* pochodzi od łaciń-

skiego *stupor* oznaczającego odrętwienie, nieczułość, martwość, zatwardziałość⁴. Dla skonstruowania pojęcia głupoty Tomasz przedstawia źródłosłów terminu mądrość: *sapientia* bowiem ma pochodzić od słowa *sapor* oznaczającego: smak, zapach, gust, a w kontekście filozoficznym – zdolność sądzenia⁵. Mądrość i głupota zostają przeciwstawione przez podkreślenie odrębnej genezy ich pojęć. Odwołanie do Izydora decyduje o charakterze tych definicji: „Mądry nazwany jest takim od smaku, bo jak zmysł smaku jest zdolny rozróżnić smak potraw, tak mądry wyczuwa różnicę w rzeczach i przyczynach; głupim jest człowiek, który zdrętwiał do tego stopnia, że stał się nieruchliwy”⁶. W innym frag-

² Por. Arystoteles, *Metafizyka* I, 1 (980a1), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 21.

³ Ta część na temat głupoty pokrywa się z tym o czym pisałem w artykule pt. *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu* („Pro Fide Rege et Lege” 2 (2011) 68, s. 243-256). W artykule tym jednak o wiele szerzej podjęta została problematyka głupoty oraz dwudziestu trzech jej postaci w tekstach Akwinaty.

⁴ Zob. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 646.

⁵ Zob. tamże, s. 537.

⁶ Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum* X, 240 (PL 82, 392-393): „Sapiens dictus a sapore; quia sicut gustus aptus est ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dinoscentiam rerum atque causarum; quod unumquodque dinoscat, atque sensu veritatis discernat. Cuius contrarius est insipiens, quod sit sine sapore, nec alicuius discretionis vel sensus”; (X, 247): „Stultus est qui per stuporem non movetur iniuria; saevitiam enim perfert nec ultus est, nec ulla ignominia commovetur dolore”. Warto zwrócić uwagę, że ten brak poruszenia u osób głupich ma u Izydora inny charakter niż u Tomasza. U Izydora to odrętwienie wiąże się z niewzruszonością na zniesławienie i krzywdę. Tomasz mówi o tym w odpowiedzi na zarzut trzeciej (*S. th.* II-II, q. 46, a.

mencie *Summy teologii* Akwinata inaczej wyjaśnia źródłosłów pojęcia mądrości, a mianowicie: „mądrość (*sapientia*) to smaczna wiedza”. Jednak jego zdaniem jest to tylko określenie mające źródłosłów łaciński i „nie zgadza się z grecką nazwą mądrości, a zapewne i z nazwami innych języków”⁷.

Ważne jest jednak, że Tomasz odróżnia głupotę od „tępoty” (*fatuitas*). Różnica ta jest ważna z tego względu, że precyzuje pojęcie głupoty: „Głupota różni się od tępoty, jak Izydor tamże mówi, gdyż głupota wnosi w serce ciemnotę (*hebetudo*), a w zmysły otumanienie (*obtusio*), tymczasem tępota całkowicie pozbawia człowieka zmysłu duchowego”⁸. Sformułowanie to ma doprowadzić do wniosku będącego pewną gradacją, jeżeli chodzi o wydawanie sądów o rzeczywistości. Człowiek mądry to ten, który posiada „zmysł duchowy”, patrzy na rzeczywistość, dostrzegając w niej różnice i jej przyczyny, a do tego zdolność ta jest „delikatna i wyostrożona zarazem (*subtilem ac perspicacem*)”. Człowiek tępy, to jest ten, kto jest całkowicie pozbawiony tej zdolności (brak mu bystrości i kon-

centracji w sądzeniu)⁹. Natomiast człowiek głupi jest tym, który posiada tę umiejętność, ale jest ona z jakichś powodów osłabiona (*hebetatum*). W ten sposób mądrość przeciwstawia się głupocie (są przeciwne – *contrarium*), natomiast tępota jest brakiem mądrości (*privatio*). W odniesieniu do pierwszego pytania, które zostało zadane przez Tomasza, należy wyjaśnić, czy głupota jako przeciwieństwo mądrości jest tym samym, co brak mądrości – „niemądrość” (*insipientia*). Odpowiedź Tomasza jest twierdząca, to znaczy ani człowiek głupi (*stultus*), ani nierozumny (*insipiens*) nie może „zdobyć się na wydanie sądu, co do przyczyny najwyższej”¹⁰.

Zagadnienie drugie, dotyczące tego, czy głupota jest grzechem, Tomasz rozwiązuje, odróżniając dwa rodzaje odętwienia w wydawaniu sądów: pierwszy, którego przyczyną są czynniki organiczne (cielesne), co zachodzi u ludzi chorych umysłowo, i drugi, którego przyczyną jest „zanurzenie swego zmysłu w rzeczach ziemskich, przez co jego zmysł staje się niezdolny do pojmowania rzeczy boskich”¹¹. Pierwszy rodzaj

1, ad 4), odróżniając człowieka tępego od „zupełnie głupiego” (*stupidus*): „człowiek jest wprost tępy we wszystkim, jak to ma miejsce u ludzi chorych umysłowo (*amentibus*), którzy nie zdają sobie sprawy z tego, co to jest krzywda. To jest objawem głupoty bezwzględnej”.

⁷ *S. th.* II-II, q. 45, a. 2, ad 2: „Quod non videtur, quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in Latina lingua. In Graeco autem non competit; et forte nec in aliis linguis”.

⁸ *S. th.* II-II, q. 46, a. 1, co.

⁹ Tamże: „Nam fatuus caret sensu iudicandi”. Wydaje się, że ten sąd może dotyczyć władzy osądu myślowego, która: 1. jest zmysłem; 2. ma organ zmysłowy (czyli podlega w sposób niezawiniony uszkodzeniu); 3. wydaje sądy o rzeczywistości zmysłowej. Dialektykę tępoty i mądrości omawia Jacek Dobrowolski. Wskazuje on, że obydwie formy ludzkiej świadomości wyrastają z niej jako fundamentu działań ludzkich. Zob. J. Dobrowolski, *Filozofia głupoty. Historia i aktualność tego, co irracjonalne*, Warszawa 2007, s. 193-197.

¹⁰ *S. th.* II-II, q. 46, a. 1, ad 1: „Stultus quando patitur defectum in sententia iudicii quae attenditur secundum causam altissimam”.

¹¹ *S. th.* II-II, q. 46, a. 2, co.: „Uno modo, ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus. Et talis

odrętwienia nie powoduje żadnej winy, a więc i grzechu, natomiast drugi rodzaj jest zależny od człowieka i powoduje grzech. Interesujący jest tutaj przykład, jaki podaje Tomasz: „jest z tym podobnie jak z człowiekiem, któremu nie smakują rzeczy słodkie, bo jego zmysł smaku doznał zepsucia”¹². Podobny przykład można znaleźć w *Traktacie o szczęściu*, gdzie mowa jest o tym, na czym polega szczęście, a szczególnie o tym, czy zawiera się w bogactwie: „Wszystkie rzeczy materialne są posłuszne pieniądзом, gdy patrzy się na masę ludzi głupich, znających jedynie dobra materialne, które mogą zdobyć za pieniądze. Ale przecież w sądzie o ludzkich dobrach nie można opierać się na zdaniu głupców, a na zdaniu ludzi mądrych, podobnie jak w sądzie o tym, co jest smaczne, należy opierać się na zdaniu tych, którzy mają dobry zmysł smaku”¹³. To zdanie sugeruje, że człowiek głupi szczęście upatruje w posiadaniu bogactw, które jest dla niego celem ostatecznym. Jednakże mamy również sugestię, dotyczącą problematyki gustu i smaku. Truizmem bowiem wydaje się stwierdzenie: *de gustibus non est disputandum*, jednak Tomasz w pewien sposób stawia je pod znakiem zapytania. Otóż pojawia się wątpliwość czy sformułowanie to można także odnosić

do ludzi chorych, czy też tych, którzy mają „spaczony” gust. Jak się wydaje, perspektywa, z której należy ten problem rozpatrywać, musi odnosić się bezpośrednio do prawdy. W *Komentarzu do Etyki nikomachejskiej* Akwinata wyraża się następująco: „Podobnie bowiem gorzkie i słodkie według prawdy wydają się być oceniane wedle tych, którzy mają zmysł smaku w dobrej dyspozycji. Ciepłą wodę ocenią dobrze ci, którzy mają zmysł dotyku w dobrej dyspozycji, podobnie i ciężar dobrze ocenią ci, którzy posiadają sprawność fizyczną w dobrej dyspozycji. Tym zaś, którzy są słabi fizycznie, nawet przedmiot lekki wydaje się ciężki”¹⁴. W tym kontekście głupota jest pewną nieumiejętnością wydawania sądu albo też w ogóle niewydawaniem sądu na temat rzeczywistości ostatecznej. Wertykalny (a więc i eschatologiczny) kontekst jest tutaj bardzo wyraźny, jednak niewydawanie sądu może dotyczyć także celu i środków działania. Głupota w tym ostatnim sensie będzie przejawiała się w braku roztropności (jako cnoty intelektualnej i wolitywnej zarazem).

Przy zagadnieniu „grzechu” głupoty Tomasz wskazuje, że nikt nie chce być głupim, co może miałyby związek ze stwierdzeniem, że każdy z natury pra-

stultitia non est peccatum. Alio modo, inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina”.

¹² *S. th.* II-II, q. 46, a. 2, co.

¹³ *S. th.* I-II, q. 2, a. 1, ad 1: „Omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum”.

¹⁴ *Sententia Ethic* III, cap. 10, l. 6: „Similiter etiam amara et dulcia secundum veritatem videntur illis qui habent gustum bene dispositum, et calida his qui habent tactum bene dispositum, et gravia bene diiudicant illi, qui habent virtutem corporalem bene dispositam. his enim qui sunt debiles etiam levia videntur gravia”.

gnie dobra. Jednak to, że nikt nie chce być głupim, nie musi oznaczać, że nikt nie chce tego, co prowadzi do głupoty. Podobnie bowiem jak człowiek rozpustny nie chce popełnić czynu grzesznego jako takiego, to jednak z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że chce przyjemności, przez co popełnia ten grzech. Tomasz pisze: „Wprawdzie nikt nie chce być głupim, to jednak chce tego, co do głupoty prowadzi, mianowicie oderwania swego zmysłu od rzeczy duchowych i zanurzenie go w ziemskich. To samo zachodzi w innych grzechach”¹⁵. Wydaje się, że uzasadniony byłby wniosek, że wszystkim grzechom towarzyszy głupota, aczkolwiek wprost „grzech” głupoty, wiąże się także z łamaniem przykazań (*praeceptis*), nakazujących kontemplację prawdy¹⁶.

Według Tomasza głupota jako grzech jest córką rozpusty (*filia luxuriae*). Wymieniając „córki rozpusty”, za Grzegorzem Wielkim i jego *Moraliami* (3, 45), pisze: „Tak więc Grzegorz wylicza między córkami rozpusty dwie rzeczy przynależne do głupoty: «zniechęcenie sobie Boga (*odium Dei*) i zniechęcenie (*desperationem*) w stosunku do życia przyszłego», czym jakby dzielił głupotę na dwie części”¹⁷. Dotykamy tutaj problemu uczuć i wielkości zmian, jakie zachodzą

pod wpływem przyjemności. Są one tak duże, że „zanurzenie” poznania zmysłowego w cielesnej przyjemności pogrąża duszę w najwyższym stopniu, przez co człowiek nie potrafi wytworzyć właściwego sądu na temat rzeczywistości duchowej. Rozkosz (*luxuria*) nie jest tożsama z przyjemnością, lecz jest związana z rządami cielesnymi, a ponadto określa się za jej pomocą także „przesadę” (*excessum*) w innych dziedzinach¹⁸.

Tomasz w *Traktacie o wierze i nadziei* stawia pytanie, czy ślepotą umysłową i ośpienie zmysłów są powodowane przez grzechy cielesne. Wskazuje najpierw, że doskonałe poznanie intelektualne polega na abstrakcji od wyobrażeń. Człowiek im mniej się nimi posługuje w poznaniu, tym działanie jego intelektu jest swobodniejsze (za Anaksagorasem – intelekt musi być niezależny, by mógł rozkazywać). Z wad cielesnych obżarstwo i rozkosz fizyczna powodują największe przemiany uczuciowe, przez co nazywane są rozpustą i „najmocniej przykuwają uwagę człowieka do rzeczy cielesnych, czego następstwem jest osłabienie jego działania w sferze intelektualnej”¹⁹. Jacek Salij podkreśla, że „zamknięcie się” w rzeczach ziemskich stanowi niemal ich obrazę. „Przecież wszystko, co ziemskie, pochodzi od Bo-

¹⁵ S. *th.* II-II, q. 46, a. 2, ad 2: „Ad secundum dicendum quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quae consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis”.

¹⁶ Por. S. *th.* II-II, q. 16, a. 2 co. Przykazania te dotyczą wiedzy pojętności: zdobycie wiedzy i uczenie się; używanie wiedzy przez medytację; utrwalanie wiedzy.

¹⁷ S. *th.* II-II, q. 46, a. 3, ad 1: „Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriae quae pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei et desperationem futuri saeculi, quasi dividens stultitiam in duas partes”.

¹⁸ Zob. A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, Warszawa–Londyn 1998, s. 207.

¹⁹ S. *th.* II-II, q. 15, a. 3, co.: „Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia”.

ga i jest wielorako otwarte ku swojemu Stwórcy. Otóż głupota na tym polega, że człowiek chciałby niejako pozbawić rzeczy ziemskie ich godności stworzeń Bożych i traktuje je tak, jak gdyby rzeczy ziemskie nie były przeniknięte żadnym światłem ponadczasowym²⁰.

Głupoty, zdaniem Tomasza nie można zredukować do kwestii poznawczych, nawet jeśli ona sama wyraża się w akcie sądenia. Głupota jest bowiem takim działaniem człowieka jako całości, w którym współpraca różnych władz nie zostaje uporządkowana wedle właściwych działań intelektu²¹. Co więcej, sam intelekt nie jest zdolnością, która mogła-

by właściwie zapanować nad innymi władzami i podporządkować je sobie. Intelekt we właściwym dla siebie działaniu jest autonomiczny, ale jest także zależny od innych władz – zarówno zmysłowych (zmysły zewnętrzne i wewnętrzne oraz działania władz pożądczych), jak i intelektualnych (wola). Dodatkowo wady innych władz, a także brak usprawnień po stronie samego intelektu może wywoływać negatywne skutki w dziedzinie poznawania. Brak sprawności mądrości może zepsuć sąd zarówno na temat rzeczywistości otaczającej człowieka, jak również na temat rzeczywistości najwyższej, a więc Boga.

2. Ignorancja i niewiedza a rozwijanie wiedzy człowieka

Akwinata w *Kwestiach dyskutowanych o złu* zakresowo wyróżnia trzy obszary braków w intelekcie, odpowiadając na pytanie: Czy ignorancja jest grzechem (*Utrum ignorantia sit peccatum*)? Poza określeniem ignorancji i niewiedzy (*ignorantia et nescientia*) został tam omówiony również błąd i błędzenie (*error i errorare*): „niewiedza zakłada bowiem prostą negację wiedzy. Ignorancja zaś niekiedy oznacza brak wiedzy – wówczas ignorancja nie jest niczym innym jak pozbawieniem wiedzy, którą każdy powinien mieć z urodzenia: to polega na braku rozumienia czegoś. Niekiedy zaś ignorancja jest czymś sprzecznym z wiedzą

i wówczas nazywa się ją ignorancją przewrotną skłonności – podobnie jak w przypadku kogoś, kto ma sprawność fałszywych zasad i fałszywych przekonań, z powodu których jest zablokowany w uzyskiwaniu prawdziwej wiedzy. Błąd jest uznaniem fałszu za prawdę; stąd dodaje pewien akt do omówionej wyżej ignorancji. Ignorancja może bowiem być bez tego, co ktoś z niewiedzy uznaje – i wówczas ktoś jest ignorantem, ale nie błędzącym. Lecz kiedy już fałszywe zdanie uzyska o tym, czego nie poznał, wtedy taki akt właściwie nazywa się błędzeniem. A ponieważ grzech opiera się na akcie, stąd jasne jest, że błąd ma [status]

²⁰ J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998, s. 50.

²¹ Na wielość aspektów głupoty (poznawczych, wolitywnych emocjonalnych) zwrócił uwagę Jerzy Stelmach, dokonując (choć niedoskonale, ale interesującej próby) systematyki głupoty. Wyróżnionych dziesięć aspektów zasadniczo sprowadza się i tak do fundamentalnej działalności intelektualnej (albo tego, co uwalnia się spod jego wpływu). Zob. B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, Kraków 2021, s. 11-58.

przyczyny grzechu. Nie jednak jest pozbawiony zarozumiałości ten, kto uznaje jakieś zdania na podstawie ignorancji, bo największe niebezpieczeństwo występuje właśnie w takich [zdaniach]²².

Niewiedza (*nescientia*) według Tomasa nie ma w sobie nic z tego, co związane jest z grzechem albo też winą i karą. Jeśli ktoś nie zna tego, co nie należy do obszaru jego zainteresowań, albo też nie mieści się w tym, co mogłoby mu być dane wraz z wiedzą naturalną, to nie jest winien niczemu i z tego powodu nie popełnia błędu moralnego („nie muszę znać wszystkich twierdzeń fizyki”). Natomiast w przypadku ignorancji mamy do czynienia w pewnym sensie z samym grzechem (nosi w sobie element kary, chociaż ta nie musi koniecznie być związana z winą). Akwinata w *Kwestiach dyskutowanych o złu* pisze, że ignorancja jest brakiem wiedzy dotyczącej tych rzeczy, które zobowiązani jesteśmy znać. Tego rodzaju wiedza dotyczy dziedziny intelektu praktycznego, a więc celów i środków, których znajomość jest potrzebna do właściwego działania. Akwinata precyzuje, że chodzi o trzy obszary wiedzy, które powinien posiadać każdy człowiek:

1) każdy ma znać te rzeczy, które należą do wiary, gdyż wiara kieruje dążeniami – zamiarami (*scire ea quae fidei sunt*), 2) każdy ma znać przykazania Dekalogu (*scire praecepta Decalogi*), gdyż dzięki tej znajomości możliwe jest unikanie grzechu i czynienie dobra, Akwinata podkreśla, że zgodnie z przekazem biblijnym treść przykazań została przez Boga przekazana wszystkim ludziom (Wj 20,22-26); 3) każdy jest zobowiązany do poznawania tego, co należy do jego obowiązków (*scire quae ad suum officium pertinent*)²³. Zastanawiając się, czy ignorancja jest grzechem, wskazuje, że odnośnie do niej można mówić o potrójnym funkcjonowaniu jej jako grzechu. Ignorancję można rozważać w sobie (*secundum se*) – wówczas funkcjonuje ona wyłącznie jako brak doskonałości podmiotu działania, który uniemożliwia właściwe postępowanie (brak wiedzy, podobnie jak brak łaski, ma charakter bardziej kary aniżeli winy). Również ignorancja może być rozpatrywana przez odniesienie do przyczyny wiedzy (*comparatio ad causam*) – przyczyną zaś wiedzy jest pewna skłonność (*applicatio*) duszy do zdobywania poznania i wiedzy. W takiej sy-

²² *Quaestiones de malo*, q. 3, a. 7 c.: „Nescientia enim simplicem negationem scientiae importat. Ignorantia vero quandoque quidem significat scientiae privationem; et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam qui natus est habere: hoc enim est de ratione privationis cuiuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiae contrarium, quae dicitur ignorantia perversae dispositionis; puta, cum quis habet habitum falsorum principiorum et falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans; sed quando iam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit”.

²³ *Quaestiones de malo*, q. 3, a. 7, co. Poza tym wymienionymi obszarami, w których człowiek powinien aktualizować swoje poznanie, w *Summie teologii* Akwinata dodaje jeszcze znajomość prawa, a obok działań związanych z obowiązkami wyróżnia wiedzę przynależną do naszego stanu. Zob. *S. th.* I-II, q. 76, a. 2, co.

tuacji nieuctwo lub niekompetencja stanowi błąd moralny, który polega na zaniedbaniu (*negligentia*). Ignorancję można także rozważać jako grzech z punktu widzenia potencjalnych skutków – w takiej właśnie sytuacji najczęściej mamy do czynienia z błędnym działaniem moralnym²⁴.

Biorąc pod uwagę wiedzę intelektualną, której człowiek może być pozbawiony albo też sam się jej pozbawia, Tomasz pyta, czy ignorancja może być przyczyną niemoralnego funkcjonowania. Zwraca tym samym uwagę, że posiadanie wiedzy – czy to w akcie, czy też sprawnościowej – w wystarczający sposób powstrzymuje człowieka przed popełnieniem działań niemoralnych (nieuporządkowanych). Ignorancja może być określona mianem przyczyny niemoralnego działania, o ile usuwa blokadę, która powstrzymuje człowieka przed popełnieniem grzechu. Nie jest oczywiście przyczyną grzechu wprost, ale w sposób przypadłościowy (*per accidens*) usuwa lub ogranicza naturalny ruch do dobra i upośledza unikanie zła. Wiedza o dobru nie tylko kieruje do niego, ale także powstrzymuje przed złem (*scientia prohibitiva malorum*). Ignorancja jest taką niewiedzą, która polega na negowaniu wiedzy o dobru. Mówiąc o negowaniu wiedzy nie mamy na myśli jakiejś czynnej przyczyny, która wykorzystałaby uzyskane treści naszych rozumień; chodzi raczej o pewien brak w poznaniu. Akwinata podaje przykład z gramatyki, której ignorancję można nazwać przyczyną niewłaściwego mówienia – popeł-

nianie błędów gramatycznych wynika z nieznajomości zasad poprawnego konstruowania zdań.

W przypadku postępowania moralnego wiedza, która powstrzymuje człowieka przed popełnieniem zła, jest dwójakiego rodzaju – jest to wiedza ogólna (*scientia universalis*) oraz wiedza szczegółowa (*scientia particularis*). To według pierwszej z nich osądzany jest dany akt moralny (czy jest słuszny, czy też haniebny). Ignorancja co do czynów, które są oceniane jako niemoralne, nie powstrzymuje człowieka przed ich popełnianiem. Co do drugiego rodzaju wiedzy, to należy podkreślić, że dotyczy okoliczności działania i taka wiedza może wprost powstrzymać człowieka przed popełnieniem zła. Jednak nieposiadanie właściwego rozpoznania uwarunkowań konkretnego czynu może doprowadzić do podjęcia decyzji tkniętej ignorancją²⁵.

Akwinata obok stawiania pytań o istotę ignorancji i o to, czy jest grzechem, stawia także niezwykle doniosły pod względem moralnym problem, czy ignorancja zwalnia z odpowiedzialności moralnej, czyniąc niedobrowolnym ludzkie działania. Stawia bowiem problem w taki sposób, że jeśli istotą złego działania jest dobrowolność, a ignorancja ją ogranicza, to tym samym usprawiedliwia z błędnych wyborów. Dobrowolność stale związana jest z wiedzą, z tym, co, będąc przedmiotem wyboru, jest znane. Ze względu na przyporządkowanie intelektu do woli należy mówić o koniecznym poprzedzaniu aktu woli przez akt intelektu (przy założeniu oczywiście, że do-

²⁴ *Quaestiones de malo*, q. 3, a. 7, co.

²⁵ *Quaestiones de malo*, q. 3, a. 6, co.

bro intelektu jest przedmiotem wyboru). Ignorancja polega na pozbawianiu człowieka wiedzy i tym samym wprowadza niedobrowolność (warunkiem dobrowolności jest wiedza i poznanie)²⁶. Tomasz w *Summie teologii* rozważa ten sam problem w dwóch różnych miejscach. Najpierw w *Traktacie o uczynkach* stawia kwestię tego, czy ignorancja powoduje niedobrowolność²⁷, a następnie w *Traktacie o wadach i grzechach* ustala, czy ignorancja zmniejsza grzech²⁸.

Tomasz zasadniczo wyróżnia trzy sposoby funkcjonowania ignorancji w powiązaniu z niedobrowolnością: 1) niewiedza towarzysząca działaniom (*concomitanter*); 2) niewiedza następująca po woli (*consequenter*); 3) niewiedza poprzedzająca wolę (*antedepter*). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sytuacją, w której X nie wie, że wybór Y jest złem, przez co czyni dobrowolnie Y dlatego, że chce to Y uczynić. Ignorancja nie usprawiedliwi niemoralnego działania dlatego, że nawet gdyby X wiedział, że czyn jest zabroniony i jest niemoralny, to i tak by tego dokonał. Akwinata czyni jednak pewną dystynkcję w tej sytuacji, gdyż nawet jeśli nie można stwierdzić niedobrowolności czynu Y (*involuntarium*), to jednak nie można do końca i z łatwością powiedzieć, że jest

dobrowolny albo po prostu wolny (*non voluntarium*). A więc takie działanie nie jest niedobrowolne, ale nie jest także dobrowolne, gdyż działanie Y nie jest niezgodne z wolą X. Ostatecznie nie ma więc w tej sytuacji usprawiedliwienia dla złego działania X, który i tak czyni to, co chce czynić.

W drugim przypadku, a więc w sytuacji następowania ignorancji po akcie woli, w pewien sposób wynika ona z decyzji, gdyż X nie wie, że wybierając Y czyni źle, i dlatego, iż nie chce wiedzieć, że Y jest złem, wybiera takie postępowanie. X nie chce wiedzieć, aby mieć wymówkę, w sposób dobrowolny „chce nie wiedzieć”, pragnie więc niedobrowolności. Akwinata nazywa nawet taką ignorancję umyślną (*ignorantia affectata*). Inną jej postacią, w której akcent położony jest bardziej na wiedzę dotyczącą czynu jest ignorancja złego wyboru (*ignorantia malae electionis*). Polega ona na tym, że człowiek nie bierze pod uwagę tego, co może i co powinien wziąć pod uwagę w trakcie dokonywania wyboru, nie bierze pod uwagę wiedzy, którą powinien uwzględnić. Przyczyny złego wyboru i niesięganie woli po wiedzę intelektu Akwinata widzi w tym, co skłania do decyzji, ale również w żaden sposób jej nie usprawiedliwia: uczucia,

²⁶ Mieczysław Gogacz, pisząc książkę o obronie intelektu, zwrócił uwagę, że ignorancja stanowi zagrożenie dla działań moralnych w tym znaczeniu, że blokuje mądrość. Napisał: „Ignorancja całkowita, a nawet częściowa jest groźna także z tej racji, że nie pozwala intelektowi dojść do bardzo ważnej sprawności, którą jest mądrość. Bez mądrości intelekt nie pokieruje działaniem ludzkim właściwie (...) Intelekt, który nie ma kontaktu z rzeczywistością z powodu całkowitej ignorancji lub kontaktuje się tylko z pojęciami o niej, a nie samymi rzeczami, nie może nauczyć się rzeczywistości ani sprawnego poruszania się w niej”. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 183.

²⁷ Zob. *S. th.* I-II, q. 6, a. 8, co.

²⁸ Zob. *S. th.* I-II, q. 76, a. 4, co.

nawyki, grzech zaniedbania, niezajomość prawa powszechnego²⁹.

Z sytuacją, w której niewiedza poprzedza wolę, mamy do czynienia wówczas, gdy X nie wie, że Y jest zły, i nie czyni dobrowolnie Y – co w naturalny sposób mogłoby usprawiedliwiać niedobrowolność czynu. Gdyby nie ignorancja w sprawie Y, X by się nie podjął takiego działania. W takim przypadku niewiedza powoduje niedobrowolność, gdyż człowiek nie ma obowiązku wiedzieć wszystkiego, nie mówiąc o tych rzeczach, o których nie może niczego wiedzieć (np. istota Boga, przyszłe wydarzenia przygodne, poznanie myśli innych ludzi). Aby więc można było mówić o niedobrowolności ludzkiego czynu z powodu ignorancji, należałoby wskazać, że ignorancja przyczynuje takie działania, do których wiedza by nie dopuściła³⁰. Ale taka ignorancja musi być również nieprzewidywalna, a więc człowiek nie może wiedzieć tego, co powinien wiedzieć.

Rozważania na temat ignorancji od strony przedmiotu czynu pochodzą już z *Traktatu o wadach i grzechach*. Znajomość czynu niemoralnego może nastąpić ze względu na to, że człowiek może nie wiedzieć, iż w danych okoliczno-

ściach właśnie go popełnia. Jednak takie usprawiedliwienie jest z pewnością słabe (wątpliwe), gdyż nawet jeśli nie wie, że to, co czyni nie jest grzechem, to ma wiedzę co do tego, co czyni. Akwinata sądzi, że nie do końca i niecałkowicie człowiek, który nie wie, że popełnia czyn niemoralny, jest z tego powodu zwolniony z odpowiedzialności (*non tamen totaliter excusatur a peccato*)³¹. Niezajomość, że dany akt moralny jest grzechem, nie zwalnia człowieka z odpowiedzialności za to, co czyni. Akwinata, podkreślając również przedmiotowy charakter czynu, a także fakt, że ktoś może nie znać kwalifikacji moralnej danego czynu, wskazuje, że ignorancja w takiej sytuacji jest bardzo ściśle związana z zaniedbaniem (*negligentia*). Tomasz pisze: „tego rodzaju niedbalstwo sprawia, że sam brak wiedzy jest dobrowolny i grzeszny, jeśli tylko dotyczy tych rzeczy, które dany człowiek powinien znać”³². Zaniedbanie poszukiwania wiedzy moralnej jest więc umyślne. Aby więc móc całkowicie usprawiedliwić swoją niemoralność, należałoby zupełnie pozbawić się użycia rozumu – wówczas można byłoby faktycznie mówić o niezawinionym braku wiedzy³³.

²⁹ Por. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 277.

³⁰ *S. th.* I-II, q. 76, a. 4, co.: „Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quae est causa peccati, et tamen totaliter a peccato non excusat”.

³¹ *S. th.* I-II, q. 76, a. 3, co.

³² *S. th.* I-II, q. 76, a. 3, co.

³³ *S. th.* I-II, q. 76, a. 3, ad 3. W *Kwestiach dyskutowanych o złu* Akwinata nieco inaczej interpretuje zmniejszanie odpowiedzialności w działaniu przez ignorancję jako przyczynę niedobrowolności. Po pierwsze, wyróżnia sytuację, w której ktoś zasadniczo chce ignorować wiedzę, która celowo może doprowadzić do szczęścia człowieka (a także wiedzę, która może doprowadzić do zbawienia). Po drugie, ignorancję, która jest chciana pośrednio, to znaczy, gdy nie dopuszcza się poszukiwania wiedzy i nie podejmuje się *studium* w ramach jakiejś wiedzy umożliwiającej dobre postępowanie (w ten sposób ignorancja jest ściśle związana z zaniedbaniem). Po trzecie, ignorancja dobrowolna

Kluczowym zagadnieniem pozostaje mimo wszystko ignorancja nieprzewycięzalna (*ignorantia invincibile*), a także odpowiedź na pytanie, dlaczego jest nieprzewycięzalna. Najpierw zwróćmy uwagę na to, co dla ludzkiego intelektu jest niepoznawalne, co jednocześnie nie byłoby przedmiotem jego wiedzy. Zostało wspomniane, że do takich rzeczy należą zarówno przyszłe zdarzenia przygodne, jak i nieskończoność (za którą kryje się również natura Boga)³⁴. Akwinata mówi o tym w *Summie teologii* we fragmentach poświęconych zagadnieniu poznawania rzeczy materialnych³⁵. Znajomość przyszłości jest ograniczona i dana jedynie Bogu, jednak nawet w tej sytuacji człowiek nie jest zwolniony od odpowiedzialności moralnej. Znajomość przyszłości nie jest bowiem wyłącznie kwestią astrologiczną, ale zagadnieniem moralnym, gdyż niewiedzą o konsekwencjach zmian technologicznych możemy usprawiedliwiać obecnie podejmowane decyzje i rozstrzygnięcia. Implikacje wynikające ze zmian technicznych nie są do końca znane, a konsekwencje moralne z nimi związane, często nie są brane pod uwagę przez naukowców. Akwinata pisze o tym następująco: „Rzeczy przyszłe same w sobie może poznać tylko Bóg; to bowiem, co jest przyszłe w biegu wydarzeń, dla Boga jest jako obecne,

w miarę jak Jego odwieczny ogląd rozciąga się ponad cały bieg czasu (...), lecz ujęte w swych przyczynach mogą być rzeczy przyszłe poznane również i przez nas. Jeżeli ujmujemy je w ich przyczynach, z których wypływają z konieczności, to poznanie tych rzeczy przyszłych ma znamiona pewności przysługującej wiedzy (...). Jeśli zaś rzeczy te tkwią w swych przyczynach w ten sposób, że wypływają z nich często, ale nie zawsze, wówczas mogą być poznane drogą bardziej lub mniej pewnego domysłu, zależnie od tego, czy przyczyny są bardziej lub mniej skłonne do wywoływania tych skutków”³⁶. Człowiek może zatem posiadać wiedzę, co do przyszłych konsekwencji działań biotechnologicznych (dotyczy to osób angażujących się w tej dziedzinie i tych, którzy pośrednio się na nie zgadzają), za co pozostaje mimo wszystko odpowiedzialny i nie może usprawiedliwić się nieznajomością przyszłych zdarzeń.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że poznawalność bądź niepoznawalność czegośkolwiek związana jest z naturą intelektu ludzkiego, który jest – będąc w możliwości – zdolny poznawać swój adekwatny przedmiot drogą zwracania się do wyobrażeń, w pewien sposób łąta stanie się odpowiedź na pytanie, czy może istnieć nieprzewycięzalna ignorancja. Intelekt możliwościowy nie pozostaje

przygodnie zdarza się, gdy ktoś pragnie czegoś i wybiera to, z czym powiązana jest nieznajomość. Zob. *Quaestiones de malo*, q. 3, a. 8, co.

³⁴ Akwinata w *Komentarzu do „O Trójcy Świętej”* Boecjusza wskazuje na naturalne dla ludzkiego intelektu poznawanie zasad, które wynika z działań intelektu czynnego. W przypadku tego, co nie jest dane z natury do poznawania przez człowieka, a dotyczy to prawd właściwych wierze oraz właśnie przyszłych wydarzeń przygodnych, konieczne jest dla człowieka inne światło, które dodawałoby mocy intelektowi czynnemu. Zob. *In de Trinitate* q. 1, a. 1, co.

³⁵ Zob. *S. th.* I, q. 86, a. 2, co, ad 1; a. 4, co.

³⁶ *S. th.* I, q. 86, a. 4, co.

staje w pierwotnym stanie możliwości w żadnym człowieku. Nawet jego bycie w możliwości, a także habitualnej gotowości do poznania, względem szerokiego *spectrum* przedmiotów nie pozwala na stwierdzanie stanu ignorancji usprawiedliwiającej działania niemoralne. Ignorancja oczywiście polega na pozbawieniu wiedzy w jakimś obszarze, jednak trzeba także pamiętać, że nie jest to tylko negacja wiedzy, gdyż Tomasz nie traktuje wiedzy jako konglomeratu informacji – jest ona sprawnością intelektu możliwościowego, zdolnością do wykrywania przesłanek i wynikających w nich wniosków. Oczywiście nie mówimy o wiedzy teoretycznej czy intelekcie teoretycznym, ale o intelekcie praktycznym, który „wprawia w ruch nie w tym znaczeniu, jakoby dokonywał ruchu, lecz w tym sensie, że skierowuje ku działaniu”³⁷. W ten sposób ignorancja jest zablokowaniem intelektu możno-

ściowego, który jako intelekt praktyczny powinien kierować do celu lub powstrzymać przed działaniem (zgodnie ze sprawnością prasuśmienia – „czyń dobro, zła unikaj”).

Doskonałość dobrowolnych aktów człowieka jest całkowicie zależna od doskonałości intelektu ludzkiego, który uzyskuje ją w aktach bądź w sprawnościach. Intelekt praktyczny poznaje cel i to, co do niego prowadzi, dzięki czemu człowiek jest we właściwy sposób skłaniany do działania. Większa lub mniejsza doskonałość ludzkiego intelektu powoduje w człowieku działania, które w związku z tym są bardziej lub mniej dobrowolne. Ponieważ człowiek jako istota rozumna skłania się do poznawania zasad rzeczywistości, a także zasad postępowania moralnego, przeto w naturalny sposób ma zmierzać do poznania tego, co pierwsze, by móc odpowiedzialnie postępować³⁸.

3. Acedia a intelekt możliwościowy i działanie moralne

Należy przejść teraz do zagadnienia acedii, która stanowi kolejne zagrożenie dla funkcjonowania poznania intelektualnego w człowieku. Choć acedia w myśli Tomasza wydaje się jedną z wad głównych i grzechem śmiertelnym, to jednak w bezprecedensowy sposób dotyka poznawczych działań intelektu. Zwraca na to uwagę Jakub Wójcik w swoim artykule poświęconym zagadnieniu acedii przedstawiającym ją od strony pedago-

gicznej: „Acedia jest więc stanem człowieka polegającym na zatrzymaniu się w możliwości. Wydobywanie z tego stanu nazywamy edukacją od łacińskiego terminu *educere*, co oznacza wydobywać, wzrastać w górę (...) za Tomaszem z Akwinu – «przechodzenie z możliwości, jest stawaniem się w akcie, który był wcześniej w możliwości a zależy od materii i dokonuje się przez naturalnego działającego» (...) gdy wola choruje, to

³⁷ *S. th.* I, q. 79, a. 11, ad 1.

³⁸ J.F. Morris, *Known Invincible Ignorance and Moral Responsibility. When We Know That We Don't Know*, w: D.A. Ollivant (red.), *Jacques Maritain and the many ways of knowing*, Washington 2002, s. 214-215.

intelekt czynny nie korzysta z usprawnień intelektu możliwościowego ani ze słowa wewnętrznego (...) wydobywanie z acedii przebiega więc także przez usprawnienie intelektu możliwościowego aż do poziomu mądrości oraz przez usprawnianie woli w jej prawości³⁹. Te uwagi można rozszerzyć, akcentując to, co Akwinata mówi o samej acedii, odnosząc to do owej blokady, która jest nakładana intelektowi możliwościowemu.

Akwinata określa acedię jako pierwszy z grzechów głównych, który sprzeciwia się miłości, przez co wprowadza nieuporządkowanie w relacjach z Bogiem⁴⁰. Pojawia się w ludziach podejmujących życie religijne i przeciwstawia się głównej cnocie teologicznej. Choć Tomasz korzysta z wypowiedzi Ojców Kościoła, a szczególnie Kasjana, a następnie Grzegorza Wielkiego, to łączy acedię z lenistwem, czyniąc z niej nie jakąś generalną postawę, ale szczególnie grzech. Istotą acedii bowiem, zdaniem Tomasza, jest zniechęcenie polegające na „smutku względem dobra duchowego [w nas]”⁴¹ albo też na „smutku i obrzydzeniu lub wstręcie względem dobra duchowego, lub dobra Bożego”⁴². Interpretując te określenia, można zwrócić uwagę zarówno na sam smutek, jak również na dobro duchowe, które realizuje się w człowieku. Pojawienie się smutku w człowieku, a także uczuć negatywnie ustosun-

kowujących człowieka do dobra, nie decyduje o wyjątkowości i szkodliwości działania acedii. Smutek jednak, który jest w człowieku, ze względu na dobro duchowe przeciwstawia się radości płynącej z miłości. Jednak nie chodzi o jakąkolwiek radość, bo taką mogłoby być zadowolenie płynące z każdorazowo spełnionego działania. Radość bowiem jest powodowana przez miłość, która „jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem, opartą na wspólnocie wiecznego szczęścia. Ta zaś wspólnota nie wyrasta z darów przyrodzonych, lecz z darów darmo danych. (...) jest nam wlna przez Ducha Świętego, będącego miłością Ojca i Syna; uczestnictwem zaś w tej miłości jest nasza miłość stworzona”⁴³. W ten sposób człowiek jest uczestnikiem natury Bożej i posiada dobro, które z powodu acedii nie wywołuje radości, ale blokuje nadprzyrodzone, a także przyrodzone, działania. Jednak to nie dobro wywołuje smutek, gdyż tym dobrem jest ostatecznie Bóg. Tym, co sprawia smutek i zniechęca, jest spostrzeżone zło własne. Człowiek ujmuje dobro jako coś złego, co go zasmuca i paraliżuje. Nie ma tu awersji do Boga i do dobra, ale do siebie jako uczestnika natury Bożej: „acedia nie jest smutkiem z powodu obecności Boga, lecz z powodu dobra, które jest uczestnictwem w dobru Bożym”⁴⁴. Acedia otepia więc czło-

³⁹ J. Wójcik, *Acedia jako problem pedagogiczny*, „Zeszyty Naukowe SWPR” 2-3 (2010–2011), s. 217–220.

⁴⁰ Zob. R. Konyndyk DeYoung, *Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia*, „The Thomist” (2004) 68, s. 173–204.

⁴¹ *S. th.* II-II, q. 35, a. 2, co.: „(...) acedia sit tristitia de spirituali bono”.

⁴² *Quaestiones de malo*, q. 11, a. 3, co.: „Talis ergo tristitia et abominatio seu taedium boni spiritualis et divini, accidia est”.

⁴³ *S. th.* II-II, q. 24, a. 2, co.

⁴⁴ *Quaestiones de malo*, q. 11, a. 3, ad 3.

wieka, który nie jest jednak zdolny, posiadając miłość, do powiększania i realizacji dobra tej miłości⁴⁵. W tekstach Tomasza acedia jest wprost rozważana w kategoriach niszczenia miłości i rozkładu życia nadprzyrodzonego. Można jednak znaleźć uwagi odnoszące się wprost do naturalnych działań człowieka i naturalnych skutków, jakie wnosi do działań człowieka:

1) „acedia jest to jakiś smutek: przez niego człowiek jest ociężałym, niechętnym do czynności duchowych w obawie przed wysiłkiem fizycznym”⁴⁶;

2) „według Jana Damascenińskiego acedia jest to jakiś gnębiący smutek, który tak bardzo przygniata duszę człowieka, że mu się nie chce nic robić; jest z tym podobnie jak z rzeczami tak przeżartymi kwasem (*acida*), że odpychają swym zimnem. Tak więc acedia jest jakby obrzydzeniem w stosunku do działania (...) według zaś innych jest odrętwieniem umysłu do tego stopnia, że zaniedbuje się w podejmowaniu dobrych dzieł”⁴⁷;

3) „powodem zaś unikania dobra ze względu na dołączone zło może być coś w dwojaki sposób, zależnie od tego, czy chodzi o dobro własne, do którego odnosi się zobojętnienie i acedia, polegająca na smutku z powodu dobra duchowego wskutek trudu cielesnego, jaki z tym trudem jest związany”⁴⁸;

4) „otóż do acedii nie ciągnie nic innego jak trud, bo przecież ludzie, dlatego ociągają się w stosunku do dóbr duchowych, że ich osiągnięcie połączone jest z męczonością; dlatego acedia jest swego rodzaju niesmakiem do czegoś”⁴⁹.

Acedia funkcjonuje w woli człowieka i skutkuje rozerwaniem jej więzi z poznaniem intelektualnym w taki sposób, że człowiek niewłaściwie rozpoznaje dobro. W skutek tego człowiek niespełnia działań duchowych, które pozostają albo w sferze możliwościowej, albo wyłącznie sprawnościowej bez urzeczywistnienia. Acedia o wiele bardziej wiąże się z paraliżem, bezwładnością, opieszałością i ospałością aniżeli lenistwem czy gnuśnością.

⁴⁵ Josef Pieper pisze: „Acedia jest, im bardziej wznosi się ona z rejonu afektu w rejon duchowej decyzji, świadomym odwrotem, właściwą ucieczką od Boga. Acedia ostatecznie jest właśnie pewną *detestatio boni divini*, co oznacza potworność polegającą na tym, iż człowiek ma rozmyślnie i wyraźnie życzenie, aby Bóg zechciał go nie wywyższać, lecz pozostawić w spokoju (...) acedia oznacza ostatecznie: że człowiek nie chce być takim, jakim chce go Bóg, a to znaczy – że on nie chce być tym, czym rzeczywiście jest”. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000, s. 174-175.

⁴⁶ *S. th.* I, q. 63, a. 2, ad 2: „Acedia vero est quaedam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem”.

⁴⁷ *S. th.* II-II, q. 35, a. 1, co.: „Respondeo dicendum quod acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam taedium operandi (...) et a quibusdam dicitur quod acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare”.

⁴⁸ *S. th.* I-II, q. 84, a. 4, co.: „Quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quae tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum”.

⁴⁹ *S. th.* II-II, q. 35, a. 2, arg. 3: „Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor, ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona quia sunt laboriosa; unde et acedia taedium quoddam est”.

Odniesienia do działań intelektualnych można dostrzec, analizując *filiae acediae*, którymi są (Akwinata wylicza je za Grzegorzem Wielkim): rozpacz – *desperatio* (jest ucieczką od dobra jako celu, który zasmuca, a więc i wzmacnia acedię); małoduszność – *pusillanimitas* (ucieczka od środków prowadzących do dobra jako celu, które również są trudnymi dobrami); nieczułość – *torpor* (nieczułość względem tego, co jest dobrem łatwo dostępnym, wyraża się w nieczułości na przykazania); uraz – *rancor* (atakowanie osób, które doprowadzają człowieka do dobra duchowego); złośliwość – *malitia* (nienawiść do tego, co w człowieku Boże); zbłądzenie umysłu – *evagatio mentis* (zwrócenie uwagi na to, co zmysłowe, co jest spowodowane również ucieczką przed dobrem duchowym). Tomasz, korzystając z podziału Izydora z Sewilli, uszczegóławia wady związane ze zbłądzeniem umysłu. Należą do nich: 1) roztrzępanie umysłu (*importunitas mentis*) – kierowanie uwagi na różne tematy i „przeskakiwanie” na kolejne problemy; 2) ciekawość (*curiositas*) – wprost dotyczy nieporządku poznania („ciekawe rzucanie oczami na wszystkie strony”⁵⁰); 3) gadatliwość (*verbositas*) – zbłądzenie umysłu, realizujące się w mowie; 4) niepokój cielesny (*inquietudo corporis*) – roztargnienie umysłu, realizujące się w postawie ciała; 5) niestałość (*instabilitas*), związana z niemożnością zatrzymania się w miejscu lub też zmiennością postanowień (*mutabilitas propositi*). Każdą z tych postaci zbłądzenia

umysłu odnaleźć można w opisie acedii u człowieka czytającego, o czym pisze Ewagriusz z Pontu: „Acedia jest osłabieniem duszy (...) Opanowany przez acedię przy czytaniu wciąż ziewa i łatwo wpada w senność. Pociera oczy i przeciąga się, to znów odwracając oczy od książki, spogląda na ścianę i znowu obraca się i czyta nieco, i kartkując – bada dokładnie końcówki wypowiedzi. Liczy kartki i ustala liczbę rozdziałów, gani pismo i zdobienie. Wreszcie zamyka książkę, kładzie pod głowę i wpada w sen niezbyt głęboki, ponieważ głód w końcu budzi jego duszę i ulega ona swoim własnym troskom”⁵¹. Acedia blokuje naturalną dla intelektu działalność *intus-legere*, czytania w głębi tego, co poznawane w rzeczywistości.

Okazuje się zatem, że dla intelektu, patrząc od strony skutków acedii, pozostaje ona zagrożeniem i wielkim niebezpieczeństwem. Skutki, jakie wywołuje, mogą być wyzwaniem dla kształtowania charakteru moralnego i integralnego wychowania człowieka. Akwinata, gdy mówi o zbłądzeniu umysłu, ma na myśli zarówno intelekt, jak i wolę w ich ścisłym powiązaniu, w ich relacjach, które mogą odwozić człowieka od dobra. Pozostanie w stanie możliwości do zaktualizowania i swoista nieczułość intelektu na przedmiot poznania blokują jakiegokolwiek akty. I nie chodzi tylko o kwestię braku zadowolenia z realizowanych aktów poznawczych, ale o samo ich zablokowanie. Acedia pokazuje, że do natury władzy poznawczej (zmysłów

⁵⁰ Zob. *S. th.* II-II, q. 162 a. 4 ad 4. Akwinata wiąże określenie ciekawości, jaka pojawia się wśród przejawów acedii z ciekawością jako pierwszym ze stopni pychy o jakich mówił Bernard z Clairvaux.

⁵¹ Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła* 13, 14, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, tłum. L. Neścior, Kraków 2011, s. 427-428.

i intelektu), jako możliwości, należy to, że jest narażona na niewykonywanie aktów, a właściwy jej przedmiot (np. byt jako prawda) może nie wydobyć jej ze stanu możliwości. Zatem to nie żaden czynnik

pozapoznawczy ani sam przedmiot jest winien podleganiu acedii, ale sama natura władz, które nie mają usprawnień i które nie są zdolne do odebrania właściwego przedmiotu.

4. Czy wrodzone człowiekowi pragnienie poznania może zostać zablokowane?

W ramach akcentowania dysfunkcji działań intelektualnych warto zwrócić uwagę na Tomaszową interpretację Arystotelesowskiego zdania: „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”. W kontekście tej wypowiedzi można zrozumieć, w jakim sensie pojawia się zarówno głupota, ignorancja, jak i acedia, które blokują naturalną drogę przechodzenia z możliwości poznania do jego zaktualizowania. W dalszej kolejności z tego samego powodu można dostrzec braki w działaniu moralnym.

Tomaszowa egzegeza słów Arystotelesa w *Komentarzu do Metafizyki* zmierza do tego, aby podać racje, dla których następuje naturalne kierowanie się do poznania. Jego zdaniem są trzy takie racje: „(1) Każda rzecz naturalnie pragnie swojej doskonałości. Stąd i o materii mówi się, że pragnie formy, tak jak to, co niedoskonałe, pragnie swojej doskona-

łości. Skoro więc intelekt, dzięki któremu człowiek jest tym, czym jest, rozważany w sobie jest w możliwości wobec wszystkiego [innego], nie jest doprowadzany do aktu inaczej niż przez wiedzę – przed pojmowaniem intelektualnym nie jest on niczym z tego, co jest [poznawane], jak mówi się w III księdze *O duszy*. W ten sposób każdy naturalnie pragnie wiedzy, jak materia formy”⁵². Akwinata uzasadnia więc wypowiedź Arystotelesa tym, że związek możliwości i aktu jest naturalny i że natura intelektu, którą jest możliwość domaga się aktualizacji (*potentia ordinatur ad actum*)⁵³.

Zwracając uwagę na drugi powód realizacji poznania, pisze: „(2) każda rzecz posiada naturalną inklinację do swojego właściwego działania, tak jak ciepło do ogrzewania, a to, co ciężkie, do spadania w dół. Właściwym zaś działaniem człowieka jako człowieka jest poznawa-

⁵² *Sententia Metaphysicae* I, l. 1, n. 2: „Cuius ratio potest esse triplex: primo quidem, quia unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam”.

⁵³ Zob. P. Świątki, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015, s. 9-10; 122-125. Paweł Świątki wyjaśnia formułę Arystotelesa w inny niż proponowany tutaj sposób, akcentując zagadnienie celowościowego zmierzania intelektu do swojego przedmiotu. Ostatecznie przecież prawda jest dobrem, do którego zmierza intelekt, obydwa więc ujęcia można uznać za dopełniające się.

nie intelektualne. Przez to bowiem różni się od innych istot. Stąd naturalne pragnienie człowieka skłania go do poznawania intelektualnego, a w konsekwencji do wiedzy⁵⁴. Drugim argumentem za słusnością tezy Arystotelesa jest odwołanie do generalnej zasady metafizycznej, wedle której każda natura działa zgodnie ze swoim istnieniem (*agere sequitur esse*).

Wyjaśniając trzeci powód zachodzenia naturalnego pragnienia poznania Tomasz pisze: „(3) Ponieważ dla każdej rzeczy czymś pożądanym jest połączenie się ze swoim początkiem (*principio*), przeto w tym też znajduje się doskonałość wszystkiego. Z tego względu i ruch kolisty jest najdoskonalszy, jak dowodzi się w VIII księdze *Fizyki*, gdyż cel łączy się z początkiem. Substancje oddzielone, które są początkami intelektu ludzkiego i do których ludzki intelekt ma się jak niedoskonałe do doskonałego, nie łączą się z człowiekiem inaczej niż przez poznanie intelektualne – stąd w nim mieści się największe szczęście człowieka. I z tego względu naturalnie człowiek

pragnie wiedzy. Nie sprzeciwia się temu to, że niektórzy ludzie nie starają o studiowanie takiej wiedzy – skoro często ci, którzy pragną jakiegoś celu, odciągani są od celu z jakiegoś powodu przez towarzyszy albo z powodu trudności użytkiwania tej wiedzy, albo też z powodu innych trosk. Chociaż więc wszyscy ludzie pragną wiedzy, to jednak nie wszyscy się jej poświęcają, gdyż są zatrzymywani przez innych albo przez rozkosze, albo przez potrzeby obecnego życia, albo przez lenistwo omijają wysiłek, jakiego wymaga nauka. Arystoteles wypowiada to, by wykazać, że jego celem nie jest poszukiwanie wiedzy, nie dla innych korzyści niż sama ta wiedza, a samo jej poszukiwanie nie jest czymś próżnym, skoro naturalne pragnienie nigdy nie może kierować się do próżni⁵⁵. W tym punkcie Akwinata dowołuje się zasadniczo do jednego argumentu, choć pojawia się on w otoczeniu kilku mniejszych założeń. Ten argument został sformułowany na końcu rozważania i jest wyjaśnieniem zdania Arystotelesa o poznaniu ludzkim w kontekście celowości

⁵⁴ *Sententia Metaphysicae* I, l. 1, n. 3: „Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem: sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut deorsum moveatur. Propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum”.

⁵⁵ *Sententia Metaphysicae* I, l. 1, n. 4: „Tertio, quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. Unde et motus circularis est perfectissimus, ut probatur octavo physicorum, quia finem coniungit principio. Substantiis autem separatis, quae sunt principia intellectus humani, et ad quae intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit. Et ideo naturaliter homo desiderat scientiam. Nec obstat si aliqui homines scientiae huic studium non impendant; cum frequenter qui finem aliquem desiderant, a prosecutione finis ex aliqua causa retrahantur, vel propter difficultatem perveniendi, vel propter alias occupationes. Sic etiam licet omnes homines scientiam desiderent, non tamen omnes scientiae studium impendant, quia ab aliis detinentur, vel a voluptatibus, vel a necessitatibus vitae praesentis, vel etiam propter pigritiam vitant laborem addiscendi. Hoc autem proponit Aristoteles ut ostendat, quod quaerere scientiam non propter aliud utilem, qualis est haec scientia, non est vanum, cum naturale desiderium vanum esse non possit”.

– nic nie dzieje się na próżno, a więc wszystko dzieje się celowo. Człowiek, mając poznanie intelektualne, zmierza do jego zaspokojenia, w czym tkwi jego szczęście. Umieszczenie człowieka wśród innych istot intelektualnych (umieszczenie go w tej „wspólnocie” jako najmniej doskonałego) ma pokazać, do czego ludzkie poznanie ma zmierzać. Co niezwykle interesujące, Akwinata

dotatkowo pokazuje, że poznanie intelektualne może prowadzić do wiedzy, a nie tylko do poznania. Wiedza zaś jako sprawność przysługuje nielicznym. Ci z kolei, którzy się temu nie poświęcą, będą odciągani albo przez innych ludzi, albo przez potrzeby życia powszechnego, albo przez uczucia, albo też przez samą acedię i lenistwo.

5. Zakończenie

Charakterystyka poszczególnych dysfunkcji intelektu, a więc głupoty, ignorancji i acedii, ukazuje, że wrodzone pragnienie poznania może zostać w człowieku zablokowane, a tym samym brak poznania może wpływać na jego działanie moralne. Naturalne pragnienie poznania: 1) wyraża się w stałym przechodzeniu z możności do aktu; 2) polega na naturalnej inklinacji do doskonałej wiedzy, realizującej doskonałość natury; 3) spełnia się w szczęściu, do którego dochodzi się, przechodząc od wiedzy teoretycznej do praktycznej, gdyż wiedza nie może być czymś próżnym (*vanum*). W tym kontekście widać wyraźnie, że acedia blokuje przechodzenie intelektu możliwościowego do jakiegokolwiek aktu poznawczego. Ignorancja tłumaczy, dlaczego człowiek nie zdobywa wiedzy, którą mógłby wykorzystać w postępowaniu moralnym, a tym samym z jej powodu nie realizuje swojej natury. Ignorancja jest prawdo-

podobnie najlepszym dowodem słabości intelektualnej natury człowieka, swoistą jej niedoskonałością (wewnętrznym oporem intelektu). Jeśli chodzi zaś o porządek praktyczny i spełnianie szczęścia w ludzkim działaniu, to najlepiej widać ją w przeciwieństwie mądrości, jaką jest głupota. Brak sądu w sprawach ostatecznych (teoretycznych i praktycznych) blokuje naturalne dla człowieka dążenie do szczęścia. Warto jednocześnie pamiętać, że te dysfunkcje intelektu są przeciwieństwami działań, które można uznać za pewne *remedium* na zdiagnozowane słabości. Uznane przez Mieczysława Gogacza zasady etyki – mądrość, sumienie, kontemplacja stanowią naturalne umiejętności – wzmacniają, doskonałą i wspomagają intelekt w jego działaniu⁵⁶. Usprawniana mądrość uwalnia od głupoty, usprawnione sumienie rozwiązuje więzy ignorancji, kontemplacja zaś pozwala na naturalną aktualizację intelektu możliwościowego.

⁵⁶ Zob. M. Gogacz, *Sumienie, kontemplacja, mądrość (z problematyki podstaw etyki)*, „Studia Philosophiae Christianae” 25 (1989) 2, s. 65-71.

Stupidity, ignorance, acedia and their meaning for the intellectual cognition and moral action

Keywords: Aquinas, intellect, morality, stupidity, ignorance, acedia

The aim of the article is to answer the question how the deficiencies and indisposition of intellectual cognition can influence the moral actions of a man. Three vices have been analyzed: stupidity, ignorance and acedia. The natural desire to know (Aristotle) is expressed in the transition from potency to act; it consists in a natural inclination to perfect knowledge, realizing the perfection of human nature; it is fulfilled in the happiness that comes from passing from theoretical to practical knowledge, because knowledge cannot be something vain (*vanus*). In this context, it is clear that acedia blocks the transition of the po-

tential intellect to any cognitive act. Ignorance explains why man does not acquire knowledge that could be used in moral acts, and therefore he does not realize his nature because of it. Ignorance is probably the best proof of the intellectual weakness of man's nature, its peculiar imperfection (internal resistance of the intellect). As for the practical order and the fulfillment of happiness in human action, it is best seen in contrast to the wisdom of stupidity. Lack of judgment in final matters (theoretical and practical) blocks the natural human desire for happiness.

BIBLIOGRAFIA

1. Andrzejuk A., *Prawda o dobru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa 2000.
2. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
3. Brożek B., Heller M., Stelmach J., *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021.
4. Dobrowolski J., *Filozofia głupoty. Historia i aktualność tego, co irracjonalne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
5. Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. L. Neścior, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2011.
6. Gogacz M., *Obrona intelektu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969.
7. Gogacz M., *Sumienie, kontemplacja, mądrość (z problematyki podstaw etyki)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25 (1989) 2, s. 65-71.
8. Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum*, Patrologia Latina t. 82, 73-728, J.-P. Migne, Parisiis 1844.
9. Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992.
10. Konyndyk DeYoung R., *Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia*, „*The Thomist*” (2004) 68, s. 173-204.
11. Morris J.F., *Known invincible ignorance and moral responsibility. When we know that we don't know*, w: D. A. Ollivant (red.), *Jacques Maritain and the many ways of knowing*, Washington 2002, s. 206-223.
12. Pieper J., *O miłości, nadziei i wierze*, „*W drodze*”, Poznań 2000.
13. Salij J., *Eseje tomistyczne*, „*W drodze*”, Poznań 1998.
14. Święcki P., *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015.
15. Wójcik J., *Acedia jako problem pedagogiczny*, „*Zeszyty Naukowe SWPR*” 2-3 (2010-2011), s. 201-226.
16. Zembrzuski M., *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu*, „*Pro Fide Rege et Lege*” 2 (2011) 68, s. 243-256.
17. Zembrzuski M., *Mądrość, kontemplacja, syndereza i sumienie w etyce Tomasza z Akwinu*, „*Edukacja Filozoficzna*” 67 (2019), s. 155-179.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwyczaj. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się problematyką uczuć, sprawności i cnót moralnych, relacji osobowych. Jest uczniem Profesora Mieczysława Gogacza. Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7926-4070>

Izabella Andrzejuk – dr, adiunkt Państwowej Szkoły Wyższej im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej. Członek-założyciel Naukowego Towarzystwa Tomistycznego oraz członek redakcji Rocznika Tomistycznego. Jest autorką ponad sześćdziesięciu artykułów o tematyce filozoficznej. Zainteresowania naukowe: historia filozofii (arystotelizm, tomizm, filozofia polska); filozofia, etyka, klasyczna teoria człowieka, filozoficzne podstawy mistyki. Napisała książkę pt. *Filozofia przyjaźni. Tomasz z Akwinu* (Warszawa 2007) oraz (wspólnie z Arturem Andrzejukiem) *Tomasz z Akwinu jako etyk* (Warszawa 2021). Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4961-2580>

Katarzyna Bałdyga – doktor nauk humanistycznych, absolwentka filologii polskiej, kulturoznawstwa i filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; pracownik dydaktyczny Warszawskiej Szkoły Filmowej; autorka rozprawy doktorskiej pt. *Św. Tomasz z Akwinu i jego myśl w twórczości Czesława Miłosza – inspiracja, wzór czy punkt odniesienia?* i artykułów naukowych dotyczących literatury i filmu. Zainteresowania naukowe związane są z problematyką związków sztuki i filozofii oraz miejscem tradycji we współczesnych tekstach kultury.

Michel Bastit – profesor filozofii starożytnej i średniowiecznej oraz metafizyki na Uniwersytecie Burgundii w Dijon oraz członek Akademii Poincaré w Nancy. Autor wielu książek, m.in., *Le principe du monde. Le Dieu du philosophe* (2016), *La substance. Essai de métaphysique* (2012), *Qu'est ce*

que l'université? (2007), *Les quatre causes de l'être dans la philosophie première d'Aristote* (2002), *Les principes des choses en ontologie médiévale* (1997).

Tomasz Duma – doktor habilitowany, pracownik badawczo-dydaktyczny w Instytucie Filozofii KUL; autor książek: *Akt i możliwość w filozofii realistycznej. Gallusa Mansera interpretacja teorii aktu i możliwości* (Lublin 2008), *Metafizyka relacji. U podstaw rozumienia relacji bytowych* (Lublin 2017), jak też licznych artykułów m.in. z zakresu metafizyki i antropologii filozoficznej. Interesuje się metafizyką, zwłaszcza tomizmu egzystencjalnego, antropologią filozoficzną, filozofią Boga i etyką.

Mieczysław Gogacz - prof. zw. dr hab., emerytowany profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (dawnej Akademii Teologii Katolickiej). Stworzył konsekwentną odmianę tomizmu egzystencjalnego. W jego ramach broni teorii aktu istnienia i zasady niesprzeczności, tezy o odrębności i wewnętrznej jedności jednostkowych bytów oraz wynikającego z tych twierdzeń realizmu i pluralizmu bytowego. Zaproponował szereg doprecyzowań w dyscyplinach filozoficznych, takich jak filozofia bytu, antropologia filozoficzna, etyka i pedagogika. Formułował podstawy etyki zawodowej lekarza, żołnierza, funkcjonariusza Straży Granicznej; wykładał te etyki na AM, WAT i UW. Uczestniczył w debatach publicznych na temat ochrony życia, etyki zawodowej, racji stanu, polityki kulturalnej i naukowej państwa. Wykaz publikacji M.Gogacza obejmuje prawie 1000 pozycji.

Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0517-0781>

Agnieszka Gondek – dr nauk humanistycznych, filozof, absolwentka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Urzędnik państwowy w Centralnym Zarządzie Służby Więziennej w Warszawie. Członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Specjalizuje się w zakresie filozofii wychowania. Nauczycielka akademicka z kilkuletnim doświadczeniem w zakresie nauczania filozofii i etyki, w tym etyki zawodu i historii filozofii. W nauczaniu i kształceniu promotorka wspólnego odkrywania i poszukiwania prawdy. Zainteresowania naukowe skupiają się wokół antropologii filozoficznej, etyki, metafizyki i filozofii wychowania.

Natalia Gondek – mgr, asystent badawczy przy Katedrze Metafizyki na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jest sekretarzem redakcji czasopisma „Roczniki Filozoficzne”. Jej zainteresowania badawcze

oscylują wokół metafizyki, w szczególności metodologii metafizyki oraz teorii poznania metafizycznego. Była uczniem księdza prof. Andrzeja Maryniarczyka.

Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5229-7016>.

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Jest doktorantką filozofii Szkoły Doktorskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz sekretarzem Zarządu Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką. Publikuje w „Roczniku Tomistycznym”.

Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4761-9495>

Maria Janik-Czachor – prof. dr hab., fizykochemik, wybitna specjalistka od nanomateriałów, emerytowana profesor Instytutu Chemii Fizycznej Polskiej Akademii Nauk oraz Kierownik i Pełnomocnik Laboratorium d/s Centrum Fizykochemii Materiałów Instytutu Chemii Fizycznej PAN i WIM PW. Stypendystka Fundacji im. Aleksandra von Humboldta. Autorka licznych publikacji w kraju i za granicą – index Hirscha 26 (wg bazy Scopus; najwyższy wśród fizykochemików w Polsce). Prywatnie, małżonka śp. prof. Andrzeja Czachora i krewna Sługi Bożej Wandy Malczewskiej oraz malarza Jacka Malczewskiego.

Henryk Majkrzak SCJ – dr hab., znawca nauki św. Tomasza z Akwinu (doktorat z antropologii filozoficznej – *Godność człowieka w myśli św. Tomasza z Akwinu*, Rzym, Angelicum, habilitacja z teologii dogmatycznej – *Antropologia integralna w ‘Sumie teologicznej’ św. Tomasza z Akwinu*, Uniwersytet Opolski) oraz nauki św. Augustyna (doktorat z teologii życia wewnętrznego – *Rola przyjaźni w życiu duchowym św. Augustyna*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie). Wykładowca filozofii na uczelniach katolickich Krakowa i okolic, kierownik Sekcji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie oraz członek Polskiego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu (Lublin) oraz Naukowego Towarzystwa Tomistycznego (Warszawa). Jest autorem wielu książek i innych publikacji, znawcą Kościoła katolickiego w Azji Środkowej i na Zakaukaziu (książka – *Azja Środkowa i Zakaukazie. Kościół katolicki, społeczeństwa i zwyczaje*) oraz Watykanu (książki – *Watykan. Wszystko to, co chcielibyście wiedzieć* oraz *Papieskie formacje zbrojne*). Równocześnie zaangażowany jest w działalność patriotyczną i pracę duszpasterską.

Andrzej Maryniarczyk SDB – ks. prof. dr hab., Kierownik Katedry Metafizyki KUL; Prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu; redaktor naczelny dziesięciotomowej Powszechnej Encyklopedii Filozofii i dwutomowej Encyklopedii Filozofii Polskiej oraz Słownika-przewodnika filozoficznego; członek: Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Filozoficznego, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, American Association of Catholic Philosophers, American Society of Christian Philosophers, Pontificia Academia di S. Tommaso – Roma. Zmarł niespodziewanie 27 grudnia 2020 roku.
Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6535-5089>

Ewa Agnieszka Pichola – dr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Doktorat z filozofii obroniła w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego na podstawie rozprawy, w której analizowała dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w jego pismach. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładnie filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.
Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6078-7384>

Magdalena Płotka – dr hab., profesor uczelniany w Katedrze Historii Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Z-ca redaktora naczelnego Rocznika Tomistycznego. Zainteresowania naukowe skupiają się wokół średniowiecznej filozofii praktycznej, historii filozofii polskiej w XV i XVI wieku, paleografii łacińskiej oraz filozofii współczesnej. Jest autorką książki *Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora* (Warszawa, 2013) oraz *Filozofia jako praktyka. Myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI* (Warszawa 2016). Publikuje w „Rocznikach Filozoficznych”, „Edukacji filozoficznej”, „Filosofiji”, „Roczniku Tomistycznym” i in.

Marek Prokop – dr, historyk filozofii, bibliotekoznawca, arabista. Studiował historię filozofii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w latach 1969-1974, studia zakończył magisterium u prof. M. Gogacza. Doktoryzował się ze średniowiecznej filozofii arabskiej u prof. M.-T. d'Alverny na Uniwersytecie w Poitiers w 1978 roku. Po doktoracie zatrudniony kontraktowo w Centre National de la Recherche Scientifique (1979-1983), następnie kierował działem rękopisów Biblioteki Polskiej w Paryżu (1982-2002). Od 1995 r. jest

pracownikiem naukowym Zakładu Biografistyki Polonijnej PUNO. Członek: Société Internationale de la Philosophie Médiéval w Louvain, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d'Aquin w Paryżu, Naukowe Towarzystwo Tomistyczne w Warszawie, Towarzystwo Historyczno-Literackie w Paryżu. W 2009 r. opublikował zbeletryzowaną opowieść o filozofii, zbudowaną na kanwie podróży do różnych krajów, zatytułowaną *Podróże z Awicenną*.

Julia Rejewska – mgr, doktorantka filozofii w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół współczesnej etyki, filozofii kultury i filozofii edukacji.

Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5740-6608>

Szymon Stanula – student filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. W swoich poszukiwaniach filozoficznych skupia się przede wszystkim na problematyce metafizycznej oraz tomizmu po encyklice *Aeterni Patris*. Szczególnie zaś oddał się badaniu zagadnienia istnienia w tomizmie R. Garrigou-Lagrange'a. W roku akademickim 2021-2022 studiował w Paryżu w ramach stypendium realizowanego w Instytucie Katolickim.

Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4968-1893>

Marian Szymonik – ks., dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Częstochowie; „profesor stały” i wykładowca w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0796-8001>

Michał Zembrzusi – dr hab, profesor uczelniany w Katedrze Historii Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Interesuje się problematyką epistemologiczną w starożytności i średniowieczu, a szczególnie problematyką pamięci i teorią intelektu możnościowego i czynnego. Jest współredaktorem książek w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: *Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*. W 2019 roku opublikował monografię pt. *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*.

Nr ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4647-479X>

