

ŚW. TOMASZ Z AKWINU  
SUMA TEOLOGICZNA  
Tom 12

---

# O WADACH I GRZECHACH

(1 – 2, q. 71 – 89)

Przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył  
O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P.

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem  
wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł  
Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to  
nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce  
też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby  
Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano  
skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma  
tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości  
języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960  
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA  
WYDAWNICZEGO "VERITAS"  
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

## ZAWARTOŚĆ TOMU 12

1. [Przedmowa tłumacza](#)
2. [Traktat: O WADACH I GRZECHACH \(1-2, q. 71-89\)](#)
3. [Odośniki](#)
4. [Objaśnienia](#)
5. [Spis wyrazów objaśnionych](#)
6. [Wskazówki bibliograficzne](#)
7. [Spis zagadnień i artykułów \(Spis rzeczy\)](#)

## PRZEDMOWA TŁUMACZA

Wyraz „grzech”, skazany na wygnanie z tzw. etyki świeckiej, oznacza największą tragedię życia ludzkiego, bo odwrócenie się od tego, co stanowi sens naszego istnienia, od naszego celu ostatecznego, a tym samym od naszej własnej natury. Co gorsze grzech jest obrazą naszego Ojca i to tak wielką, że gdyby za cenę jednego, choćby najmniejszego grzechu, można było odwrócić największe nieszczęście, a nawet ocalić cały świat od zniszczenia, jeszcze by nie godziło się popełnić jakiegokolwiek grzechu. Niestety grzech tak wrósł w nasze życie, że spowszedniał nam; przyzwyczailiśmy się do niego i nieraz nawet nie odczuwamy jego zgrozy.

Zarzuca się moralistom XVIII i XIX, czasem nawet XX stulecia, że zbyt wiele uwagi poświęcali grzechom, pomijając inne traktaty teologii moralnej, takie jak zagadnienie celu ostatecznego, uczuć, sprawności, a przede wszystkim cnót teologicznych i obyczajowych. Była to niewątpliwie przesada. Ale nie mniejszą przesadą jest sprzysiężenie milczenia na temat grzechu w tzw. etyce niezależnej.

Nikt nigdy nie mógłby zarzucić św. Tomaszowi z Akwinu przesady ani w jednym, ani w drugim kierunku. W swej etyce ogólnej (tzw. pierwsza część drugiej części) zagadnieniu grzechu i wad moralnych poświęca szóstą część swych rozważań, po traktacie „O celu ostatecznym, czynach ludzkich oraz ich moralności”, „O uczuciach”, „O sprawnościach”, a przed traktatem „O prawie” i „O łasce”. W części zaś szczegółowej (tzw. druga część drugiej części) grzechami zajmuje się ubocznie jako przeciwieństwami czynów cnotliwych, poświęcając na 189 zagadnień o cnotach i stanach życia duchowego 61 zagadnień na omówienie wad moralnych, których ilość jest co najmniej dwukrotnie większa niż przeciwstawnych im cnót, gdyż każdej cnotcie moralnej przeciwstawia się przynajmniej jedna wada przez nadmiar i przynajmniej jedna przez niedostatek.

Gdy Akwinata omawia zagadnienie grzechów, podchodzi do nich w sposób rzeczowy, syntetyczny, z perspektywy swej uniwersalistycznej filozofii i teologii, opierając swe rozważania na solidnej podbudowie nie tylko ontologicznej, ale także psychologicznej i socjologicznej.

W niniejszym przekładzie usiłujemy wiernie oddać myśl św. Doktora, a w miarę możliwości także sposób jego wyrażania się. Nieraz by przekład uczynić jaśniejszym dodajemy pewne wyrazy, których odpowiedników w oryginale nie było. Do każdego artykułu dodajemy krótkie objaśnienia, umieszczając je na końcu tomu.

Ufamy n że przekład niniejszy ułatwi czytelnikom nie tylko zapoznanie się z myślą Doktora Powszechnego na temat tego największego nieszczęścia, jakim jest grzech, ale także posłuży im do zapobiegania mu i zwalczania zarówno w naszym życiu, jak i w życiu naszych braci.

Tłumacz

w święto Zwiastowania N.M.P., 25 marca 1963.

## **O WADACH I GRZECHACH**

Po traktacie o sprawnościach należy przystąpić do omówienia wad i grzechów. Zaczynając od pojęcia wady i grzechu, omówimy ich różnicowanie, następnie ich wzajemny stosunek, z kolei podmiot grzechu i jego przyczyny, a w końcu jego skutki.

## ZAGADNIENIE 71

### O POJĘCIU WADY I GRZECHU

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań

1. Czy wada sprzeciwia się cnocie?
2. Czy wada sprzeciwia się naturze?
3. Co jest gorsze: wada czy uczynek wadliwy?
4. Czy uczynek wadliwy da się pogodzić z cnotą?
5. Czy w każdym grzechu zachodzi uczynek?
6. Określenie grzechu, podane przez św. Augustyna, że grzech to wypowiedź lub czyn albo pożądanie wbrew prawu wiecznemu.

#### Artykuł 1

##### *CZY WADA SPRZECIWIA SIĘ CNOCIE ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że wada nie sprzeciwia się cnocie n gdyż:

1. Jak dowiedziono w *Metafizyce*<sup>1)</sup>, jednemu przedmiotowi tylko jedna rzecz może się sprzeciwiać. Lecz cnocie sprzeciwia się grzech i złość. A więc nie sprzeciwia się jej wada, gdyż do niej zalicza się także niewłaściwe przysposobienie członków ciała, czy jakichkolwiek rzeczy.

2. Cnota to doskonałość władzy psychicznej. Otóż wada nie ma nic wspólnego z władzą. A więc nie sprzeciwia się cnocie.

3. Zdaniem Cyncerona<sup>2)</sup>, „cnota to zdrowie duszy”. Zdrowiu zaś raczej przeciwstawia się słabość i choroba aniżeli wada. A więc wada nie sprzeciwia się cnocie.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>3)</sup>, że wada to taka jakość, która duszę czyni złą, a cnota to jakość, która czyni dobrym tego kto ją posiada, jak to wykazaliśmy poprzednio<sup>4)</sup>. A więc wada sprzeciwia się cnocie.

*Odpowiedź.* W cnocie należy uwzględnić dwie rzeczy: jej istotę i jej cel. Otóż do istoty cnoty coś może należeć wprost albo następczo. Wprost: cnota to pewne przysposobienie, odpowiadające naturze danego jestestwa, zgodnie z nauką Filozofa<sup>5)</sup>, że cnota to przysposobienie bytu doskonałego do tego co najlepsze; byt zaś doskonały to taki byt, który jest przysposobiony zgodnie z swą naturą. Następczo zaś w tym znaczeniu, że następstwem cnoty jest pewna dobroć. Dobroć bowiem każdego jestestwa polega na tym, że jestestwo to ma się odpowiednio do swej natury. Celem zaś cnoty jest dobry uczynek, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>6)</sup>.

Wobec powyższego trzy rzeczy mogą sprzeciwiać się cnocie: Po pierwsze, grzech który sprzeciwia się celowi cnoty, gdyż grzech to właściwie uczynek nieuporządkowany, podobnie jak uczynek cnotliwy to postępowanie uporządkowane i należyte. Po drugie, następczo - cnocie sprzeciwia się złośliwość ze względu na to, że następstwem cnoty jest dobroć. Po trzecie, wprost - jednak pojęciu cnoty sprzeciwia

się wada, gdyż wadą w każdej rzeczy jest brak przysposobienia odpowiadającego jej naturze. Dlatego mówi św. Augustyn<sup>7</sup>: „Brak doskonałości natury nazwij wadą”.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Wymienione trzy czynniki nie sprzeciwiają się cnocie pod tym samym względem, lecz grzech sprzeciwia się jej ze względu na to, że tworzy dobro, złość dlatego, że cnota jest pewną dobrocią; wada zaś sprzeciwia się cnocie ze względu na to że jest Cnotą.

2. Cnota to nie tylko doskonałość władzy, będącej źródłem działania, ale także to właściwe przysposobienie jej podmiotu, a to dlatego, że każda rzecz działa w miarę jak jest w istności. By więc coś mogło tworzyć to co dobre, musi być wpieryw dobrze przysposobione samo w sobie. Z tego względu wada sprzeciwia się cnocie.

3. Jak mówi Cycero<sup>8</sup>, choroba i niemoc to gatunki wadliwości. Chorobą cielesną bowiem zwą ludzie zły stan całego ciała, np. gorączkę itp. Niemocą zaś nazywają chorobę połączoną z niezdolnością (do pracy). Wadą wreszcie zwie się niezgodność pomiędzy samymi członkami ciała. Chociaż zaś w ciele niekiedy zachodzi choroba bez niemocy np. gdy ktoś wewnętrznie jest źle przysposobiony, ale to mu nie przeszkadza w wykonywaniu na zewnątrz zwykłych jego czynności. Lecz różnica ta jest tylko myślna, jak dalej mówi tenże Pisarz, gdyż chorobę i niemoc tylko myślą można odróżnić. Gdy bowiem ktoś wewnętrznie niedomaga na skutek jakiegoś urazu, z konieczności staje się niezdolnym do wykonywania należnych czynności, gdyż każde „drzewo po owocach się poznaje” (Mt 12,33), a więc także człowieka po uczynkach. Otóż „wada duchowa” zgodnie ze słowami Cycerona w powyższym miejscu, to stan lub uraz duszy, która przez całe życie cierpi na brak stałości i wewnętrzne rozdarcie. Dzieje się tak nieraz nawet bez choroby i niemocy np. gdy ktoś grzeszy ze słabości lub pod wpływem uczucia. Tak więc wada jest czymś większym niż choroba lub niemoc, podobnie jak siła jest czymś większym niż zdrowie, gdyż jak powiedziano w Fizyce<sup>9</sup>, zdrowie jest także pewną siłą. Dlatego wada bardziej sprzeciwia się sile, aniżeli choroba lub niemoc.

## Artykuł 2

### CZY WADA SPRZECIWIA SIĘ NATURZE ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że wada nie sprzeciwia się naturze, gdyż:

1. Wada jest przeciwieństwem cnoty, a ta nie jest darem natury, lecz albo Bóg ją nam wlewa, albo nabywamy ją przez przyzwyczajenie, jak to widzieliśmy uprzednio<sup>10</sup>. A więc wady nie sprzeciwiają się naturze.

2. Nie można przyzwyczaić się do tego, co sprzeciwia się naturze, np. „kamień nie można przyzwyczaić, by wznosił się ku górze”, jak mówi *Etyka*<sup>11</sup>. Otóż niektórzy ludzie przyzwyczajają się do wad. A więc wady nie sprzeciwiają się naturze.

3. To, co zachodzi u większości, nie sprzeciwia się naturze. Lecz wady występują u większości ludzi, gdyż jak mówi Ewangelia (Mt 7,13): „szeroka brama i przestronna jest droga, która wiedzie na zatracenie, a wielu jest, którzy przez nią wchodzi”. A więc wada nie sprzeciwia się naturze.

4. Grzech ma się tak do wady n jak uczynek do sprawności, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. Otóż grzech określa się jako wypowiedź lub uczynek albo

pożądanie wbrew prawu Bożemu, jak podaje św. Augustyn<sup>12)</sup>. Prawo Boże zaś wznosi się ponad naturę. Należy więc uznać, że wada sprzeciwia się raczej prawu niż naturze.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>13)</sup>, że „wszelka wada, właśnie dlatego, że jest wadą, sprzeciwia się naturze”.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wada sprzeciwia się cnocie. Cnota zaś polega na dobrym przysposobieniu danego jestestwa zgodnie z jego naturą. Dlatego wada to przysposobienie wbrew naturze. Stąd też gani się ludzi za wady łaciński zaś odpowiednik wyrazu: „wada – vitium” według św. Augustyna<sup>14)</sup> zdaje się pochodzić od słowa „vituperare” (ganić).

Należy jednak wziąć pod uwagę, że natura każdej rzeczy to przede wszystkim forma (istotność), różnicująca gatunkowo tę rzecz. Otóż dusza rozumna jest właśnie tym czynnikiem, który różnicuje gatunkowo człowieka. Cokolwiek więc sprzeciwia się porządkowi rozumu, tym samym sprzeciwia się naturze człowieka jako człowieka. To zaś, co jest zgodne z rozumem, jest zgodne z naturą człowieka jako człowieka. Dobro zaś człowieka, jak mówi Dionizy<sup>15)</sup>, polega na istnieniu zgodnym z rozumem, zło zaś na życiu wbrew rozumowi. A więc cnota, która „człowieka czyni dobrym i sprawia, że postępowanie jego jest dobre” jak mówi Arystoteles<sup>16)</sup>, w tej mierze jest zgodną z naturą człowieka, w jakiej odpowiada rozumowi, wada zaś w tej mierze sprzeciwia się naturze, w jakiej występuje przeciw rozumowi.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Natura nie jest przyczyną cnót w ich doskonałości. Niemniej cnoty skłaniają do tego, co odpowiada naturze, a więc porządkowi rozumu. Dlatego mówi Cycero<sup>17)</sup>, że cnota to sprawność postępowania zgodnie z rozumem na sposób natury. W tym znaczeniu cnota jest zgodna z naturą, a wada sprzeciwia się naturze.

2. Filozof mówi tu o tym, co sprzeciwia się naturze w tym znaczeniu, że przeciwstawia się temu, co pochodzi od natury a nie w tym znaczeniu, w jakim to, co jest zgodne z naturą sprzeciwia się temu, co jest wbrew naturze. W ten sposób cnoty są zgodne z naturą w miarę jak nakłaniają ku temu, co odpowiada naturze.

3. W człowieku jest dwojaka natura: rozumna i zmysłowa. Jak więc człowiek przy pomocy działania zmysłów dochodzi do czynności rozumu, tak też więcej ludzi ulega skłonnościom natury zmysłowej niż porządkowi rozumu. Więcej bowiem ludzi zaczyna jakąś rzecz niż dochodzi do kresu. Wady zaś i grzechy u ludzi pochodzą stąd, że idą za skłonnościami natury zmysłowej wbrew porządkowi rozumu.

4. Co jest wbrew dziełu sztuki, jest także wbrew naturze tej sztuki, która to dzieło wytwarza. Otóż prawo wieczne ma się tak do porządku rozumu ludzkiego, jak sztuka do dzieła sztuki. Dlatego tym samym, że wada i grzech sprzeciwiają się porządkowi rozumu ludzkiego, sprzeciwiają się także prawu wiecznemu. Dlatego św. Augustyn powiada<sup>18)</sup>, że każda natura Bogu zawdzięcza to czym jest, wadliwą zaś staje się w miarę jak oddala się od tej sztuki, która powołała ją do bytu.

### Artykuł 3

#### CZY WADA JEST GORSZA NIŻ UCZYNEK WADLIWY ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że wada czyli złe przysposobienie jest czymś gorszym niż grzech, czyli zły uczynek, gdyż:

1. Jak trwalsze dobro jest lepsze, tak zło trwalsze jest gorsze. Lecz złe przysposobienie jest trwalsze niż uczynki wadliwe, które natychmiast przemijają. A więc przysposobienie wadliwe jest gorsze niż uczynek wadliwy.

2. Należy więcej unikać liczego zła niż jednego. Lecz złe przyzwyczajenie jest wytwórczą przyczyną wielu złych uczynków. A więc jest gorsze niż one.

3. Przyczyna jest możniejsza niż skutek. Otóż przysposobienie dopełnia zarówno dobroć, jak i złość uczynku. A więc przysposobienie jest możniejsze od uczynku zarówno w dobroci, jak i w złości.

*Ale z drugiej strony* słusznie wymierza się kary za wadliwy uczynek, a nie za wadliwe przysposobienie, jeśli to nie powoduje złego uczynku. A więc uczynek wadliwy jest gorszy niż przysposobienie wadliwe.

*Odpowiedź.* Przysposobienie zajmuje pośrednie miejsce między możliwością a czynem, wiadomo zaś, że czyn jest czymś ważniejszym aniżeli możliwość zarówno w dobrym jak i w złu, jak to zauważył Filozof<sup>19)</sup>. Lepiej jest bowiem dobrze czynić, niż móc dobrze czynić. Podobnie bardziej godne nagany jest źle czynić, niż móc źle czynić. Dlatego przysposobienie tak do dobra, jak i zła ma pośrednie stanowisko między możliwością a czynnością, a mianowicie w tym znaczeniu, że jak dobre czy złe przysposobienie więcej znaczy pod względem dobroci lub złości, aniżeli możliwość, tak też mniej znaczy aniżeli uczynek.

Widać to także z tego, że przysposobienie tylko dlatego jest dobre lub złe, że skłania do dobra lub do zła. Stąd przysposobienie jest dobre lub złe ze względu na dobroć lub złość uczynku. Tak więc uczynek jest możniejszy w dobroci lub złości niż przysposobienie, gdyż przyczyna jest możniejsza od skutku.

*Rozwiązanie trudności.* 1. To, co zasadniczo jest możniejsze, bywa mniej może pod pewnym względem. To zaś jest zasadniczo możniejsze, co ma większe znaczenie w stosunku do tego, co dla danej rzeczy jest istotne; to zaś jest możniejsze pod pewnym względem, co dla danej rzeczy ma większe znaczenie przygodne. Otóż jak wykazaliśmy, uczynek z istoty swej jest możniejszy w dobroci i w złości niż przysposobienie. To zaś, że przysposobienie jest trwalsze od uczynku pochodzi stąd, że nasza natura, będąca źródłem tak czynności jak i przysposobień, nie zawsze może działać, i że czynności jej są przemijające. Dlatego zasadniczo czynność jest możniejsza zarówno w dobroci jak i w złości. Ale przysposobienie jest możniejsze pod pewnym względem.

2. Przysposobienie jest przyczyną uczynków w dziedzinie przyczynowości sprawczej. Uczynki zaś są przyczyną przysposobienia w dziedzinie przyczynowości celowej, od której zależy cecha dobroci lub złości. Dlatego uczynek jest możniejszy od przysposobienia w dobrym i w złym.



3. Przysposobienie to wielość uczynków nie zasadniczo, ale tylko pod pewnym względem, a mianowicie wytwórczo w tym znaczeniu, że może spowodować wiele uczynków. Nie można więc z tego wyprowadzać wniosku, że przysposobienie jest zasadniczo możliwe w dobroci lub złości, niż uczynek.

## Artykuł 4

### CZY GRZECH MOŻE BYĆ RÓWNOCZEŚNIE Z CNOTĄ ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że uczynek wadliwy, czyli grzech nie może być równocześnie z cnotą, gdyż:

1. Rzeczy przeciwne nie mogą być równocześnie w tym samym podmiocie. Lecz jak widzieliśmy w poprzednim artykule, grzech w pewien sposób sprzeciwia się cnotie. A więc nie może być wraz z nią.

2. Grzech jest gorszy od wady czyli uczynek zły jest gorszy od nałogu. Otóż wada nie może być równocześnie z cnotą w tym samym podmiocie. A więc ani grzech.

3. Grzech zdarza się zarówno w dziedzinie postępowania dobrowolnego jak i w naturze, zgodnie z nauką Fizyki<sup>20)</sup>. Lecz w przyrodzie grzech występuje tylko na skutek zepsucia jakiejś przyrodzonej siły, np. gdy rodzą się potworki na skutek jakiegoś zepsucia pewnych czynników w nasieniu, jak tamże powiedziano. A więc w dziedzinie postępowania dobrowolnego grzech występuje tylko na skutek zepsucia jakiejś siły duchowej. Tak więc grzech i cnota nie mogą współistnieć w tym samym podmiocie.

*Ale z drugiej strony* według Filozofa<sup>121)</sup>, cnoty rodzą się i zamierają na skutek przeciwieństw. Lecz jeden uczynek cnotliwy nie rodzi cnoty jak wykazaliśmy poprzednio<sup>22)</sup>. A więc również jeden uczynek grzeszny nie usuwa cnoty; mogą więc współistnieć w tym samym podmiocie.

*Odpowiedź.* Grzech ma się tak do cnoty jak czyn zły do dobrej sprawności. Inaczej jednak w duszy działa sprawność, a inaczej forma (istotność) w rzeczy naturalnej. Naturalna bowiem forma z konieczności powoduje odpowiadające jej działanie. Dlatego forma ta nie może współistnieć z czynnością przeciwnej sobie formy, np. rzecz gorąca nie może oziębiać ani rzecz lżejsza od powietrza nie może upaść na ziemię, jeśli nie zmusi ją przemoc czynnika zewnętrznego. Lecz sprawność w duszy nie powoduje z konieczności działania, gdyż człowiek „Posługuje się nią, gdy chce” Tak więc człowiek, posiadając sprawność, może nie posługiwać się nią lub wykonać czynność przeciwną jej. Mając więc cnotę, człowiek może popełnić przeciwny jej uczynek grzeszny.

Uczynek grzeszny, jeśli jest tylko jeden, nie może zniszczyć cnoty jako pewnej sprawności, gdyż jak jeden uczynek nie jest w stanie zrodzić sprawności, tak też nie potrafi jej zniszczyć, jak to wykazaliśmy poprzednio<sup>28)</sup>. Niemniej, gdy chodzi o stosunek uczynku grzesznego do przyczyny cnót, jest rzeczą możliwą, że jeden uczynek grzeszny może zniszczyć niektóre cnoty. Każdy bowiem grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości, która jest korzeniem wszystkich cnót wlanych jako cnót. Dlatego jeden grzech śmiertelny wykluczając miłość, tym samym wyklucza wszystkie

cnoty wlane, jako cnoty. Zaznaczam „jako cnoty” ze względu na wiarę i nadzieję, które po grzechu śmiertelnym pozostają jako sprawności bez właściwej im formy a więc nie jako cnoty. Natomiast grzech powszedni, nie sprzeciwiając się miłości, nie wyklucza jej, ani tym samym nie wyklucza innych cnót. Podobnie cnoty nabyte nie ulegają zniszczeniu na skutek jednego jakiegokolwiek grzechu. Tak więc grzech śmiertelny nie może współistnieć z cnotami wlanymi; może jednak współistnieć z cnotami nabytymi; grzech zaś powszedni może współistnieć zarówno z cnotami wlanymi jak i nabytymi.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzech nie sprzeciwia się istocie cnoty, ale jej uczynkowi, dlatego nie może być równocześnie z uczynkiem cnotliwym, ale może być równocześnie ze sprawnością.

2. Wada sprzeciwia się cnotcie wprost, podobnie jak grzech uczynkowi cnotliwemu. Dlatego wada wyklucza cnotę, podobnie jak grzech wyklucza uczynek cnotliwy.

3. siły przyrodnicze działają z konieczności i dlatego, gdy siła taka jest nienaruszona nie może niedomagać w swym działaniu. Ale cnoty nie wywołują z konieczności swych uczynków. Dlatego nie zachodzi tu ta sama racja.

## Artykuł 5

### CZY W KAŻDYM GRZECHU ZACHODZI UCZYNEK ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że w każdym grzechu jest jakiś uczynek, gdyż:

1. Czym zasługa jest w stosunku do cnoty, tym grzech w stosunku do wady. Lecz nie ma zasługi bez uczynku. A więc także nie ma grzechu bez uczynku.

2. Według św. Augustyna<sup>29)</sup>, każdy grzech do tego stopnia jest dobrowolny, że jeśli jakieś postępowanie nie byłoby dobrowolne, nie byłoby grzechem. Nie może zaś być postępowanie dobrowolne bez czynności woli. A więc w każdym grzechu jest pewna czynność.

3. Jeśliby grzech mógł być bez jakiegokolwiek uczynku, wówczas ktokolwiek zaprzestałby wykonywać należną czynność, grzeszyłby. Lecz bezustannie człowiek zaprzestaje wykonywać należne czynności, a mianowicie ten kto nigdy nie wykonuje tej należnej czynności. A więc taki człowiek bezustannie grzeszyłby. A to nieprawda. Nie ma więc grzechu bez uczynku.

*Ale z drugiej strony.* Apostoł Jakub powiedział (4, 17): „kto więc umie dobrze czynić, a nie czyni, ten ma grzech”. Lecz nie czynić nie wymaga uczynku. A więc grzech może być bez uczynku.

*Odpowiedź.* Chodzi tu głównie o zagadnienie grzechu opuszczenia, o którym różni różne wypowiedają zdania. Niektórzy bowiem mówią, że w każdym grzechu opuszczenia zachodzi jakiś uczynek wewnętrzny lub zewnętrzny. Wewnętrzny, gdy np. ktoś nie chce iść do kościoła, wtedy gdy iść powinien. Zewnętrzny zaś, gdy np. ktoś o tej godzinie, w której powinien iść do kościoła, lub nawet przed tym, zajmuje się takimi rzeczami, które uniemożliwiają mu pójście do kościoła. Ten drugi wypadek

poniekąd sprowadza się do pierwszego, gdyż ktokolwiek chce czegoś, co nie da się pogodzić z czymś innym, chce nie mieć tego; chyba gdyby nie brał pod uwagę, że chcąc tej rzeczy nie może zrobić tego, co powinien zrobić. W tym ostatnim wypadku może zachodzić wina na skutek niedbalstwa.

Inni natomiast powiadają, że do grzechu opuszczenia nie potrzeba żadnego uczynku; samo bowiem niezrobienie tego, co ktoś zrobić powinien, jest grzechem.

Jedno i drugie zdanie jest częściowo prawdziwe. Jeśli bowiem przez grzech opuszczenia rozumie się to tylko, co należy do istoty grzechu, wówczas niekiedy grzech opuszczenia występuje wraz z uczynkiem wewnętrznym, np. gdy ktoś chce nie iść do kościoła; niekiedy zaś występuje bez jakiegokolwiek uczynku wewnętrznego i zewnętrznego, np. gdy ktoś o tej godzinie, w której powinien iść do kościoła, w ogóle nie myśli ani o tym by iść, ani o tym by nie iść. Jeśli natomiast przez grzech opuszczenia rozumie się także przyczynę lub okazję opuszczenia, wówczas z konieczności w każdym grzechu opuszczenia występuje jakiś uczynek. Grzech opuszczenia bowiem zachodzi jedynie wtedy, gdy ktoś opuszcza to, co może zrobić i nie zrobić. Otóż to, że ktoś uchyla się od zrobienia tego, co może zrobić i nie zrobić, wynika jedynie z jakiejś współczesnej lub uprzedniej przyczyny lub okazji. Jeśli nad tą przyczyną człowiek nie ma władzy, wówczas opuszczenie nie jest grzechem, np. gdy ktoś z powodu choroby nie idzie do kościoła. Jeśli natomiast ta przyczyna lub okazja opuszczenia jest zależna od woli, wówczas takie opuszczenie jest grzechem. Ale wtedy tego rodzaju przyczyna właśnie dlatego, że jest dobrowolną, zawiera w sobie jakąś czynność, przynajmniej wewnętrzną w samej woli.

Czynność ta niekiedy wprost zmierza do opuszczenia, np. gdy ktoś chce nie iść do kościoła, by uniknąć trudu. Wówczas tego rodzaju czynność z istoty swej należy do grzechu opuszczenia; chcenie bowiem jakiegokolwiek grzechu należy z istoty swej do tego grzechu, gdyż dobrowolność należy do istoty grzechu. Niekiedy zaś ta czynność woli zmierza wprost do czegoś innego, co przeszkadza danemu człowiekowi w wykonaniu tego uczynku, do którego jest zobowiązany. do czegoś co już to towarzyszy opuszczeniu, np. gdy ktoś chce bawić się wtedy, gdy powinien iść do kościoła, już to wyprzedza to opuszczenie, np. gdy ktoś chce długo czuwać w nocy, wskutek czego na drugi dzień rano nie pójdzie do kościoła. Tego rodzaju czynność wewnętrzna lub zewnętrzna jest przypadłościową w stosunku do opuszczenia, gdyż zachodzi bez zamiaru. Zgodnie bowiem z nauką Fizyki<sup>25)</sup> to, co zachodzi bez zamierzenia, nazywamy przypadłościowym. Jasną więc jest rzeczą, że wówczas grzech opuszczenia zawiera w sobie jakąś czynność towarzyszącą mu lub uprzednią, która jednak jest czymś przygodnym w stosunku do samego grzechu opuszczenia. Sądzić jednak o rzeczach należy podług tego, co dla nich jest istotne, a nie podług tego co dla nich jest przygodne. Dlatego bardziej zgodne z prawdą będzie przyjąć, że jakiś grzech może być bez jakiegokolwiek uczynku. W przeciwnym bowiem wypadku trzeba by przyznać, że do istoty także innych grzechów należą okolicznościowe czynności oraz okazje.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Do dobra potrzeba więcej rzeczy niż do zła, gdyż jak mówi Dionizy<sup>26)</sup>, dobro pochodzi od całkowitej i pełnej przyczyny, a zło z pojedynczych braków. Dlatego grzech może mieć miejsce zarówno wtedy gdy ktoś czyni coś, czego nie powinien czynić, jak i wtedy, gdy nie czyni tego, co powinien

czynić; natomiast zasługa jest możliwa tylko wtedy, gdy ktoś dobrowolnie chce tego, co powinien. Dlatego zasługa nie może być bez uczynku, ale grzech może być bez niego.

2. Jakieś postępowanie jest dobrowolne nie tylko dlatego, że samo jest czynnością woli, ale także dlatego, że od naszej woli zależy czy to postępowanie będzie lub nie będzie, jak twierdzi Filozof<sup>27)</sup>. Dlatego także samo niechcenie może być dobrowolne, w miarę jak od woli człowieka zależy jego chcenie i niechcenie.

3. Grzech opuszczenia sprzeciwia się przykazaniu nakazującemu, które obowiązuje zawsze, ale nie w stosunku do każdej chwili. Tylko więc w tym czasie ktoś grzeszy na skutek zaprzestania czynności, w którym był do niej obowiązany na skutek przykazania nakazującego.

## Artykuł 6

### CZY SŁUSZNE JEST OKREŚLENIE GRZECHU JAKO WYPOWIEDZI LUB UCZYNKU CZY POŻĄDANIA WBREW PRAWU WIECZNEMU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że niesłuszne jest określenie grzechu jako wypowiedzi, uczynku lub pożądania wbrew prawu wiecznemu<sup>28)</sup>, gdyż:

1. Wypowiedź, uczynek lub pożądanie wyraża pewną czynność. A więc określenie to nie obejmuje wszelkiego grzechu.

2. Św. Augustyn mówi<sup>29)</sup>, że grzech to wola zachowania lub zdobycia tego, czego sprawiedliwość zakazuje. Lecz wola obejmuje także pożądanie w szerokim znaczeniu tego wyrazu, oznaczającego wszelkie pragnienie. A więc wystarczyłoby grzech określić jako „pożądanie wbrew prawu wiecznemu”, nie dodając: „wypowiedź lub uczynek”.

3. Grzech to właściwie odwrócenie się od celu, gdyż dobro i zło zależy głównie od celu, jak wykazaliśmy uprzednio<sup>30)</sup>. Dlatego też św. Augustyn określa grzech przez stosunek do celu, mówiąc<sup>31)</sup>, że „grzeszyć znaczy dążyć do rzeczy doczesnych, zaniechawszy wiecznych”; a gdzieindziej powiada<sup>32)</sup>, że wszelka przewrotność ludzka na tym polega, by „posługiwać się tym, czym należy się radować, a radować się tym, czym należy się posługiwać”. Lecz w powyższym określeniu nie ma wzmianki o odwróceniu się od celu. A więc nie jest to dostateczne określenie.

4. Dlatego coś jest zakazane, że sprzeciwia się prawu. Lecz nie wszystkie grzechy są dlatego złe, że są zakazane, gdyż niektóre dlatego są zakazane, że są złe. Nie należało więc w określeniu grzechu podawać, że jest postępowaniem przeciw prawu Bożemu.

5. Grzech to złe postępowanie człowieka. Lecz „złe człowieka to postępowanie wbrew rozumowi”, jak powiada Dionizy<sup>33)</sup>. A więc należało raczej określić grzech jako postępowanie wbrew rozumowi, a nie jako postępowanie wbrew prawu Bożemu.

*Ale z drugiej strony* stoi powaga św. Augustyna.

*Odpowiedź.* Jak wynika z poprzednich rozważań (art. 1), grzech to złe postępowanie człowieka. Postępowanie zaś jest ludzkie dlatego, że jest dobrowolne zarówno wtedy gdy jest czynnością, którą wola wyłania z siebie, np. samo chcenie czy

wybór, jak i wówczas, gdy jest przez wolę nakazane, np. czynności zewnętrzne, mowa, wytwarzanie. Złość zaś uczynku pochodzi z braku należytej współmierności, która zależy od stosunku do pewnego prawidła, tak że jeśli postępowanie odstępuje od tego prawidła, staje się nieprawidłowe. Dwojakię zaś jest prawidło ludzkiej woli: jedno bliższe i jednorodne, a mianowicie rozum ludzki, drugie zaś to prawidło pierwsze, a mianowicie prawo odwieczne, którym jest sam rozum Boży. Dlatego św. Augustyn w swym określeniu grzechu podaje dwa składniki: jeden, który przynależy niejako do podstawy uczynku ludzkiego, stanowiąc jakby jego tworzywo, a mianowicie: powiedzenie, czyn lub pożądanie; a drugi, który wyraża istotę zła, stanowiąc jakby czynnik istotnościowy (formalny) w grzechu, a mianowicie ten że jest wbrew prawu odwiecznemu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Twierdzenie i zaprzeczenie sprowadza się do tego samego rodzaju. Np. w Bogu „niezrodzony” i „zrodzony” sprowadza się do stosunku, jak uczy św. Augustyn<sup>34</sup>). Dlatego wyrażenie „wypowiedź oraz czyn” obejmuje także brak wypowiedzi i brak czynu.

2. Pierwsza przyczyna grzechu znajduje się w woli, która nakazuje wszystkie czynności dobrowolne, w jakich jedynie zachodzi grzech. Dlatego św. Augustyn określa niekiedy grzech wyłącznie ze względu na wolę. Ponieważ jednak także czynności zewnętrzne przynależą do tworzywa grzechu, skoro bywają z istoty swej złe, dlatego konieczne było do określenia grzechu włączyć również to, co przynależy do czynności zewnętrznych.

3. Prawo odwieczne naprzód i głównie zwraca człowieka do celu, a następnie sprawia, że stosunek człowieka do celu jest dobry lub zły. Dlatego wyrażenie: „wbrew prawu odwiecznemu” obejmuje również odwrócenie się od celu ostatecznego i wszelki inny nieład.

4. Wyrażenie, że „nie każdy grzech dlatego jest zły, iż został zabroniony” należy rozumieć w odniesieniu do zakazu prawa pozytywnego. Natomiast w odniesieniu do prawa natury, zawartego naprzód w prawie odwiecznym, a wtórnie w przyrodzonym rozsądku umysłu ludzkiego, każdy grzech dlatego jest zły, że jest zakazany. Dlatego bowiem, że jest postępowaniem nieuporządkowanym, sprzeciwia się prawu natury.

5. Teologowie ujmują grzech głównie jako obrazę P. Boga; etycy zaś biorą pod uwagę ten że grzech sprzeciwia się rozumowi. Dlatego słuszniejsze jest określenie św. Augustyna, że grzech jest postępowaniem przeciwnym prawu odwiecznemu, niż określenie, że grzech jest postępowaniem wbrew rozumowi; zwłaszcza że prawo wieczne reguluje wiele takich spraw, które wnoszą się ponad rozum ludzki, np. w dziedzinie wiary.

## ZAGADNIENIE 72

### O ZRÓŻNICOWANIU GRZECHÓW

Zagadnienie to obejmuje dziewięć pytań:

1. Czy grzechy różnią się gatunkowo przedmiotami?

2. O zróżnicowaniu grzechów na duchowe i cielesne.
3. Czy grzechy różnią się przyczynami?
4. Czy różnią się względem na osoby, przeciw którym są popełnione?
5. Czy różnią się jakości a należnej kary?
6. Czy różnią się ze względu na to że są uczynkowe i bezuczynkowe?
7. Czy różnią się swym przebiegiem?
8. Czy różnią się nadmiarem i niedomiarem?
9. Czy różnią się różnicą okoliczności?

## Artykuł 1

### *CZY GRZECHY RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOWO PRZEDMIOTAMI ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzechy nie różnią się gatunkowo przedmiotami, gdyż:

1. Uczynki ludzkie są dobre lub złe ze względu na cel, jak to już zostało wykazane<sup>35</sup>. Skoro zaś grzech to zły uczynek człowieka, wydaje się, że należy różnicować gatunkowo grzechy raczej ze względu na cele niż ze względu na przedmioty.

2. Zło jako brak należnej rzeczy różnicuje się gatunkowo ze względu na różne gatunki przeciwieństw. Otóż grzech jest to pewne zło w rodzaju ludzkich czynności. A więc grzechy różnią się gatunkowo raczej przeciwieństwami niż przedmiotami.

3. Jeśliby grzechy różniły się gatunkowo przedmiotami, niemożliwy byłby ten sam gatunkowo grzech w stosunku do różnych przedmiotów. A tak przecież nie jest, bo np. ludzie pyszną się rzeczami duchowymi i cielesnymi, jak zaznacza św. Grzegorz<sup>36</sup>. Podobnie chciwość odnosi się do różnych rodzajów rzeczy. A więc grzechy nie różnią się gatunkowo przedmiotami.

*Ale z drugiej strony* grzech to wypowiedź albo czyn lub pożądanie wbrew prawu odwiecznemu. Otóż wypowiedzi, czyny, pożądania różnią się gatunkowo różnymi przedmiotami, gdyż jak widzieliśmy<sup>37</sup>, czynności różnią się przedmiotami. A więc także grzechy różnią się przedmiotami.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy<sup>38</sup>, do istoty grzechu należą dwie rzeczy: dobrowolność uczynku i jego nieuporządkowanie na skutek odstępstwa od prawa Bożego. Pierwszy z tych czynników jest istotny dla zamiaru człowieka grzeszącego, który postanawia dobrowolnie popełnić ów grzech w danej dziedzinie; natomiast drugi czynnik, a mianowicie nieuporządkowanie, jest czymś przygodnym dla zamiaru, gdyż, jak mówi Dionizy<sup>39</sup>, nikt nie działa z zamiarem osiągnięcia zła. Jest zaś rzeczą oczywistą, że zróżnicowanie gatunkowe każdej rzeczy dokonuje się ze względu na to, co dla tej rzeczy jest istotne, a nie ze względu na to, co dla niej jest tylko przygodne, gdyż rzeczy przygodne nie wchodzą w treść gatunku. Dlatego grzechy bardziej różnią się gatunkowo tym, co pochodzi ze strony dobrowolności uczynków, aniżeli nieuporządkowaniem istniejącym w grzechu. Lecz uczynki dobrowolne różnią się gatunkowo przedmiotami, jak to uprzednio wykazaliśmy<sup>40</sup>. A więc także grzechy właściwie różnią się gatunkowo przedmiotami.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Cel to przede wszystkim dobro i dlatego jest przedmiotem czynności woli, która jest u podstaw każdego grzechu. Dlatego na jedno wyjdzie czy powie się, że grzechy różnią przedmiotami czy celami.

2. Grzech to nie tylko sam brak rzeczy należnej, lecz to czynność pozbawiona należnego porządku. Dlatego grzechy bardziej różnią się gatunkowo przedmiotami czynności niż przeciwieństwami, chociaż różniąc się przeciwstawnymi cnotami, którym się sprzeciwiają, tym samym różnią się także przedmiotami, skoro i cnoty różnią się nimi, jak to wykazaliśmy<sup>41)</sup>.

3. Nic nie przeszkadza, by rzeczy różniące się gatunkowo czy rodzajowo, posiadały jakąś wspólną cechę, która by mogła stanowić przedmiot formalny (istotnościowy) grzechu. W ten sposób pycha pożąda wyższości w różnych rzeczach, a chciwość obfitości rzeczy pożytecznych dla życia ludzkiego.

## Artykuł 2

### CZY SŁUSZNE JEST ZRÓŻNICOWANIE GRZECHÓW NA DUCHOWE I CIELESNE ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nie jest słuszne zróżnicowanie grzechów na duchowe i cielesne, gdyż:

1. Powiada Apostoł (Gal 5, 19): „A jawne są uczynki ciała; którymi są: porubstwo, nieczystość, niewstydlivość, wszeteczeństwo, bałwochwalstwo, czary, nieprzyjaźnie” itd. Z tych słów wynika, że wszystkie rodzaje grzechów to uczynki ciała. Lecz grzechy cielesne nazywa się uczynkami ciała. A więc nie należy odróżniać grzechów cielesnych od duchowych.

2. Ktokolwiek grzeszy n żyje podług ciała, w myśl nauki Apostoła (Rzym 8, 13): „Jeśli podług ciała żyć będziecie, pomrzecie; ale jeśli duchem sprawy ciała umartwicicie, żyć będziecie” Ale żyć podług ciała lub „chodzić podług niego”, jak się zdaje należy do pojęcia grzechu cielesnego. A więc wszystkie grzechy są cielesne. Nie należy więc odróżniać ich od duchowych.

3. Wyższa władza duszy, a mianowicie umysł czy rozum zwie się także duchem w myśl słów św. Pawła (Ef 4, 23): „By odnowić się duchem umysłu waszego”. W wyrażeniu tym, jak zaznacza Glossa<sup>42)</sup>, duch oznacza rozum. Lecz każdy grzech cielesny pochodzi od rozumu ze względu na jego przyzwolenie, gdyż jak niżej zobaczymy<sup>43)</sup>, przyzwolenie na grzech jest dziełem rozumu wyższego. A więc grzechy cielesne są równocześnie duchowymi. Nie należy więc ich odróżniać.

4. Jeśli są jakieś grzechy szczególnie cielesne to chyba przede wszystkim takie, którymi ktoś grzeszy przeciw własnemu ciału. Lecz, jak mówi Apostoł (1 Kor 6, 18) : „Każdy grzech, który popełnia człowiek, jest poza ciałem. Ale kto porubstwu się oddaje, przeciw ciału swemu grzeszy”. A więc tylko porubstwo byłoby grzechem cielesnym. A przecież tenże Apostoł (Ef 5, 3) zalicza do grzechów cielesnych także chciwość.

*Ale z drugiej strony* św. Grzegorz<sup>43a)</sup> powiada, że spośród siedmiu głównych wad pięć jest duchowych, a dwie są cielesne.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule zróżnicowanie gatunkowe grzechów pochodzi od przedmiotów. Każdy zaś grzech polega na pożądaniu jakiegoś przemijającego dobra w sposób nieuporządkowany i, co idzie za tym, na radowaniu się nim, gdy się je ma. Lecz dwojaka jest radość: jedna psychiczna, która dopełnia się w samym spostrzeżeniu rzeczy posiadanej zgodnie z życzeniem. Tego rodzaju radość można nazwać także duchową, np. gdy ktoś raduje się ludzką chwałą lub czymś podobnym. Ale istnieje jeszcze drugi rodzaj radości, a mianowicie cielesna, czyli przyrodzona, która dokonuje się w dotyku cielesnym i dlatego można ją nazwać także cielesną. Otóż te grzechy, które dopełniają się w radości duchowej zważą się duchowymi; natomiast ten, który dopełnia się w przyjemności jedzenia lub w rozpuście nazywają się cielesnymi. Dlatego Apostoł zachęca (2 Kor 7, 1): „Oczyszczajmy się, Najmilsi, od wszelkiej zmyły ciała i ducha”.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Glossa mówi tamże, iż powyższe wady nie dlatego zważą się uczynkami ciała, że dopełniają się w jego rozkoszy, ale dlatego, że ciało oznacza człowieka, który żyjąc samolubnie, zdaje się żyć podług ciała, jak zaznacza także św. Augustyn<sup>44</sup>). Słuszność tego powiedzenia wynika stąd, że każdy brak rozumu ludzkiego w pewien sposób ma swój początek w zmyśle cielesnym. Odpowiedź ta rozwiązuje także drugą trudność.

3. Także w grzechach cielesnych zachodzi pewna czynność duchowa, a mianowicie działanie rozumu. Niemniej celem owych grzechów, od którego biorą swe miano, jest przyjemność cielesna.

4. Jak tamże mówi Glossa<sup>45</sup>), szczególnie w grzechu porubstwa dusza oddaje się na służbę ciału, do tego stopnia, że w owej chwili o niczym innym nie potrafi myśleć. Przyjemność zaś, do jakiej zmierza łakomstwo, chociaż jest także cielesną, nie pochłania jednak w tym stopniu umysłu. Można także powiedzieć, że w grzechu cielesnym wyrządza się również krzywdę ciału przez jego skalanie wbrew właściwemu porządkowi. Z tego powodu tylko ten występki uchodzi w sposób szczególny za grzech przeciw ciału.

Natomiast chciwość, która bywa zaliczana do grzechów cielesnych, ujmuje się czasem za grzech cudzołóstwa, które jest niesprawiedliwym nadużyciem cudzej żony. Można także powiedzieć, iż rzecz, którą człowiek chciwy rozkoszuje się, jest czymś cielesnym, i z tego względu można chciwość zaliczyć do grzechów cielesnych. Sama jednak rozkosz ta nie jest sprawą ciała, ale ducha i dlatego św. Grzegorz zaliczył ją do grzechów duchowych.

### Artykuł 3

#### CZY GRZECHY RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOWO PRZYCZYNAMI ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzechy różnią się gatunkowo przyczynami, gdyż:

1. Czemu jakaś rzecz zawdzięcza istnienie, temu zawdzięcza także swe zróżnicowanie gatunkowe. Otóż grzech zawdzięcza swe istnienie przyczynom, a więc także swe zróżnicowanie gatunkowe.



2. Spośród przyczyn najmniej wpływa na zróżnicowanie gatunkowe przyczyna tworzywowa (materialna) . Lecz przedmiot w grzechu stanowi jego przyczynę tworzywowa. Skoro więc grzechy różnią się gatunkowo przedmiotami, to tym bardziej różnią się przyczynami.

3. Św. Augustyn<sup>46)</sup>, tłumacząc słowa Psalmu (79, 17): „Spalona ogniem i rozkopana”, powiada, że każdy grzech pochodzi już to ze źle upokarzającego strachu, już to ze źle rozpalonej miłości. Pisze bowiem Apostoł (1 Jan 2, 16): „Wszystko co jest na świecie: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota”. Mówimy zaś, że coś jest na świecie ze względu na grzech, gdyż jak powiada św. Augustyn<sup>47)</sup>, świat oznacza miłośników świata. Św. Grzegorz zaś<sup>48)</sup> odróżnia grzechy podług siedmiu wad głównych. Otóż te wszystkie podziały biorą pod uwagę przyczyny grzechów. A więc wydaje się, że grzechy różnią się gatunkowo różnicą przyczyn.

*Ale z drugiej strony* gdyby tak było, wszystkie grzechy należałyby do tego samego gatunku, skoro są skutkami jednej przyczyny. Jak mówi bowiem Pismo św. (Ekli 10, 15): „Pycha jest początkiem grzechu każdego”; według zaś Apostoła (1 Tym 6, 10): „Korzeniem wszelkiego złego jest chciwość”. Nie ulega zaś wątpliwości, że są różne gatunki grzechów. A więc grzechy nie różnią się gatunkowo ze względu na różnicę przyczyn.

*Odpowiedź.* Cztery są rodzaje przyczyn, ale różnie różnym rzeczom je przypisujemy. Przyczyna bowiem istotnościowa (formalna) oraz tworzywowa (materialna) dotyczą substancji (jestestwa) rzeczy i dlatego jestestwa różnią się i gatunkowo i rodzajowo ze względu na formę (istotność) oraz materię (tworzywo). Natomiast przyczyna sprawcza i celowa wprost odnoszą się do ruchu i działania. Dlatego ruchy i działania ze względu na te przyczyny różnią się gatunkowo, ale w różny sposób: Czynniki bowiem przyrodzone są zawsze zdeterminowane do tych samych czynności, i dlatego różne gatunki czynności przyrodzonych zależą nie tylko od przedmiotów, które stanowią ich cele czy kresy ale także od tych czynników. Np. ogrzewanie i oziębianie różnią się gatunkowo ze względu na ciepło i zimno. Ale czynniki sprawcze w dziedzinie czynności dobrowolnych, do których zaliczają się także grzechy nie są zdeterminowane do jednego i dlatego od jednego czynnika sprawczego czy też bodźca mogą pochodzić różne gatunki grzechów. Np. ze źle upokarzającego strachu człowiek może grzeszyć kradzieżą, zabójstwem, opuszczeniem powierzonych sobie owczarni. Te same grzechy mogą też pochodzić z miłości. Nie ulega więc wątpliwości, że grzechy nie różnią się gatunkowo ze względu na różne przyczyny sprawcze czy poruszające, lecz jedynie ze względu na różne przyczyny celowe. Cel zaś jest przemiotem woli. Uzasadniliśmy zaś poprzednio<sup>48)</sup>, że uczynki ludzkie zawdzięczają celowi swe zróżnicowanie gatunkowe.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Czynniki sprawcze w dziedzinie czynności dobrowolnych nie są zdeterminowane do jednego, nie wystarczą więc do wywołania czynności ludzkich, jeśli wola przez zamiar celu nie zdeterminuje ich, jak tego dowodzi Filozof<sup>49)</sup>. Dlatego cel dopełnia zarówno istnienie jak i zróżnicowanie gatunkowe grzechów.

2. Przedmioty w stosunku do czynności zewnętrznych stanowią tworzywo, do którego te czynności odnoszą się; natomiast w stosunku do wewnętrznych czynności

stanowią cele i z tego względu nadają im różnicowanie gatunkowe; chociaż także stanowią tworzywo, do którego odnoszą się czynności, mają charakter kresów nadających różnicowanie gatunkowe ruchom, jak to podaje Fizyka<sup>50)</sup> i Etyka<sup>51)</sup>. Niemniej także kres ruchu różnicuje go gatunkowo ze względu na to, że jest celem.

3. Tego rodzaju podziały grzechów służą nie do ich różnicowania gatunkowego, ale do wyjaśnienia ich różnych przyczyn.

#### Artykuł 4

### *CZY SŁUSZNIE ODRÓŻNIA SIĘ GRZECHY PRZECIW BOGU, SOBIE SAMEMU I BLIŻNIEMU ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że niesłusznie odróżnia się grzechy przeciw Bogu, bliźniemu i sobie samemu, gdyż:

1. To, co jest wspólne każdemu grzechowi, nie może stanowić części podziału grzechów. Lecz wszystkim grzechom wspólne jest to, że są przeciw Bogu, gdyż do określenia grzechu należy, że jest wbrew prawu Bożemu, jak to poprzednio widzieliśmy<sup>52)</sup>. Grzechu więc przeciw Bogu nie należy stawiać jako osobnego działu przy podziale grzechów.

2. Każdy podział powinien dzielić podług przeciwieństw. Lecz te trzy rodzaje grzechów nie są sobie przeciwne: ktokolwiek bowiem grzeszy przeciw bliźniemu, grzeszy także przeciw Bogu i przeciw sobie samemu. A więc nie jest to słuszny podział.

3. To, co jest na zewnątrz jakiejś rzeczy, nie różnicuje jej gatunkowo. Lecz Bóg i bliźni są poza nami, a więc nie różnicują grzechów gatunkowo i dlatego ów podział nie jest słuszny.

*Ale z drugiej strony* św. Izydor<sup>53)</sup>, odróżniając grzechy mówi, że dzielą się one na grzechy przeciw Bogu, bliźniemu i sobie samemu.

*Odpowiedź.* Grzech to postępowanie nieuporządkowane. Trojaki zaś powinien być porządek w człowieku: 1. w stosunku do prawidła rozumu w miarę jak wszystkie nasze czynności oraz uczucia powinny być uregulowane podług zasad rozumu; 2. w stosunku do prawidła, jakim jest prawo Bożen którym człowiek powinien we wszystkim się kierować. Jeśliby człowiek był istotą samotną, ten podwójny stosunek wystarczyłby. Ponieważ jednak człowiek z natury jest istotą społeczną i towarzyską, jak tego dowodzi Filozof<sup>54)</sup>, dlatego konieczny jest jeszcze trzeci stosunek - a mianowicie do innych ludzi, z którymi trzeba wspólnie żyć.

Pierwszy z tych porządków zawiera w sobie drugi, ale wznosi się nad niego. Wszystko bowiem co zawiera się w porządku rozumu, zawiera się również w porządku Bożym, lecz w tym ostatnim są rzeczy, które wnoszą się ponad rozum człowieka, np. sprawy wiary, oraz nasze powinności względem samego tylko Boga. Kto więc w tej dziedzinie grzeszy, mówi się, że grzeszy przeciw Bogu, np. heretyk, świętokradca, bluźnierca. Podobnie drugi porządek zawiera w sobie trzeci i wznosi się ponad niego. Gdyż w stosunku do bliźniego trzeba się kierować podług zasad rozumu. W niektórych jednak sprawach zasady rozumu odnoszą się do kierownictwa nad nami samymi, a nie do bliźnich. Jeśli człowiek narusza tego rodzaju zasady, grzeszy

przeciw sobie samemu, np. łakomstwem, nieczystością, lub rozrzutnością. Natomiast gdy narusza zasady rozumu w stosunku do bliźniego, grzeszy przeciw niemu, np. kradzieżą lub mężobójstwem.

Otóż różne są sprawy n które dotyczą stosunku człowieka do Boga, bliźniego i siebie samego. Dlatego podział o którym mówimy opiera się na różnicy przedmiotów, różnicujących gatunkowo grzechy. A więc powyższe zróżnicowanie grzechów jest podziałem na różne ich gatunki. Podobnie zresztą cnoty, którym powyższe grzechy przeciwstawiają się, różnicują się gatunkowo podług tej właśnie różnicy. Jak bowiem widzieliśmy<sup>54a)</sup>, cnoty teologiczne usprawniają człowieka w stosunku do Boga, umiarkowanie i męstwo w stosunku do siebie samego, a sprawiedliwość w stosunku do bliźniego.

*Rozwiązanie trudności.* 1. W miarę jak stosunek do Boga zawiera w sobie wszystkie nasze powinności, cechą wspólną wszystkich grzechów jest to, że popełniając je grzeszymy przeciw Bogu. W miarę jednak jak powinności względem Boga wznoszą się ponad oba pozostałe rodzaje naszych obowiązków, grzech przeciw Bogu stanowi osobny rodzaj grzechu.

2. Jeśli rzeczy, z których jedna zawiera się w drugiej, różnią się między sobą, to ich zróżnicowanie nie pochodzi stąd, że jedna zawiera się w drugiej, ale stąd, że jedna wznosi się nad drugą, jak to widać np. w podziale liczb i figur. Tak trójkąt przeciwstawia się kwadratowi nie ze względu na to, że pierwszy zawiera się w drugim, lecz ze względu na to, że kwadrat przewyższa trójkąt (ilością kątów i boków). Podobnie liczba trzy w stosunku do liczby cztery.

3. Bóg i bliźni to istoty istniejące na zewnątrz grzesznika. Ale stosunek do Boga i bliźniego nie jest czymś zewnętrznym dla uczynku grzesznego, lecz stanowi właściwy jego przedmiot.

## Artykuł 5

### CZY JAKOŚĆ KARY NALEŻNEJ ZA GRZECHY RÓŻNICUJE JE GATUNKOWO ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że jakość należnej za grzechy kary różnicuje je gatunkowo, np. gdy dzielimy je na powszednie i śmiertelne, gdyż:

1. Rzeczy nieskończenie różne nie mogą należeć do tego samego gatunku, ani nawet rodzaju. Lecz grzech powszedni i śmiertelny różnią się nieskończenie, gdyż za grzech powszedni należy się kara doczesna, a za śmiertelny kara wieczna. Wielkość zaś kary odpowiada wielkości winy zgodnie ze słowami Pisma św. (Powt 25, 2): „Według miary grzechu będzie i razów miara”. A więc grzech powszedni i śmiertelny nie należą do tego samego rodzaju ani do tego samego gatunku.

2. Niektóre grzechy są śmiertelne ze swego rodzaju (czyli ze swej natury), np. mężobójstwo i cudzołóstwo, inne zaś są z natury powszednie, np. próżne słowa lub nadmierny śmiech. A więc grzech powszedni i śmiertelny różnią się gatunkowo.

3. Tak się ma uczynek cnotliwy do nagrody, jak grzech do kary. Nagroda zaś jest celem uczynku cnotliwego. A więc i kara jest celem grzechu. Lecz grzechy różnią się gatunkowo celami n a więc różnią się także należnością kary.

*Ale z drugiej strony* to, co stanowi o zróżnicowaniu gatunkowym jakiejś rzeczy n wyprzedza ją, np. różnice gatunkowe. Lecz kara jest następstwem winy jako jej owoc. A więc grzechy nie różnią się gatunkowo jakością należnej kary.

*Odpowiedź.* Dwojaka zachodzi różnica między rzeczami różniącymi się gatunkowo. jedna z nich stanowi o zróżnicowaniu gatunków, i ta zachodzi tylko między istotami różniącymi się gatunkowo, np. że jedne z nich są rozumne, inne nierozumne, jedne ożywione, inne nieożywione. Druga stanowi następstwo zróżnicowania gatunkowego, i ta chociaż jest następstwem zróżnicowania gatunkowego w niektórych rzeczach, może jednak zachodzić u jednostek tego samego gatunku, np. barwa biała i czarna jest następstwem zróżnicowania gatunkowego dla łabędzia i kruka; niemniej zachodzi także u ludzi, należących do tego samego gatunku.

Należy więc stwierdzić, że różnica pomiędzy grzechem powszednim i śmiertelnym czy jakakolwiek inna różnica ze względu na następstwa grzechu, nie może stanowić o ich zróżnicowaniu gatunkowym. Nigdy bowiem ton co jest przygodne nie stanowi o gatunku. To zaś, co jest poza zamiarem sprawcy, jest przygodne, jak tego dowodzi Fizyka<sup>55</sup>). Nie ulega zaś wątpliwości, że grzesznik nie zamierza ściągnąć na siebie kary. Dlatego kara jest czymś przygodnym dla grzechu ze strony samego grzesznika. Niemniej kara jest przyporządkowana grzechowi z zewnątrz, a mianowicie ze strony sprawiedliwego sędziego, który wymierza różne kary stosownie do różnych warunków grzechów. Dlatego zróżnicowanie grzechów ze względu na kary jakie się za nie należą, może być następstwem ich zróżnicowania, ale go nie stanowi.

Zróżnicowanie grzechu na powszedni i śmiertelny jest następstwem różnicy w nieporządku, który dopełnia istotę grzechu. Dwojaki zaś jest nieporządek: jeden polega na braku zasady, na którym ów porządek opiera się, drugi, który nie naruszając tej zasady, wprowadza nieład w odniesieniu do następnych czynników. Podobnie w ciele zwierzęcym niekiedy brak porządku w organizmie dochodzi do zniszczenia życiodajnego czynnika, i to stanowi śmierć; niekiedy zaś, nie naruszając tego czynnika, ów brak porządku polega na zaburzeniu płynów istniejących w ciele i wówczas zachodzi choroba. Zasadą zaś wszelkiego porządku moralnego jest cel ostateczny, który tym jest w dziedzinie postępowania, czym pierwsze, nie dające się udowodnić zasady myślenia w dziedzinie poznania, jak podaje Etyka<sup>56</sup>). Gdy więc na skutek grzechu nieład w duszy posunie się aż do odwrócenia się od celu ostatecznego, czyli od Boga, z którym jednoczy nas miłość, wówczas ów grzech jest śmiertelny; kiedy zaś ów nieład dotyczy innych rzeczy, a nie odwrócenia się od tegoż celu, wówczas grzech jest powszedni. Podobnie bowiem w ciele nieład, polegający na zniszczeniu czynnika życiodajnego, nie da się w sposób przyrodzony naprawić, a nieład, jaki powstaje na skutek choroby da się naprawić dzięki temu, że pozostaje czynnik życiodajny. Tak samo dzieje się w sprawach duszy. W dziedzinie bowiem poznania, jeśli ktoś błądzi odnośnie do pierwszych zasad, ten nie da się przekonać, kto zaś błądzi, ale nie odnośnie do pierwszych zasad, może wyzwolić się z błędu przez powrót do zasad. Podobnie w dziedzinie działania: kto przez grzech odwraca się od celu ostatecznego tego upadek z samej natury grzechu nie da się naprawić i dlatego taki grzech zwie się śmiertelnym i zasługuje na karę wieczną. Kto zaś na skutek grzechu popada w nieład, ale nie odwraca się od Boga, dzięki zachowaniu tej zasady

(porządku moralnego) może odzyskać utracony ład, jak to wynika z samej natury tego rodzaju grzechu. Dlatego taki grzech zowie się powszednim, gdyż nie zasługuje na karę wieczną.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzech śmiertelny i powszedni różnią się nieskończenie ze względu na odwrócenie się od (Boga w grzechu śmiertelnym), a nie ze względu na zwrócenie się do przedmiotu, od którego zależy zróżnicowanie gatunkowe grzechu. Nic więc nie przeszkadza, by grzechy śmiertelny i powszedni należały do tego samego gatunku. Np. w dziedzinie cudzołóstwa: pierwsze poruszenie pożądania jest grzechem powszednim; natomiast słowo próżne, które często jest grzechem powszednim może być także grzechem śmiertelnym.

2. To, że istnieją grzechy, które ze swego rodzaju (czyli z natury swej) są śmiertelne, a inne tylko powszednie, dowodzi, że różnica ta jest następstwem gatunkowego zróżnicowania grzechów, a nie jego przyczyną. Takie zaś zróżnicowanie może zachodzić także w obrębie tego samego gatunku, jak widzieliśmy w odpowiedzi.

3. Nagroda może być zamierzona przez tego, kto na nią zasługuje, względnie cnotliwie postępuje. Natomiast grzesznik nie zamierza ściągnąć na siebie kary. Wręcz przeciwnie, kara jest wbrew jego woli. Dlatego nie ma tu podobieństwa.

## Artykuł 6

### CZY GRZECHY UCZYNKOWE I BEZUCZYNKOWE RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOWO ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzechy uczynkowe i bezuczynkowe różnią się gatunkowo, gdyż:

1. Pismo św. przeciwstawia występki grzechom. Czytamy bowiem (Ef 2, 1): „I wy byliście umarli przez występki i grzechy wasze”, co Glossa tłumaczy, że występki oznaczają tu opuszczenie tego, co nakazane, a grzechy zrobienie tego, co zakazane, a więc występki to grzechy bezuczynkowe, a grzechy to winy uczynkowe. Różnią się więc uczynkowo, skoro stanowią przeciwieństwa, a zatem różne gatunki.

2. Do istoty grzechu należy to, że jest przeciw prawu Bożemu, gdyż to należy do jego określenia. Lecz prawo Boże zawiera w sobie przykazania nakazujące, przeciw którym występują grzechy opuszczenia (czyli bezuczynkowe), oraz przykazania zakazujące, którym sprzeciwiają się grzechy uczynkowe (polegające na zrobieniu tego co zakazane). A więc grzechy uczynkowe i bezuczynkowe różnią się gatunkowo.

3. Opuszczenie i zrobienie różnią się tak, jak twierdzenie i zaprzeczenie. Otóż twierdzenie i zaprzeczenie nie mogą należeć do tego samego gatunku, skoro zaprzeczenie nie należy w ogóle do gatunku, gdyż, jak mówi Filozof<sup>57)</sup>, niebyt nie może być ani gatunkiem, ani różnicą gatunkową. A więc opuszczenie i zrobienie nie mogą należeć do tego samego gatunku.

*Ale z drugiej strony* w tym samym gatunku grzechu spotyka się opuszczenie i zrobienie czegoś; np. skąpiec zabiera dobra cudze, a więc popełnia grzech uczynkowy, i nie daje swych dóbr tym, którym dać powinien, a na tym polega grzech bezuczynkowy. A więc grzech uczynkowy i bezuczynkowy nie różnią się gatunkowo.

*Odpowiedź.* Zachodzi dwojaka różnica między grzechami: materialna (tworzywowa) i formalna (istotnościowa) . Pierwsza zależy od przyrodniczego gatunku grzesznej czynności; natomiast druga zależy od stosunku do właściwego celu, który jest także właściwym przedmiotem. Bywają więc pewne czynności, które materialnie są różne gatunkowo, należą jednak do tego samego gatunku grzechu, gdyż odnoszą się do tego samego celu. Np. uduszenie, ukamienowanie i zarżnięcie kogoś należy do tego samego gatunku zabójstwa, chociaż czynności te są różne gatunkowo co do swej natury w dziedzinie przyrody.

Tak więc grzech uczynkowy i bezuczynkowy wzięte materialnie różnią się gatunkowo, z tym jednak zastrzeżeniem, że wyraz „gatunek” bierzemy tu w szerokim znaczeniu, obejmującym również zaprzeczenie i brak rzeczy należnej. Kiedy natomiast grzech uczynkowy i bezuczynkowy bierzemy formalnie, wówczas nie zachodzi zróżnicowanie gatunkowe między tymi grzechami, gdyż zmierzają do tego samego celu i pochodzą z tej samej pobudki. Skąpiec np. dla zebrania pieniędzy zabiera je innym i nie daje tego co dać powinien. Podobnie żarłok, by pofolgować swemu łakomstwu, je nadmiernie i nie zachowuje nakazanych postów. Podobnie z innymi grzechami. Zawsze bowiem zaprzeczenie opiera się na jakimś twierdzeniu, które jest poniekąd przyczyną zaprzeczenia. Dlatego też w przyrodzie z tego samego powodu ogień ogrzewa i nie oziębia.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Podział grzechów na opuszczenie i zrobienie nie bierze pod uwagę różnych gatunków formalnych, ale ujmuje jedynie gatunki materialne<sup>58)</sup>.

2. Potrzeba było, aby w prawie Bożym istniały różne przykazania nakazujące i zakazujące po to, by ludzie stopniowo dochodzili do cnoty, naprzód wstrzymując się od zła, a to jest zadaniem przykazań zakazujących, a następnie, by czynili to co dobre, do czego skłaniają nas przykazania nakazujące. Tak więc przykazania nakazujące i zakazujące nie należą do różnych cnót, lecz do różnych stopni cnoty, i dlatego przykazaniom tym nie należy przeciwstawiać różnych gatunkowo grzechów. Grzech również nie zawdzięcza swego zróżnicowania gatunkowego odwróceniu się ( od celu ostatecznego), bo to należy do zaprzeczenia i braku, ale zwróceniu się (do czegoś co jest złe) n przez co wchodzi w zakres jakiegoś uczynku. Tak więc różne przykazania prawa nie różnicują gatunkowo grzechów.

3. Trudność ta odnosi się do materialnego zróżnicowania gatunków. Należy jednak wiedzieć, że chociaż zaprzeczenie nie stanowi gatunku, wchodzi jednak do niego w miarę jak da się sprowadzić do twierdzenia, z którego wynika.

## **Artykuł 7**

### **CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ NA GRZECHY POPEŁNIONE MYŚLĄ, SŁOWEM I UCZYNKIEM ?**

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że niesłuszny jest podział na grzechy popełnione myślą, słowem i uczynkiem, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi<sup>59)</sup>, że są trzy stopnie grzechu, z których pierwszy polega na pewnej myśli cielesnej, drugi na samym upodobaniu w myśli, a trzeci na przyzwoleniu i postanowieniu, by ją w czyn wprowadzić. Otóż na tym właśnie polegają grzechy popełnione myślą, słowem i uczynkiem. A więc niesłusznie zestawia się te trzy stopnie jakoby stanowiły jeden rodzaj.

2. Powiada św. Grzegorz<sup>60)</sup>, że są cztery stopnie grzechu, z których pierwszy to wina ukrywająca się w sercu, drugi to jej wyraz zewnętrzny, trzeci to jej wzmocnienie na skutek przyzwyczajenia, czwarty to jej posunięcie aż do zuchwalstwa w stosunku do miłosierdzia Bożego lub do rozpacz. Nie ma więc tu rozróżnienia na grzechy popełnione uczynkiem od grzechów popełnionych słowem, natomiast są dodane dwa inne stopnie grzechów. A więc pierwszy podział jest niesłuszny.

3. Niemożliwy jest grzech w mowie lub w uczynku, jeśli wpieryw nie został popełniony myślą. A więc powyższe grzechy nie różnią się gatunkowo.

*Ale z drugiej strony* św. Hieronim uczy<sup>61)</sup>, że są trzy rodzaje przestępstw, którym podlega ród ludzki, a mianowicie popełnianych myślą, mową lub uczynkiem.

*Odpowiedź.* W dwojaki sposób może zachodzić różnica gatunkowa między rzeczami: po pierwsze, gdy rzeczy te stanowią pełny gatunek, np. koń i wół w ten właśnie sposób różnią się gatunkowo; po drugie, gdy zachodzą różne stopnie w powstawaniu i przebiegu jakiegoś działania, będące podstawą jego zróżnicowania gatunkowego, np. wybudowanie domu to jego pełne urzeczywistnienie, założenie natomiast podwalin i postawienie ścian nie stanowi zupełnego gatunku, jak zaznacza Filozof<sup>62)</sup>. To samo odnosi się do rodzenia się zwierząt.

Tak więc podział grzechów na popełnione myślą, słowem i uczynkiem, to nie jest podział na różne zupełne gatunki grzechów, gdyż pełnia grzechu dokonuje się w uczynku, dlatego grzech popełniony uczynkiem stanowi zupełny gatunek. Zapoczątkowanie jednak grzechu to jakby postawienie jego fundamentu, dokonuje się w sercu (w znaczeniu umysłu). Drugi stopień dokonuje się w mowie, w miarę jak człowiek z łatwością na zewnątrz przejawia swe żywione uczucia; trzeci wreszcie stopień to wykonanie działań. Tak więc te trzy grzechy różnią się stopniami, ale przynależą do jednego pełnego gatunku grzechu, skoro pochodzą z tej samej pobudki. Np. człowiek, który się gniewa, dlatego że pragnie pomsty naprzód oburza się w swym sercu, następnie przechodzi do obelżywych słów, a wreszcie zabiera się do niesprawiedliwych czynów. To samo dzieje się w nieczystości i w każdym innym grzechu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Skrytość jest cechą każdego grzechu popełnionego tylko myślą i z tego względu takie grzechy stanowią pierwszy stopień. Ale i w tym pierwszym stopniu należy odróżnić trzy rzeczy: myśl, zadowolenie i przyzwolenie.

2. Grzechy popełnione słowem i uczynkiem mają tę wspólną cechę, że przejawiają się na zewnątrz i dlatego św. Grzegorz sprowadza je do jednego grzechu. Natomiast św. Hieronim odróżnia je, gdyż w grzechu popełnionym mową zachodzi tylko uzewnętrznienie, które jest głównie zamierzone. Natomiast w grzechu uczynkowym chodzi przede wszystkim o dokonanie powziętego zamiaru, ujawnienie go zaś jest tylko następstwem tego dokonania. Wreszcie przyzwyczajenie i rozpacz to

tylko stopnie, będące następstwem dopełnionego gatunku grzechu, podobnie jak okres dojrzewania i młodość są dopełnieniem pełnych urodzin człowieka.

3. Grzechy popełnione myślą i słowem nie różnią się od grzechu popełnionego uczynkiem, gdy razem się łączą z wykonaniem tego uczynku; różnią się natomiast, gdy każdy z nich występuje oddzielnie, podobnie jak część ruchu nie różni się od całego ruchu, kiedy ruch ten jest ciągły, natomiast różni się od całego ruchu, gdy zostanie wstrzymany w środku.

## Artykuł 8

### CZY NADMIAR I NIEDOMIAR RÓŻNICUJĄ GATUNKOWO GRZECHY ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nadmiar i niedomiar nie różnicują gatunkowo grzechów gdyż:

1. Nadmiar i niedomiar to różnice w wielkości. Lecz wielkość nie różnicuje gatunkowo. A więc ani nadmiar, ani niedomiar.

2. Podobnie jak w dziedzinie postępowania grzech polega na odstępstwie od prawości rozumu, tak błąd w dziedzinie poznania - na odstępstwie od prawdziwości. Lecz to że ktoś mówi mniej lub więcej niż jest w rzeczywistości, nie różnicuje gatunkowo błędu. A więc także większe lub mniejsze odstępstwo od prawości rozumu nie różnicuje gatunkowo grzechów.

3. Nie ma dwóch gatunków w jednym gatunku, jak mówi Porfiriusz<sup>63</sup>. Lecz nadmiar i niedomiar zachodzą w jednym grzechu, np. brak ofiarności, który jest grzechem przez niedomiar nie wyklucza rozrzutności, która jest grzechem przez nadmiar. A więc nadmiar i niedomiar nie różnicują gatunkowo grzechów.

*Ale z drugiej strony* rzeczy przeciwne różnią się gatunkowo, gdyż jak mówi Filozof<sup>64</sup> przeciwieństwo jest różnicą ze względu na formę (istotność). Lecz wady różniące się ze względu na nadmiar lub niedomiar są sobie przeciwne, np. brak ofiarności i rozrzutność, a więc różnią się gatunkowo.

*Odpowiedź.* W grzechu odróżniamy samo postępowanie od nieładu, jaki w nim zachodzi na skutek odstępstwa od porządku rozumu i prawa Bożego. Gatunek jednak grzechu zależy nie od odstępstwa, które nie jest zamierzone, ale raczej od stosunku czynności do zamierzonego przedmiotu. Dlatego kiedykolwiek zachodzi różna pobudka, skłaniająca do grzesznego zamiaru, zachodzi również różny gatunek grzechu. Otóż jest rzeczą jasną, że nie zachodzi ta sama pobudka w grzechu przez nadmiar i w grzechu przez niedomiar. Wręcz przeciwnie, są to sprzeczne bodźce. Np. bodźcem grzechu nieumiarkowania jest umiłowanie przyjemności cielesnych, w grzechu zaś niewrażliwości tym bodźcem jest wstręt do tych przyjemności. Tego więc rodzaju grzechy nie tylko różnią się gatunkowo, ale nadto są sobie nawzajem przeciwne.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Wielkość nie jest wprawdzie przyczyną zróżnicowania gatunkowego, niemniej bywa jego następstwem w miarę jak zróżnicowanie to wynika z różnicy form (istotności), np. gdy mówimy, że ogień jest



lżejszy od powietrza. Dlatego Filozof mówi<sup>65</sup>, że niezupełnie słuszne jest zdanie tych, którzy z możliwości istnienia różnych stopni przyjaźni wysnuwają wniosek o niemożliwości różnych jej gatunków. W miarę więc jak nadmiar i niedomiar jest następstwem różnych pobudek grzechów, różnicuje się je gatunkowo.

2. Zamiarem grzesznika nie jest odstępstwo od rozumu, i dlatego grzech nadmiaru i niedomiaru na skutek odstępstwa od prawości rozumu nie staje się grzechem tego samego gatunku. Zdarza się natomiast, że kto mówi nieprawdę, zamierza ukryć prawdę, i wówczas ze względu na osiągnięcie tego celu nie jest istotne czy mówi za wiele, czy za mało. Jeśli jednak odstępstwo od prawdy nie jest zamierzone, wówczas różne przyczyny mogą skłonić danego człowieka, by powiedział mniej lub więcej, i zależnie od tego różna będzie fałszywość jego wypowiedzi, np. samochwalca, który przesadza mówiąc nieprawdę i szukając w tym własnej chwały, oraz oszust, który mówi mniej niż trzeba celem wykręcenia się z obowiązku należytą zapłaty. Dlatego zdarza się, że błędne poglądy nieraz są sobie przeciwne.

3. Człowiek bywa rozrzutnym i sknerą z różnych względów: ze względu na to, że bierze to, co się mu nie należy, jest sknerą; ze względu zaś na to, że rozdaje to, czego nie powinien rozdawać, jest rozrzutny. Nic zaś nie przeszkadza, by cechy przeciwne sobie istniały w tym samym podmiocie, jeśli odnoszą się do różnych rzeczy.

## Artykuł 9

### CZY RÓŻNE OKOLICZNOŚCI RÓŻNICUJĄ GATUNKOWO GRZECHY ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że różne okoliczności nie różnicują gatunkowo wad i grzechów gdyż:

1. Jak mówi Dionizy<sup>66</sup>, zło pochodzi z jakiegokolwiek braku. Poszczególne zaś braki to niedomagania poszczególnych okoliczności. A więc tym właśnie okolicznościom, niezgodnym z porządkiem rozumu, grzechy zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe.

2. Grzechy to czynności ludzkie, a te swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają niekiedy okolicznościom, jak to wyżej zostało wykazane<sup>67</sup>. A więc grzechy różnią się gatunkowo okolicznościami, które są wadliwe.

3. Różne gatunki łakomstwa są wymienione w następujących słowach: za często, za wybornie, za wiele, żarłocznie i wykwintnie. A te wszystkie wyrazy oznaczają okoliczności. A więc okoliczności różnicują gatunkowo grzechy.

*Ale z drugiej strony* Filozof mówi<sup>68</sup>, że poszczególne wady grzeszą, działając więcej niż trzeba, i kiedy nie trzeba itd. podług wszystkich innych okoliczności.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, gdzie zachodzi inny motyw grzechu, tam też jest inny jego gatunek, gdyż motywem grzechu jest cel i przedmiot. Zdarza się zaś, że różne okoliczności niedomagają z powodu tego samego motywu (pobudki). Np. skąpiec dla tej samej pobudki zabiera to, czego nie należy brać, tam gdzie nie należy, więcej niż należy itd. Czyni tak bowiem na skutek nieuporządkowanego pożądania gromadzenia pieniędzy. Tego rodzaju wadliwość

okoliczności nie różnicuje gatunkowo grzechów, ale należy do jednego i tego samego gatunku grzechu. Niekiedy zaś bywa, że wadliwość okoliczności pochodzi z różnych pobudek. Np. to, że ktoś przedwcześnie jeść może pochodzić stąd, że nie może znieść opóźnienia w przyjmowaniu pokarmów z powodu braku pewnych soków w żołądku; to, że pożyje zbyt wiele pokarmu, może pochodzić ze zdolności układu trawiennego do bardzo silnej przemiany materii; to zaś, że ktoś pożyje wykwintnych pokarmów może pochodzić z pożądanego przyjemności jakich doznaje w ich przyjmowaniu. Tego rodzaju wadliwe okoliczności wytwarzają różne gatunki grzechów.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Zło jako zło to brak rzeczy należnej i dlatego różnicuje się gatunkowo podług tych rzeczy, których brakuje danej istocie. Ale grzech swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięcza nie brakowi czy odwróceniu się (od celu ostatecznego), lecz zwróceniu się do (nieodpowiedniego) przedmiotu, jak to wykazaliśmy w pierwszym artykule.

2. Okoliczność nie zmienia gatunku czynności, chyba z racji odrębnego motywu.

3. Jak widzieliśmy, różne gatunki łakomstwa pochodzą z różnicy motywów (pobudek).

## ZAGADNIENIE 73

### O WZAJEMNYM STOSUNKU GRZECHÓW

Zagadnienie to obejmuje dziesięć pytań.

1. Czy wszystkie grzechy i wady są z sobą związane?
2. Czy wszystkie są sobie równe?
3. Czy ciężkość grzechów zależy od przedmiotu ?
4. Czy zależy także od godności cnót, którym się przeciwstawiają?
5. Czy grzechy cielesne są cięższe niż duchowe?
6. Czy ciężkość grzechów zależy od ich przyczyn?
7. Czy zależy od ich okoliczności?
8. Czy zależy od wielkości szkody?
9. Czy zależy od warunków osoby, przeciw którym występują?
10. Czy wielkość osoby grzeszącej obciąża grzech?

### Artykuł 1

#### CZY WSZYSTKIE GRZECHY SĄ Z SOBĄ ZWIĄZANE ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że wszystkie grzechy są z sobą związane, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Jak 2, 10): „Każdy bowiem, kto zachowuje cały Zakon, ale w jednym upada, stał się winien wszystkiego”. Otóż być winnym wszystkich przykazań prawa znaczy mieć wszystkie grzechy, gdyż jak mówi Ambroży<sup>69</sup>), „grzech

to przekroczenie prawa Bożego i nieposłuszeństwo przykazaniom nieba”. A więc ktokolwiek grzeszy jednym grzechem, podlega wszystkim grzechom.

2. Każdy grzech wyklucza przeciwstawną sobie cnotę. Lecz kto nie ma jednej cnoty, nie ma żadnej, jak widzieliśmy uprzednio<sup>70</sup>). A więc kto zgrzeszy jednym grzechem, pozbawia się wszystkich cnót. Kto zaś nie ma cnót, ten ma przeciwstawne wady. A więc kto ma jeden grzech, ma wszystkie grzechy.

3. Cnoty zespolone jedną zasadą, są z sobą związane. A więc podobnie jak wszystkie cnoty są z sobą zespolone w jednej zasadzie, tak samo i grzechy, gdyż zgodnie z nauką św. Augustyna<sup>71</sup>), „Jak miłość Boga, stanowiąc o królestwie Bożym, jest zasadą i korzeniem wszystkich cnót, tak miłość siebie stanowiąc o państwie Babilonu, jest korzeniem wszystkich grzechów”. A więc wady i grzechy są z sobą tak związane, że kto ma jeden z nich, ma wszystkie.

*Ale z drugiej strony* niektóre wady są sobie przeciwne, jak zaznacza Filozof<sup>72</sup>). Otóż rzeczy przeciwne sobie nie mogą być równocześnie w tym samym podmiocie. A więc grzechy i wady nie mogą być z sobą związane.

*Odpowiedź.* Inny jest zamiar człowieka cnotliwego, postępującego zgodnie z rozumem, a inny jest zamiar grzesznika, odstępującego od rozumu. Pierwszy bowiem zamierza postępować zgodnie z prawidłami rozumu, i ten zamiar jest wspólny wszystkim cnotom. Dlatego wszystkie cnoty są z sobą związane zasadą należytego postępowania, czyli roztropnością, jak to już widzieliśmy<sup>73</sup>). Natomiast grzesznikowi nie chodzi o to, by postępować wbrew rozumowi, lecz raczej zamiar jego odnosi się do jakiegoś pożądanego dobra, które nadaje zróżnicowanie gatunkowe temu postępowaniu. Tego rodzaju dobra, do których odnosi się zamiar grzesznika, są różne i niezwiązane z sobą, owszem często przeciwne sobie. Skoro więc wady i grzechy różnicują się gatunkowo podług przedmiotów, do których się zwracają, jest jasne, że nie mają między sobą żadnego związku. Grzech bowiem to nie jest przejście od wielości do jedności, jak to ma miejsce w cnotach, które są z sobą związane, lecz raczej polega na przejściu od jedności do wielości.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Św. Jakub mówi tu o grzechu nie ze względu na zwrócenie się do przedmiotów, które te różnicują, ale ze względu na odwrócenie się od przykazania na skutek każdego grzechu. Otóż wszystkie przykazania pochodzą od jednego i jedyne Twórcy, jak tenże Apostoł w tym miejscu zaznacza. Dlatego w każdym grzechu jest pogarda dla tego samego Boga. W tym znaczeniu Apostoł mówi, że kto w jednym obraża Boga, winien jest wszystkiego, gdyż bo grzesząc jednym grzechem, staje się winnym kary, gardzi Bogiem, a wzgarda ta jest źródłem należności kary za wszystkie grzechy.

2. Jak widzieliśmy po wyżej, nie każdy grzech usuwa przeciwstawną sobie cnotę, gdyż grzech powszedni nie usuwa cnoty, a grzech śmiertelny usuwa cnoty wlane, odwraca bowiem od Boga. Jeden natomiast grzech, nawet śmiertelny, nie niszczy nabytej sprawności cnotliwej. Gdy natomiast uczynki grzeszne rozmnożą się do tego stopnia, że wytworzą przeciwny cnotcie nałóg, wówczas usuwają cnotę nabytą. Gdy zaś zabraknie jakiejkolwiek cnoty, zabraknie także roztropności, postępując bowiem przeciw którejkolwiek cnotcie działa się wbrew roztropności. Bez roztropności zaś nie ma żadnej cnoty moralnej, jak to już widzieliśmy<sup>74</sup>). Tym samym wówczas we

wszystkich cnotach moralnych znika ten co jest czynnikiem doskonalącym oraz istoczącym w każdej cnocie, gdyż czynnik ten pochodzi od udziału w roztropności. Pozostaje jednak pewna skłonność do uczynków cnotliwych, nie będąca jednak cnotą. Z tego jednak nie wynika, że przez to człowiek wpada we wszystkie grzechy czy wady, gdyż najpierw jednej cnocie przeciwstawia się wiele wad, z których jedna bez udziału jakiegokolwiek innej może tę cnotę zniszczyć, a po wtóre, grzech przeciwstawia się wprost skłonności cnoty do uczynku, jak to widzieliśmy<sup>75)</sup>. Skoro więc pozostają skłonności cnotliwe, nie można mówić, że człowiek ma przeciwstawne im wady i grzechy.

3. Miłość Boża skupia, zwracając uczucia człowieka od wielu rzeczy ku jedności; dlatego cnoty mające swe źródło w miłości Boga są z sobą związane. Natomiast miłość siebie samego rozprasza uczucia człowieka ku różnym rzeczom w miarę jak człowiek samolubny pożąda dla siebie dóbr doczesnych, które są różne i zmienne. Dlatego wady i grzechy mające swe źródło w samolubstwie, nie mają między sobą związku.

## Artykuł 2

### CZY WSZYSTKIE GRZECHY SĄ SOBIE RÓWNE ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że wszystkie grzechy są sobie równe, gdyż:

1. Grzeszyć to czynić to czego nie wolno czynić. Lecz robienie tego, co nie wolno, jest jednakowo u wszystkich naganne. A więc także i grzech. A zatem jeden grzech nie jest cięższy od drugiego.

2. Każdy grzech polega na przekroczeniu prawidła rozumu, będącego tym dla uczynków ludzkich, czym linia w układzie ciał fizycznych. Kto więc grzeszy, przekracza niejako linię (między tym, co wolno, a tym, czego nie wolno). Lecz przekroczenie linii jest równe i jednakowe bez względu na to czy ktoś bliżej lub dalej od niej stoi, gdyż brak rzeczy należnej nie może być większy lub mniejszy. A więc wszystkie grzechy są równe.

3. Grzech przeciwstawia się cnotom. Lecz wszystkie cnoty są równe, jak zaznacza Cyncero<sup>76)</sup>. A więc wszystkie grzechy są równe.

*Ale z drugiej strony* P. Jezus powiedział do Piłata (Jan 19, 11): „Ten, który mię wydał tobie, większy grzech ma”. Wiadomo zaś, że Piłat jakiś grzech popełnił. A więc jeden grzech jest większy od drugiego.

*Odpowiedź.* Zdaniem stoików, za którymi poszedł także Cyncero<sup>77)</sup>, wszystkie grzechy są sobie równe. Stąd też pochodzi błąd niektórych heretyków, którzy wychodząc z założenia, iż wszystkie grzechy są równe, twierdzili, że równe są także wszystkie kary w piekle. Jak można sądzić ze słów Cyncerona, pogląd stoików wywodzi się z ujmowania grzechów wyłącznie pod kątem braku, a więc ze względu na odstępstwo od rozumu. Przyjmując zaś, że brak nie może być większy lub mniejszy, uznali że wszystkie grzechy są równe.

Przy dokładniejszym jednak rozważaniu okazuje się, że jest dwojakiego rodzaju brak: zasadniczy i czysty, polegający na stanie zniszczenia. W ten sposób śmierć jest brakiem życia, a ciemności brakiem światła. Tego rodzaju braki nie mogą być większe

lub mniejsze, gdyż niczego nie zostawiają z przeciwnych im stanów. Kto np. umarł, nie jest mniej martwym w pierwszym dniu po śmierci, niżeli w trzecim dniu czy czwartym, lub po roku, gdy trup ulegnie już rozkładowi. Podobnie mieszkanie nie jest bardziej ciemne, gdy światło jest zakryte wieloma zasłonami, niż gdyby było zakryte tylko jedną zasłoną, całkowicie nieprzepuszczającą światła. Jest jednak i drugi rodzaj braku, który nie jest bezwzględny, gdyż pozostawia coś z przeciwstawnego sobie stanu. Tego rodzaju brak polega raczej na niszczeniu się niż na zniszczeniu, np. choroba, która, pozbawiając organizm równowagi zawartych w nim płynów, nie niszczy go jednak całkowicie, ale zachowuje go przy życiu. Podobnie rzecz się ma z brzydotą oraz tym podobnymi brakami, które mogą być większe lub mniejsze ze względu na pozostałości przeciwnych im stanów. Wielkie bowiem znaczenie ma dla choroby czy brzydoty wielkość odstępstwa od równowagi płynów czy członków ciała. Podobnie rzecz się ma z wadami i grzechami, gdyż i w nich brak należytej równowagi rozumu nie wyklucza jednak całkowicie porządku rozumu. W przeciwnym bowiem wypadku, zło, jeśliby było całkowite, niszczy samo siebie, jak mówi Arystoteles<sup>78)</sup>, a to z tego powodu, że jeśliby nic nie pozostało z porządku rozumu, nie pozostałoby nic z istoty uczynku czy uczucia. Dlatego wielkość odstępstwa od prawości rozumu ma wielkie znaczenie dla ciężkości grzechu. Stąd nie wszystkie grzechy są równe.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Nie wolno popełniać grzechów z powodu nieporządku, który się w nich zawiera. Im większy ten nieporządek, tym bardziej są niedozwolone, i tym są cięższe.

2. Dowód ten ujmuje grzech jako brak bezwzględny.

3. Cnoty w jednym i tym samym podmiocie są równe współmiernie. Niemniej jedna cnota może przewyższać drugą godnością ze względu na gatunek. Bywa także, że jeden człowiek jest cnotliwszy od drugiego w dziedzinie cnoty tego samego gatunku, jak to wyżej widzieliśmy<sup>79)</sup>. Zresztą gdyby nawet cnoty były równe, nie wynikałoby, że grzechy byłyby równe, gdyż cnoty są z sobą związane, ale nie wady czy grzechy.

### Artykuł 3

#### CZY CIĘŻKOŚĆ GRZECHÓW ZALEŻY OD PRZEDMIOTU ?

*Postawienie problemu.* wydaje się, że ciężkość grzechów nie zależy od przedmiotu, gdyż:

1. Ciężkość grzechu zależy od sposobu (jego wykonania) oraz od jego jakości. Przedmiot zaś jest tworzywem grzechu. A więc ciężkość grzechów nie zależy od różnicy przedmiotów.

2. Wielkość grzechu to natężenie jego złości, a ta zależy nie od zwrócenia się do właściwego przedmiotu, którym jest jakieś dobro pożądane, ale raczej od odwrócenia się. A więc ciężkość grzechów nie zależy od różnicy przedmiotów.

3. Grzechy o różnych przedmiotach należą do różnych rodzajów. Nie można zaś porównać z sobą rzeczy należących do różnych rodzajów, jak stwierdza Filozof<sup>80)</sup>. A więc jeden grzech nie jest cięższy od drugiego ze względu na różnicę przedmiotów.

*Ale z drugiej strony*, jak widzieliśmy, grzechy zawdzięczają przedmiotom swe zróżnicowanie gatunkowe. Otóż przedmioty jednych grzechów bywają ważniejsze gatunkowo od innych, jak to widać, kiedy np. porównujemy morderstwo z kradzieżą. A więc ciężkość grzechów różnicuje się zależnie od przedmiotów.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, jedne grzechy są cięższe od drugich w sposób podobny jak jedne choroby są cięższe od innych chorób. Jak bowiem wartość zdrowia polega na pewnej równowadze płynów w organizmie zgodnie z naturą danego zwierzęcia, tak wartość cnoty polega na pewnej równowadze postępowania ludzkiego zgodnie z prawidłem rozumu. Otóż jest jasne, że choroba jest tym cięższa, im bardziej pozbawia organizm równowagi w stosunku do najważniejszego czynnika, od którego zależy zdrowie. Np. w ciele ludzkim niebezpieczniejsze są choroby pochodzące z niedomagania serca, które jest podstawą życia, lub narządu w pobliżu serca. Podobnie grzech jest tym cięższy, im ważniejsza dla rozumnego ładu jest zasada, którą grzech gwałci. Otóż rozum kieruje całym postępowaniem podług celu. Dlatego grzech jest tym cięższy, im wyższy cel, któremu grzech się przeciwstawia w dziedzinie uczynków ludzkich.

Przedmiotami zaś czynności są ich cele, jak to widzieliśmy poprzednio. Dlatego różnica wielkości grzechów zależy od zróżnicowania przedmiotów. Np. wiadomo, że rzeczy zewnętrzne są podporządkowane człowiekowi jako swemu celowi. Dlatego grzech przeciw samemu jestestwu człowieka, np. zabójstwo, jest cięższy niż grzech odnoszący się do rzeczy zewnętrznych, np. kradzież. A jeszcze cięższy jest grzech popełniony bezpośrednio przeciw Bogu, jak brak wiary, bluźnierstwo itp. W zakresie zaś tego samego rodzaju grzechów ten jest cięższy od drugiego, który dotyczy tego, co w danej dziedzinie jest ważniejsze. Ponieważ zaś grzechy swe zróżnicowanie zawdzięczają przedmiotom, ta różnica wielkości grzechu, która zależy od przedmiotu, jest pierwsza i zasadnicza, gdyż jest następstwem zróżnicowania gatunkowego.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Chociaż przedmiot jest tworzywem uczynku, niemniej jest celem, do którego zmierza zamiar jego sprawcy. Istotność zaś (forma) uczynku moralnego zależy od celu.

2. Odwrócenie się od dobra niezmiennego, na którym polega istota grzechu, jest następstwem niewłaściwego zwrócenia się do jakiegoś dobra zmiennego. Dlatego różnica wielkości zła w grzechach zależy od różnicy tych rzeczy, do których dany grzech się zwraca.

3. Istnieje pewien wzajemny stosunek pomiędzy przedmiotami uczynków ludzkich, gdyż ich wspólną rodzajową cechą jest to, że mają być podporządkowane celowi ostatecznemu. Nie ma więc przeszkody, by porównywać grzechy między sobą.

## Artykuł 4

### CZY CIĘŻKOŚĆ GRZECHÓW ZALEŻY OD GODNOŚCI CNÓT, KTÓRYM SIĘ PRZECIWSZTAWIĄJĄ ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że ciężkość grzechów nie zależy od godności przeciwstawnych im cnót, tak by większej cnoty sprzeciwiał się cięższy grzech, gdyż:

1. Księga Przypowieści (15, 5) powiada: „W obfitej sprawiedliwości jest moc najwyższa”. Otóż według słów Pana Jezusa (Mt 5, 20), obfita sprawiedliwość powstrzymuje gniew, będący mniejszym grzechem niż zabójstwo, przed którym wstrzymuje mniejsza sprawiedliwość. A więc największej cnoty sprzeciwia się najmniejszy grzech.

2. Zdaniem Filozofa<sup>81)</sup> przedmiotem cnoty to trud i dobro. Z tego wynika, że większa cnota ma za przedmiot trudniejsze dobro. Lecz mniejszy jest grzech, gdy człowiek upada w rzeczy trudniejszej, niż gdyby upadł w rzeczy łatwiejszej. A więc większej cnoty sprzeciwia się mniejszy grzech.

3. Miłość jest większą cnotą niż wiara i nadzieja, jak uczy Apostoł (1 Kor 13, 13). Nienawiść zaś, która się przeciwstawia miłości, jest mniejszym grzechem niż brak wiary lub rozpacz, które przeciwstawiają się wierze i nadziei. A więc większej cnoty sprzeciwia się mniejszy grzech.

*Ale z drugiej strony* według Filozofa<sup>82)</sup> to, co najgorsze sprzeciwia się temu, co najlepsze. W dziedzinie zaś moralnej cnota jest czymś najlepszym, grzech zaś czymś najgorszym. A więc największej cnoty sprzeciwia się największy grzech.

*Odpowiedź.* Grzech może przeciwstawiać się cnoty w dwojaki sposób. po pierwsze, zasadniczo i wprost, gdy chodzi o ten sam przedmiot. Przeciwiństwa bowiem odnoszą się do tego samego przedmiotu. W ten sposób większej cnoty sprzeciwia się większy grzech. Podobnie bowiem jak większa ciężkość grzechu tak też i większa godność cnoty, pochodzi od przedmiotu, gdyż tak cnota, jak i grzech zawdzięczają swe różnicowanie gatunkowe przedmiotowi jak to widzieliśmy uprzednio. Dlatego największej cnoty wprost przeciwstawia się największy grzech, jako dwie skrajności w tym samym rodzaju. Po drugie, inne jest przeciwieństwo cnoty i grzechu ze względu na zakres cnoty powstrzymującej od grzechu. Im większa bowiem cnota, tym bardziej oddala człowieka od przeciwnego sobie grzechu, tak że wstrzymuje go nie tylko od samego grzechu, ale także od podniet do niego. Tak więc jasną jest rzeczą, że im większa cnota, tym bardziej powstrzymuje nawet od mniejszych grzechów. Podobnie im większe zdrowie, tym bardziej wyklucza nawet mniejsze dolegliwości. W ten sposób, ze względu na skutek, mniejszy grzech przeciwstawia się większej cnoty w tym znaczeniu, że im większa cnota, tym mniejsze nawet wyklucza grzechy.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Dowód ten odnosi się do przeciwieństwa w powstrzymywaniu od grzechu. Tak bowiem obfita sprawiedliwość powstrzymuje nawet od mniejszych grzechów.

2. Większej cnocie, odnoszącej się do trudniejszego dobra, wprost przeciwstawia się grzech, mający za przedmiot większe zło. W obu tych wypadkach zachodzi pewna wielkość na skutek tego, że wola nie daje się przewyciężyć trudnościami w usilnym dążeniu do dobra lub zła.

3. Chodzi tu nie o jakąkolwiek miłość, ale o miłość Boga, której wprost nie przeciwstawia się jakakolwiek nienawiść, ale nienawiść Boga, która jest najcięższym grzechem.

## Artykuł 5

### CZY W GRZECHACH CIELESNYCH JEST MNIEJSZA WINA NIŻ W GRZECHACH DUCHOWYCH ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzechy cielesne nie są lżejsze niż grzechy duchowe, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Przyp 6, 30-32): „Nie wielka jest wina, kiedy kto ukradnie. ale kto cudzołożnikiem jest, przez głupotę serca straci duszę swoją”. Lecz kradzież przynależy do chciwości, która jest grzechem duchowym; cudzołóstwo zaś do nieczystości, która jest grzechem cielesnym. A więc większa wina zachodzi w grzechach cielesnych.

2. Powiada św. Augustyn<sup>83)</sup>, że diabeł najwięcej cieszy się z grzechu nieczystości i bałwochwalstwa. Ale chyba więcej raduje go większa wina. A więc skoro nieczystość jest grzechem cielesnym, wydaje się, że w tym ostatnim zachodzi największa wina.

3. Filozof dowodzi<sup>84)</sup>, że człowiek niepowściągliwy w żądzy jest szkaradniejszy niż ten, kto jest niepowściągliwy w gniewie. Gniew zaś jest, według św. Grzegorza<sup>85)</sup>, grzechem duchowym, natomiast żądza jest grzechem cielesnym. A więc grzech cielesny jest cięższy niż grzech duchowy.

*Ale z drugiej strony* św. Grzegorz powiada<sup>86)</sup>, że grzechy cielesne mają mniejszą winę, ale więcej zniesławiają.

*Odpowiedź.* W grzechach duchowych zachodzi większa wina niż w grzechach cielesnych, nie w tym znaczeniu jakoby każdy grzech duchowy był cięższy od każdego grzechu cielesnego, ale dlatego, że biorąc pod uwagę samą tylko różnicę duchowości i cielesności, grzechy duchowe są cięższe, jeśli wszystkie inne warunki są jednakowe, a to dla trzech powodów. Po pierwsze, ze względu na podmiot. Grzechy duchowe bowiem zachodzą w duszy zdolnej do zwracania się ku Bogu i odwracania się od Niego. Grzechy cielesne zaś dokonują się w zadowoleniu pożądania cielesnego, któremu przysługuje zdolność zwracania się do cielesnego dobra. Dlatego grzech cielesny z natury swej to większe zwrócenie się i tym samym większe przywiązanie się (do przyjemności cielesnych). Natomiast grzechy duchowe stanowią większe odwrócenie się (od Boga), a to stanowi istotę winy. Dlatego grzech duchowy z natury swej pociąga większą winę. Po drugie ze względu na ton przeciw czemu grzech się zwraca. Grzech cielesny, jako taki, zwraca się przeciw własnemu ciału, które należy mniej miłować, zgodnie z porządkiem w miłości, aniżeli Boga i bliźniego, przeciw którym zwracają się grzechy duchowe. Dlatego te ostatnie, właśnie jako duchowe,



pociągają za sobą większą winę. Po trzecie ze względu na pobudkę. Grzech bowiem jest tym mniejszy, im gwałtowniejsze jest uderzenie podniety. Podnieta zaś do grzechów cielesnych jest gwałtowniejsza, bo jest to pożądliwość ciała, która jest nam wrodzona. Dlatego grzechy duchowe, właśnie jako duchowe, pociągają za sobą większą winę.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Cudzołóstwo należy nie tylko do nieczystości, ale także do grzechu niesprawiedliwości, i z tego powodu można je sprowadzić do chciwości, co czyni Glossa<sup>87)</sup> do tych słów Apostoła (Ef 5, 5): „żaden rozpustnik albo nieczysty lub chciwiec” itd. Cudzołóstwo więc jest o tyle cięższym grzechem niż kradzież, o ile każdemu człowiekowi droższa jest żona, niż rzecz posiadana.

2. Dlatego diabłu przypisuje się największą radość z powodu grzechu nieczystości, że grzech ten łączy się z większym przywiązaniem i trudno człowiekowi oderwać się od niego. Jak mówi bowiem Filozof<sup>88)</sup>, nienasycone jest pożądanie przyjemności.

3. Według Filozofa niepowściągliwość żądz jest szkaradniejsza niż niepowściągliwość gniewu w tym znaczeniu, że w pierwszej mniejszy jest udział rozumu. Dlatego też powiada, że grzechy nieczyste są najwstrętniejsze, gdyż odnoszą się do przyjemności, wspólnych człowiekowi i zwierzętom; przez nie więc człowiek poniekąd staje się zwierzęciem. Dlatego też według św. Grzegorza grzechy te bardziej zniesławiają.

## Artykuł 6

### CZY CIĘŻKOŚĆ GRZECHÓW ZALEŻY OD ICH PRZYCZYN ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że ciężkość grzechów nie zależy od ich przyczyn, gdyż:

1. Im większa przyczyna grzechu, tym gwałtowniej podnieca do grzechu i dlatego tym trudniej jej się oprzeć. Lecz im trudniej oprzeć się, tym mniejszy grzech, gdyż ten jest następstwem słabości grzesznika, a tym samym staje się lżejszy. A więc ciężkość grzechów nie zależy od ich przyczyn.

2. Pożądliwość jest ogólną przyczyną grzechów. Dlatego Glossa do słów (Rzym 7, 7): „Bo bym nie znał pożądliwości” dodaje że dobre jest prawo, które powstrzymując żądę, powstrzymuje zło<sup>89)</sup>. Im większa zaś jest żądza, która zwycięża człowieka, tym mniejszy jest grzech. A więc wielkość przyczyny zmniejsza ciężkość grzechu.

3. Jak prawość rozumu jest przyczyną uczynku cnotliwego, tak niedomaganie rozumu jest przyczyną grzechu. Lecz im większe niedomaganie rozumu, tym mniejszy jest grzech, do tego stopnia, że kto pozbawiony jest używania rozumu, temu w ogóle nie poczytuje się grzechu. Kto zaś grzeszy z braku wiedzy, grzeszy lżej. A więc ciężkość grzechu nie zwiększa się wraz z wielkością przyczyn.

*Ale z drugiej strony,* mnożąc przyczyny mnożą się i skutki. Gdy więc większa przyczyna grzechu, tym cięższy grzech.

*Odpowiedź.* W każdym rodzaju, a więc także w rodzaju grzechu, można odróżnić dwojaką przyczynę: po pierwsze, właściwą i istotną, jaką w wypadku grzechu jest sama wola grzeszenia, która tym jest dla grzechu, czym drzewo dla owoców, jak mówi Glossa do słów (Mt 7, 18): „Nie może drzewo dobre złych owoców rodzić”. Im większa jest tego rodzaju przyczyna, tym większy jest grzech, gdyż im większa wola grzeszenia, tym cięższy jest grzech. Po drugie mogą być także przyczyny zewnętrzne i dalsze, które skłaniają wolę do grzeszenia, i to dwojakie. Niektóre bowiem skłaniają wolę do grzeszenia zgodnie z jej naturą, np. cel, który jest właściwym przedmiotem woli. Tego rodzaju przyczyna zwiększa grzech. Ciężej bowiem grzeszy ten, czyją wolę skłania do grzechu zamiar osiągnięcia gorszego celu. Mogą jednak być inne przyczyny skłaniające wolę do grzechu niezależnie od natury i porządku samej woli, która z istoty swej działa dobrowolnie i samorzutnie zgodnie z sądem rozumu.

Stąd te przyczyny które zmniejszają sąd rozumu, np. brak wiedzy, a także ten które zmniejszają wolność woli, np. słabość lub przemoc czy strach itp., zmniejszają grzechy, bo zmniejszają dobrowolność, do tego stopnia, że jeśli czynność jest zupełnie niedobrowolna, nie może być grzeszna.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Zarzut ten odnosi się do zewnętrznej przyczyny, podniecającej do grzechu, ale zmniejszającej dobrowolność. Zwiększenie się takiej przyczyny zmniejsza grzech, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

2. Jeśli przez pożądliwość rozumie się także działanie woli, wówczas im większa pożądliwość, tym większy grzech. Jeśli natomiast przez pożądliwość rozumie się pewne uczucie, będące przejawem siły pożądliwej, wówczas im większa pożądliwość, uprzedzająca sąd rozumu i działanie woli, tym mniejszy jest grzech, gdyż kto grzeszy podniecony większą pożądliwością, ten upada na skutek cięższej pokusy i dlatego czyn jego jest mniej poczytalny. Jeśli jednak tego rodzaju pożądliwość jest następstwem sądu rozumu i działania woli, wtedy im większa jest pożądliwość, tym większy jest grzech. Wówczas bowiem budzi się większy odruch pożądliwości dlatego, że wola w sposób nieokiełzany dąży do swego przedmiotu.

3. Zarzut ten dotyczy przyczyny, powodującej niedobrowolność, a więc zmniejszającej grzech.

## Artykuł 7

### CZY OKOLICZNOŚCI ZWIĘKSZAJĄ GRZECH ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że okoliczności nie zwiększają grzechu, gdyż:

1. Wielkość grzechu pochodzi od czynnika, który różnicuje gatunkowo ów grzech. Okoliczności zaś tego nie czynią. A więc ciężkość grzechu nie zależy od okoliczności.

2. Albo okoliczność jest zła, albo nie. Jeśli jest zła, wówczas z istoty swej powoduje jakiś gatunek zła; jeśli nie jest zła, nie ma powodu by mogła zwiększać zło. A więc w żadnym wypadku nie powiększa grzechu.

3. Złość grzechu pochodzi od odwrócenia się od Boga. Lecz okoliczności dotyczą zwrócenia się woli do dóbr doczesnych. A więc nie zwiększają złości grzechu.

*Ale z drugiej strony* nieznajomość okoliczności zmniejsza grzech, kto bowiem grzeszy na skutek nieznajomości ich, zasługuje na pobłażanie, jak mówi Filozof<sup>90)</sup>. Nie byłoby zaś tak, jeśliby okoliczności nie powiększały grzechu. A więc pod ich wpływem grzechy stają się cięższe.

*Odpowiedź.* Każda rzecz z natury swej zawdzięcza swój wzrost temu czynnikowi, który jest jej przyczyną, jak to mówi Filozof w związku z zagadnieniem sprawności<sup>91)</sup>. Jasne zaś, że wadliwość okoliczności może być przyczyną grzechu. Jeśli bowiem w postępowaniu nie zachowuje się należnych okoliczności, tym samym odstępuje się od porządku rozumu. A więc okoliczności mogą zwiększać grzech, jak to wynika z jego natury. Dzieje się to w trojaki sposób:

Po pierwsze, gdy okoliczność zmienia rodzaj grzechu. Np. grzech porubstwa polega na stosunku z nie swoją kobietą. Ale jeśli nadto ta kobieta będzie cudzą żoną, wówczas zmienia się rodzaj grzechu na skutek przywłaszczenia sobie rzeczy cudzej. Wskutek tego cudzołóstwo jest grzechem cięższym niż porubstwo.

Po drugie, niekiedy okoliczność zwiększa grzech nie dlatego, że zmienia jego rodzaj, ale dlatego, że mnoży go. Np. gdy człowiek rozrzutny nie tylko rozdaje, wtedy gdy nie trzeba, ale także tym, którym nie powinien rozdawać, wówczas, chociaż pozostaje ten sam rodzaj grzechu, pomnaża się jednak sam grzech bardziej niż w wypadku, gdy ktoś rozdaje tylko wtedy, gdy nie powinien tego czynić. Dlatego taki grzech jest cięższy, podobnie jak cięższa jest choroba, która rozprzestrzenia się na większą ilość członków ciała. Stąd Cycero powiada<sup>92)</sup>, że w ojcobójstwie występują mnogie grzechy, gdyż pozbawia się życia i rodzica, i karmiciela, i nauczyciela, oraz dawcę stanowiska, domu i ojczyzny.

Po trzecie, okoliczność zwiększa grzech, potęgując szkaradność, jaka od niej pochodzi. Np. zabranie cudzej rzeczy stanowi istotę kradzieży. Jeśli jednak do tego dołączy się ta okoliczność, że ktoś zabrał wiele cudzych rzeczy, wówczas grzech jest większy, chociaż ilość sama przez się nie stanowi istoty ani dobra ani zła.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Są okoliczności, które różnicują gatunkowo uczynki moralne, jak widzieliśmy poprzednio<sup>93)</sup>; ale bywają także okoliczności, które nie różnicują gatunkowo, ale mogą zwiększać ciężkość grzechu. Podobnie bowiem jak dobroć rzeczy zależy nie tylko od jej gatunku, ale także od pewnych okoliczności, tak i złość uczynku zależy nie tylko od jego gatunku, ale także od okoliczności.

2. Wręcz przeciwnie: okoliczność może powiększyć ciężar grzechu czy jest, czy też nie jest zła. Jeśli jest zła, nie zawsze z tego powodu powoduje osobny gatunek grzechu; może tylko spotęgować jego złość w obrębie tego samego gatunku, jak widzieliśmy w odpowiedzi. Jeśli zaś nie jest zła, może obciążyć grzech, przyczyniając się do złości innych okoliczności.

3. Rozum ma kierować uczynkami nie tylko co do ich przedmiotu, ale także w stosunku do wszystkich okoliczności. Dlatego odwrócenie się od reguły rozumu zależy od wadliwości jakiegokolwiek okoliczności, np. gdy ktoś robi coś wtedy, gdy nie powinien lub tam, gdzie nie powinien. Tego rodzaju odwrócenie się wystarczy do

istoty zła. Za odwróceniem się zaś od prawidła rozumu idzie odwrócenie się od Boga, z którym człowiek powinien się jednoczyć przez prawość rozumu.

## Artykuł 8

### CZY WIĘKSZA SZKODA ZWIĘKSZA CIĘŻKOŚĆ GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że większa szkoda nie zwiększa ciężaru grzechu, gdyż:

1. Szkoda to wypadek, będący następstwem grzesznego uczynku. Lecz następstwo nie dodaje niczego do dobroci lub złości uczynku, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>94)</sup>. A więc grzech się nie zwiększa wskutek większej szkody:

2. Szkoda najczęściej zachodzi w grzechach przeciw bliźniemu, gdyż nikt nie chce sobie samemu szkodzić. Bogu zaś nikt nie może zaszkodzić zgodnie ze słowami Pisma św. (Job 35, 6): „Jeśli zgrzeszysz, cóż mu zaszkodziś, a jeśli się rozmnożą nieprawości twoje, cóż uczynisz przeciwko niemu? Człowiekowi, który tobie podobny jest, zaszkodzi bezbożność twoja”. Jeśliby więc szkoda obciążała grzech, wynikałoby, że grzech przeciw bliźniemu byłby większy niż grzech przeciw Bogu lub sobie samemu.

3. Większą szkodę wyrządza się komuś, pozbawiając go życia łaski Bożej niż życia naturalnego, gdyż pierwsze jest lepsze niż drugie, skoro człowiek winien wzgardzić życiem przyrodzonym, by nie stracić życia łaski. Kto zaś namówi kobietę do grzechu nieczystego pozbawia ją życia łaski. Jeśliby więc grzech stawał się większy wskutek wyrządzonej szkody, wówczas zwykle porubstwo byłoby cięższym grzechem niż morderstwo, co jest oczywistym fałszem. A więc grzech nie staje się cięższy wskutek większej szkody.

*Ale z drugiej strony* powiada św. Augustyn<sup>95)</sup>, że skoro wada sprzeciwia się naturze, wszystko co zmniejsza jej pełnię, zwiększa wadę. Lecz pomniejszenie pełni natury jest szkodą. A więc tym cięższy jest grzech, im większą wyrządza szkodę.

*Odpowiedź.* Potrójny może być stosunek szkody do grzechu: po pierwsze, niekiedy szkoda pochodzi z grzechu, jest przewidziana i zamierzona, np. gdy ktoś robi coś z zamiarem szkodzenia drugiemu, jak morderca lub złodziej. Wówczas wielkość szkody wprost powiększa ciężkość grzechu, gdyż wówczas sama szkoda z istoty swej jest przedmiotem grzechu.

Po drugie, niekiedy szkoda jest przewidziana, ale nie zamierzona, np. gdy ktoś idąc do domu rozpusty, skraca sobie drogę, przechodząc przez zasiane pole, wyrządzając szkodę świadomie, choćby tego nie zamierzał. W tym wypadku wielkość szkody także zwiększa ciężar grzechu, ale nie wprost, lecz w miarę jak wola skłonna do grzechu nie wstrzymuje się przed wyrządzeniem sobie lub innym szkody, której jednak zasadniczo nie chciałaby wyrządzić.

Po trzecie, czasem szkoda nie jest ani zamierzona, ani przewidziana. Wtedy jeśli jest czymś przypadkowym w stosunku do popełnionego grzechu, wprost nie obciąża go; niemniej z powodu niedbalstwa w niezwróceniu uwagi na szkody n jakie z danego postępowania mogłyby wynikać, zło niezamierzone poczytuje się człowiekowi przy wymiarze kary, jeśli ów człowiek robił coś niedozwolonego. Jeśli

natomiast to zło wynika z natury grzesznej czynności, wówczas, choćby nie było ani zamierzone, ani przewidziane, wprost obciąża grzech, gdyż następstwa wynikające z natury danego grzechu należą poniekąd do jego gatunku. Np. jeśliby ktoś publicznie popełniał grzech nierządu, wywołałby zgorszenie wielu ludzi. A chociażby tego zgorszenia nie zamierzał dać, ani go nawet nie przewidział, niemniej przez to zgorszenie wprost obciążałby swój grzech.

Wydaje się jednak, że inaczej sprawa się ma, gdy szkoda, którą grzesznik ściąga na siebie, ma charakter kary. Tego rodzaju szkoda, choć jest czymś przygodnym w stosunku do popełnionego grzechu i nie jest ani przewidziana, ani zamierzona, nie powiększa grzechu ani nie jest następstwem większej jego wielkości, np. gdy ktoś biegnąc by zabić kogoś, zwicnie sobie lub skaleczy nogę. Jeśli natomiast tego rodzaju szkoda, a więc kara, wynikałaby z istoty grzesznego uczynku, wówczas chociażby nawet nie była ani przewidziana, ani zamierzona, nie powiększyłaby wielkości grzechu, ale odwrotnie, cięższy grzech wyrządza cięższą szkodę. Np. gdyby jakiś niewierzący nigdy nie słyszał o karach piekielnych, niemniej cięższą karę poniósłby za grzech morderstwa niż za kradzież. Skoro jednak tych kar ani nie przewidział, ani nie miał zamiaru ściągnąć je na siebie, nie obciąża tym swojego grzechu, w przeciwieństwie do chrześcijanina, który tym ciężej zdaje się grzeszyć, im większe kary lekceważy, by tylko dogodzić swym grzesznym zachciankom. U niewierzącego wielkość tego rodzaju szkody, byłaby tylko skutkiem ciężkości grzechu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Jak widzieliśmy omawiając dobroć i złość zewnętrznych uczynków ludzkich<sup>60</sup>, zdarzenie, będące następstwem danego postępowania, jeśli jest przewidziane i zamierzone, zwiększa dobroć lub złość uczynku.

2. Chociaż szkoda zwiększa grzech, nie wynika jednak, że tylko szkoda obciąża go. Wręcz przeciwnie, grzech z istoty swej jest cięższy z powodu nieporządku, a więc także z powodu szkody, gdyż ta sprawa, że uczynek jest bardziej nieuporządkowany. Stąd nie wynika, że skoro szkoda zachodzi najwięcej w grzechach przeciw bliźniemu, te właśnie grzechy są najcięższe, gdyż o wiele większy nieporządek zachodzi w grzechach przeciwko Bogu oraz w niektórych grzechach przeciwko sobie samemu. Można jednak powiedzieć, że chociaż Panu Bogu nikt nie może zaszkodzić w stosunku do jego jestestwa, niemniej może ktoś pokusić się o wyrządzenie szkody tym istotom, które do Boga należą – np., wrywając z serc wiare, czy gwałcąc miejsca święte, a są to grzechy bardzo ciężkie. Także sobie samemu może ktoś świadomie i dobrowolnie wyrządzić szkodę, np. przez samobójstwo, mimo że ostatecznie odnosi to do jakiegoś pozornego dobra, np. do wyzwolenia się od utrapienia.

3. Zarzut ten niczego nie dowodzi z dwóch powodów: po pierwsze, zamiarem mordercy jest wprost wyrządzenie szkody bliźniemu. Natomiast wszetecznik, który uwodzi kobietę, nie zamierza wyrządzić szkody, lecz pragnie osiągnąć przyjemność. Po drugie, morderca jest sam przez się wystarczającą przyczyną śmierci cielesnej. Natomiast nikt nie może być sam przez się wystarczającą przyczyną duchowej śmierci drugiego, gdyż duchowo można umrzeć jedynie z własnej woli przez grzech.

## Artykuł 9

### CZY WIELKOŚĆ GRZECHU ZALEŻY OD OSOBY, PRZECIWIW KTÓREJ KTOŚ GRZESZY ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że stanowisko osoby, przeciw której ktoś popełnia grzech, nie powiększa tego grzechu, gdyż:

1. Gdyby tak istotnie było, wówczas największym grzechem byłoby urazić człowieka sprawiedliwego i świętego. W rzeczywistości jest wręcz przeciwnie, skoro za doznaną krzywdę człowiek cnotliwy nie obraża się, lecz znosi ją z równowagą ducha, w przeciwieństwie do innych, którzy zaraz gorszą się wewnątrz i obrażają. A więc stan osoby, przeciw której ktoś grzeszy, nie obciąża grzechu.

2. Jeśliby stan osoby obciążał grzech, to najcięższym grzechem byłby występki przeciw najbliższemu, bo jak mówi Cyncero<sup>96a)</sup>, kto zabija niewolnika, raz grzeszy, ale kto się targnie na życie ojca, wielokrotnie grzeszy. Lecz bliskość osoby, zdaje się, nie obciąża grzechu, skoro człowiek sam sobie jest najbliższy, a przecież mniej grzeszy, kto sobie tylko krzywdę wyrządza, niż ten kto krzywdzi drugich, np. gdy niepotrzebnie zabija swego konia, mniej grzeszy, niż gdyby zabił cudzego, jak podaje Filozof<sup>97)</sup>. A więc bliskość osoby nie obciąża grzechu.

3. Stanowisko grzesznika obciąża jego grzech ze względu na jego godność lub wiedzę, podług słów Pisma św. (Mądr 6, 7): „Mocarze mocne męki cierpieć będą” oraz (Łk 12, 47). „A ten sługa, który poznał wolę pana swego, a nie przygotował i nie uczynił wedle woli jego, wielką chłostę odniesie”. A więc podobnie godność i wiedza osoby, przeciw której ktoś grzeszy, najbardziej by obciążała grzech. A przecież nie wydaje się, by grzeszył ciężiej ten człowiek, który krzywdzi bogacza lub mocarza, aniżeli ten kto wyrządził krzywdę ubogiemu, gdyż „u Boga nie ma względu na osobę” Rzym (2, 11), a przecież sąd Boży stanowi o ciężkości grzechu. A więc stanowisko osoby, przeciw której ktoś grzeszy, nie obciąża grzechu.

*Ale z drugiej strony* Pismo św. szczególnie gani grzechy popełnione przeciw sługom Bożym, np. (3 Król 19, 14): „Ołtarze twoje zepsowali, a proroków twoich mieczem pozabijali”. Gani również grzechy przeciw osobom najbliższym np. (Mich 7, 6): „Syn uraga ojcu, a córka powstaje na matkę swą”. Nagana spotyka również za grzechy popełnione przeciw osobom piastującym jakąś godność, np. (Job 34, 18): „Który mówi królowi: odstępczo! a księżęta zowie bezbożnymi”. A więc stanowisko osoby przeciw której ktoś grzeszy, obciąża grzech.

*Odpowiedź.* Osoba, przeciw której ktoś grzeszy, jest poniekąd przedmiotem grzechu. Widzieliśmy zaś (w trzecim artykule), że ciężkość grzechu naprzód zależy od przedmiotu, tak że grzech jest tym większy, im ważniejszym celem jest przedmiot. Główne zaś cele uczynków ludzkich to: Bóg, sam człowiek, oraz bliźni. Cokolwiek bowiem robimy, czynimy to ze względu na jeden z tych celów, zresztą podporządkowanych sobie. Można więc ujmować ciężkość grzechu ze względu na te trzy cele, biorąc pod uwagę stanowisko osoby, przeciw której ktoś popełnia grzech. Naprzód więc ze względu na Boga, z którym człowiek tym bardziej się jednoczy, im więcej w oczach Bożych jest cnotliwy i święty. Stąd krzywda wyrządzona takiej osobie niejako rzutuje krzywdę na samego Boga zgodnie ze słowami Pisma św. (Zach 2,8):

„Kto się was dotknie, dotyka się źrenicy oka mego”. Gdy więc ktoś grzeszy przeciw osobie, która jest bardziej zjednoczona z Bogiem przez cnotę lub służbę, grzech jego wskutek tego staje się cięższy. Ze względu zaś na siebie samego człowiek oczywiście ciężiej grzeszy w miarę jak grzech jego zwraca się przeciw osobie, która jest mu bliższa już to z powodu pokrewieństwa, już to z powodu dobrodziejstw czy jakiegokolwiek innego związku, gdyż przez tego rodzaju grzech poniekąd grzeszy przeciw sobie samemu, i wskutek tego tym ciężiej grzeszy, zgodnie ze słowami Pisma św. (Ekli 14, 5): „Kto sobie jest złym, komu innemu dobrym będzie?”.

Ze względu na bliźniego, grzech jest tym cięższy, im więcej osób dotyczy. Dlatego grzech przeciw osobie piastującej jakieś stanowisko społeczne, np. przeciw królowi czy księciu, którego osoba przedstawia niejako całą społeczność, jest cięższy niż grzech popełniony przeciw jednej osobie prywatnej. Dlatego powiedziano (Wyjś 22, 28): „Przełożonemu nad ludem twoim nie będziesz złorzeczył”. Podobnie krzywda wyrządzona jakiejś sławnej osobie wydaje się cięższą z tego powodu, że wywołuje zgorszenie i zamęt u wielu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Kto osobie cnotliwej wyrządza krzywdę, w miarę swej możliwości robi wszystko by ją wzburzyć zewnątrz i wewnątrz, a że to nie udaje się mu, jest wynikiem moralnej wartości cnotliwego, która nie zmniejsza grzechu tego człowieka, który krzywdę wyrządził.

2. Szkoda, którą ktoś wyrządził sobie w tych sprawach, jakie podlegają panowaniu jego woli, np. we własnym majątku, jest mniejszym grzechem niż szkoda wyrządzona innemu człowiekowi, gdyż jest dobrowolna. Ale szkoda, którą człowiek wyrządza sobie samemu w dziedzinie tych spraw, które nie podlegają władztwu jego woli, np. w zakresie dóbr przyrodzonych i duchowych, jest grzechem cięższym, gdyż ciężiej grzeszy np. kto zabija siebie samego, niż gdy zabija innego. Ponieważ jednak rzeczy naszych bliźnich nie podlegają władztwu naszej woli, szkody wyrządzone im w tej dziedzinie, nie są mniejszymi grzechami, chyba że dana osoba, która doznała szkody, sama jej chciała lub wyraziła na nią swą zgodę.

3. Nie jest to wzgląd na osoby, gdy Bóg ciężiej karze grzeszącego przeciw osobie zajmującej wyższe stanowisko, gdyż tego rodzaju grzech wychodzi na szkodę wielu.

## **Artykuł 10**

### **CZY WIELKOŚĆ OSOBY GRZESZĄCEJ OBCIĄŻA GRZECH ?**

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że wielkość osoby grzeszącej nie obciąża jej grzechu, gdyż:

1. O wielkości człowieka stanowi jego oddanie się Bogu, zgodnie z Pismem św. (Ekli 25, 13): „O jak wielki jest, który znalazł mądrość i umiejętność”. Otóż im więcej ktoś jest oddany Bogu, tym mniej poczytuje się mu coś za grzech, zgodnie z Pismem św. (2 Kron 30-18): „Pan dobry będzie miłościw wszystkim, którzy we wszystkim szukają Pana, Boga ojców swoich, a nie poczyta im, że nie do końca są poświęceni”. A więc wielkość grzesznika nie obciąża grzechu jego.

2. „Nie ma bowiem względów na osobę u Boga” (Rzym 2, 11). A więc Bóg nie karze więcej za ten sam grzech jednego człowieka niż drugiego. A więc wielkość grzesznika nie obciąża jego grzechu.

3. Nikt nie powinien ponosić szkody z powodu dobra. Ponośliby zaś ją, jeśli jego uczynek poczytywano by za winę więcej niż innym. A więc wielkość grzesznika nie obciąża grzechu.

*Ale z drugiej strony* św. Izydor powiada<sup>98)</sup>, że tym większy jest grzech, im większy jest człowiek grzeszący.

*Odpowiedź.* Dwojaki jest grzech: przez nieumyślne potknięcie się na skutek słabości ludzkiej natury - i taki grzech mniej poczytuje się człowiekowi więcej cnotliwemu, gdyż ten mniej zaniedbuje powściągać się od tego rodzaju grzechów których jednak uniknąć nie pozwala mu ludzka słabość, oraz grzech umyślny, pochodzący z uprzedniego namysłu, który tym więcej poczytuje się człowiekowi, im wyższe zajmuje stanowisko, a to dla czterech powodów.

1. Wielcy łatwiej mogą oprzeć się grzechom, np. dlatego, że mają większą wiedzę lub cnotę. Stąd powiada Pismo św. (Łk 12, 47): „A ten sługa, który poznał wolę pana swego, a nie przygotował i nie uczynił wedle woli jego, wielką chłostę odniesie” 2. Z powodu niewdzięczności, gdyż wszelkie dobro, które kogoś wywyższa n jest dobrodziejstwem Boga, któremu człowiek odpłaca niewdzięcznością przez grzech. Pod tym względem wszelka wyższość, także w dziedzinie dóbr doczesnych, obciąża grzech, zgodnie z Ks. Mądrości (6, 7): „Mocarze mocne męki cierpieć będą”.

3. Z powodu szczególnej sprzeczności uczynku grzesznego w stosunku do wielkości osoby, np. gdy książę, który ma być stróżem sprawiedliwości, sam ją gwałci albo gdy kapłan, który ślubował czystość, popełnia grzech nieczysty. 4. Z powodu przykładu czy zgorzenia, gdyż jak mówi św. Grzegorz<sup>99)</sup>, kiedy grzesznik zażywa czci z powodu czcigodnego stanowiska, które zajmuje, wówczas przykład jego winy gwałtowniej się rozszerza. Również grzechy ludzi wielkich dochodzą do znajomości większej ilości ludzi i więcej ich oburzają.

*Rozwiązanie trudności.* 1. W tych słowach Pisma św. chodzi o potknięcie się na skutek ludzkiej słabości.

2. Jeśli Bóg więcej karze wielkich, nie kieruje się względem na osoby, gdyż ich wyższość przyczynia się do zwiększenia ciężkości ich grzechów.

3. Człowiek wielki nie ponosi szkody z powodu posiadanego dobra, ale z powodu złego posługiwania się nim.

## ZAGADNIENIE 74

### O PODMIOCIE WAD I GRZECHÓW

Z kolei należy rozważyć zagadnienie podmiotu wad czy grzechów. Zagadnienie to obejmuje 10 pytań:

1. Czy wola może być podmiotem grzechu?
2. Czy tylko wola jest podmiotem grzechu?



3. Czy uczuciowość może być podmiotem grzechu?
4. Czy uczuciowość może być podmiotem grzechu śmiertelnego?
5. Czy rozum może być podmiotem grzechu?
6. Czy rozum jest podmiotem grzesznej przyjemności przeciągającej się lub przelotnej?
7. Czy rozum ze względu na swe wyższe czynności jest podmiotem grzesznego przyzwolenia?
8. Czy rozum ze względu na swe niższe czynności jest podmiotem grzechu śmiertelnego?
9. Czy rozum wyższy może być podmiotem grzechu powszedniego?
10. Czy rozum wyższy może być podmiotem grzechu powszedniego w odniesieniu od własnego przedmiotu?

## Artykuł 1

### CZY WOLA MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że wola nie może być podmiotem grzechu, gdyż:

1. Mówi Dionizy<sup>100</sup>, że zło jest mimo woli i zamiaru. Lecz grzech jest złem. A więc nie może być w woli.

2. Przedmiotem woli jest dobro lub pozór dobra. Chcąc zaś dobra, wola nie grzeszy; chcenie zaś pozornego dobra, które nie jest prawdziwym dobrem, jest raczej niedomaganiem władzy poznawczej niż woli. A więc grzech w żaden sposób nie jest w woli.

3. Żadna rzecz nie może być równocześnie podmiotem grzechu i jego przyczyną sprawczą, gdyż przyczyna sprawcza i tworzywowa (materialna) nie utożsamiają się, jak zaznacza Filozof<sup>101</sup>. Wola zaś jest przyczyną sprawczą grzechu, i to pierwszą, jak mówi św. Augustyn<sup>102</sup>. A więc nie jest podmiotem grzechu.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>103</sup>, że wolą się grzeszy i wolą żyje się w sposób godziwy.

*Odpowiedź.* Grzech jest pewną czynnością, jak to widzieliśmy wyżej<sup>104</sup>. Czynności zaś, które przechodzą na zewnętrzne tworzywo, np. zapalenie, cięcie, mają za swe tworzywo i podmiot to na co przechodzą, gdyż jak mówi Filozof<sup>105</sup> zmiana jest czynnością przekazaną przez sprawcę rzeczy zmiennej. Niektóre zaś czynności nie przechodzą na zewnętrzne tworzywo, lecz pozostają w sprawcy, np. pożądanie i poznanie. Do tych to czynności należą wszystkie uczynki moralne, tak cnotliwe jak i grzeszne. Dlatego właściwym podmiotem czynności grzesznej jest ta władza psychiczna, która jest źródłem uczynku. Skoro zaś dobrowolność jest właściwością uczynków moralnych, jak to już widzieliśmy<sup>106</sup>, dlatego wola, będąca źródłem uczynków dobrowolnych tak dobrych jak i złych, czyli grzechów, jest równocześnie źródłem grzechów, a tym samym ich podmiotem.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Zło jest mimo woli w tym znaczeniu, że wola nie dąży do niego jako do Zła. Skoro jednak pewne zło jest pozornym dobrem, wola niekiedy pożąda zła i z tego względu może być podmiotem grzechu.

2. Jeśliby niedomaganie władzy poznawczej w żaden sposób nie było zależne od woli, nie byłoby grzechem ani w woli, ani we władzy poznawczej, np. u tych, których niewiedza jest niepokonalna. Dlatego także niedomaganie władzy poznawczej podległe woli zalicza się do grzechów.

3. Zarzut ten odnosi się do przyczyn sprawczych, których czynności przechodzą ku zewnętrznemu tworzywu, i które poruszają nie siebie, ale inne rzeczy. Dlatego z tego dowodu nic nie wynika.

## Artykuł 2

### CZY TYLKO WOLA JEST PODMIOTEM GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że tylko wola jest podmiotem grzechu, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi<sup>107)</sup>, że tylko wolą się grzeszy. Lecz podmiotem grzechu jest ta władza, którą się grzeszy. A więc tylko wola jest podmiotem grzechu.

2. Grzech to zło wbrew rozumowi. Otóż dobro i zło przynależne do rozumu jest przedmiotem samej tylko woli. A więc tylko wola jest podmiotem grzechu.

3. Grzech jest czynnością woli, gdyż, jak mówi św. Augustyn<sup>108)</sup>, grzech jest do tego stopnia dobrowolny że jeśli coś nie jest dobrowolne, nie jest grzechem. Natomiast czynności innych władz są o tyle dobrowolne, o ile wola je porusza. A to nie wystarczy by być podmiotem grzechu, gdyż w przeciwnym wypadku nawet zewnętrzne członki ciała byłyby podmiotem grzechu, co oczywiście jest fałszem. A więc tylko wola jest podmiotem grzechu.

*Ale z drugiej strony* grzech przeciwstawia się cnotcie. Przeciwne zaś cechy odnoszą się do tej samej rzeczy. Otóż także inne władze są podmiotem cnot, jak to widzieliśmy wyżej<sup>109)</sup>. A więc nie tylko wola jest podmiotem grzechów.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w artykule poprzednim, wszystko to, co jest źródłem czynności dobrowolnych, jest podmiotem grzechu. Czynności dobrowolne zaś to nie tylko czynności, które wola wyłania z siebie, ale także czynności nakazane przez wolę, jak to widzieliśmy, mówiąc o dobrowolności<sup>110)</sup>. A więc nie tylko wola jest podmiotem grzechu, lecz wszystkie władze, które wola może poruszać do właściwych im czynności lub powstrzymywać je od nich. Tego rodzaju władze są również podmiotem moralnych sprawności tak dobrych jak i złych.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Jedynie wola jest źródłem grzechu jako pierwszy czynnik poruszający; inne natomiast władze w tej mierze, w jakiej podlegają wpływowi woli.

2. Dobro i zło jest z istoty swej przedmiotem woli; niemniej także inne władze odnoszą się do określonego dobra czy zła i z tego względu mogą być podmiotem tak cnoty, jak i wady czy grzechu.

3. Członki ciała nie są źródłem działania, ale tylko jego narzędziami; są więc w stosunku do duszy, która je pobudza do działania, jakby niewolnikami, będącymi przedmiotem, a nie podmiotem działania, jak to powiada Filozof <sup>111</sup>). Nadto czynności zewnętrznych członków przechodzą ku zewnętrznemu tworzywu, np. uderzenie w grzechu zabójstwa. Nie zachodzi więc tu podobieństwo.

### Artykuł 3

#### CZY UCZUCIOWOŚĆ MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że uczuciowość nie może być podmiotem grzechu, gdyż:

1. Grzech jest postępowaniem swoistym dla człowieka, który przez swe czyny zasługuje na pochwałę lub naganę. Uczuciowość zaś przysługuje nie tylko nam, ale także zwierzętom. A więc w uczuciowości nie może być grzechu.

2. Według św. Augustyna<sup>112</sup>), nikt nie grzeszy w tym, czego nie można uniknąć. Człowiek zaś nie potrafi uniknąć nieuporządkowanych odruchów uczuciowych, gdyż podlega stałemu zepsuciu w ciągu całego obecnego życia moralnego. Dlatego odruchy te porównuje się, zdaniem św. Augustyna<sup>113</sup>) do węża, który się wszędzie wciska. A więc nieuporządkowane odruchy uczuciowości nie są grzechami.

3. Tego, czego człowiek sam nie czyni, nie poczytuje się mu za grzech. Otóż według Filozofa<sup>114</sup>), tylko ton jak się zdaje, my sami czynimy, co robimy z namysłem rozumu. A więc odruchów uczuciowości, które zachodzą bez namysłu rozumu, nie poczytuje się człowiekowi za grzech.

*Ale z drugiej strony* Apostoł mówi (Rzym. 7, 15): „nie to czynię co chcę, ale to czynię, czego nienawidzę”. Słowa te św. Augustyn<sup>115</sup>) odnosi do złej żądzy która, jak wiadomo, jest odruchem uczuciowości. A więc może być w niej grzech.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, grzech może zachodzić w każdej władzy której czynność może być dobrowolna i nieuporządkowana, a to stanowi istotę grzechu. Nie ulega zaś wątpliwości, że uczynki pochodzące z uczuciowości mogą być dobrowolne w miarę jak uczuciowość, czyli pożądanie zmysłowe z natury swej winno podlegać wpływowi woli. A więc uczuciowość może być podmiotem grzechu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Chociaż niektóre siły zmysłowe są wspólne nam i zwierzętom, niemniej w nas okazują pewną wyższość, dzięki swej łączności z rozumem. Tak więc w przeciwieństwie do zwierząt, pośród zmysłów człowieka spotykamy także zdolność do osądu oraz zdolność do przypominania sobie, jak to widzieliśmy<sup>116</sup>). Dzięki temu także pożądanie zmysłowe okazuje w nas pewną wyższość w porównaniu do zwierząt ze względu na to, że z natury swej powinno być uległe rozumowi. Z tego więc względu może być źródłem uczynku dobrowolnego, a tym samym podmiotem grzechu.

2. Stałe zepsucie w uczuciowości należy rozumieć w znaczeniu jego zarzewia, które nigdy nie ustępuje całkowicie z naszego życia. Grzech pierworodny bowiem (na skutek chrztu) ustaje co do winy, ale pozostaje co do swego wpływu. Lecz to zepsucie

zarzewia nie stanowi przeszkody, by człowiek swą rozumną wolą mógł okiełzać poszczególne nieuporządkowane odruchy uczuciowości, jeśli je przewiduje, np. przez zwrócenie myśli ku innemu przedmiotowi. Ale gdy to czyni, może się zdarzyć, że wzbudzi się jakiś inny nieuporządkowany odruch. Np. gdy ktoś odwraca swą myśl od przyjemności cielesnych, chcąc uniknąć odruchu żądz, a zwraca tę myśl ku naukowemu rozważaniu, może się zdarzyć, że zbudzi się w nim nierozmyslny odruch próżnej chwały. Dlatego człowiek z powodu tego zarzewia nie może uniknąć wszystkich tego rodzaju odruchów. Do istoty jednak dobrowolności grzechu wystarczy n by mógł uniknąć poszczególnych odruchów.

3. To, co człowiek czyni bez rozumnego namysłu, nie czyni w sposób doskonały, gdyż nikt nie działa tam, gdzie nie występuje to co jest w nim główne. Nie ma więc wówczas czynności ludzkiej w sposób doskonały, ani tym samym nie ma tam pełni uczynku cnotliwego lub grzesznego, lecz zachodzi jedynie czynność, która jest w sposób niedoskonały cnotliwa lub grzeszna. Tego rodzaju odruch uczuciowości, uprzedzający działanie rozumu jest grzechem powszednim, który ma cechę czegoś niepełnego w dziedzinie grzechu.

#### Artykuł 4

### *CZY UCZUCIOWOŚĆ MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ŚMIERTELNEGO ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że uczuciowość może być podmiotem grzechu śmiertelnego, gdyż:

1. Czynność poznaje się z przedmiotu. Otóż grzech śmiertelny może odnosić się do przedmiotów uczuć, np. do rozkoszy cielesnych. A więc uczucie może być grzechem śmiertelnym i tym samym uczuciowość może być podmiotem grzechu śmiertelnego.

2. Grzech śmiertelny przeciwstawia się cnotcie. Uczuciowość zaś może być podmiotem cnoty, np. umiarkowania i męstwa, jak to zaznacza Filozof<sup>117)</sup>. A więc w uczuciowości może mieć miejsce grzech śmiertelny, skoro rzeczy przeciwne dotyczą tego samego podmiotu.

3. Grzech powszedni jest przysposobieniem do grzechu śmiertelnego. Lecz ten sam jest podmiot przysposobienia i sprawności. Skoro więc grzech powszedni może zachodzić w uczuciowości, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wobec tego także i grzech śmiertelny.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>118)</sup>, że nieuporządkowany odruch pożądania może zdarzyć się także tym, którzy są w stanie łaski; a jednak nie mają grzechu śmiertelnego. A więc nieuporządkowany odruch uczuciowości nie jest grzechem śmiertelnym.

*Odpowiedź.* Jak nieporządek niszczący zasadę życia cielesnego, powoduje śmierć ciała, tak nieporządek niszczący zasadę życia duchowego, którą jest cel ostateczny, powoduje śmierć duchową na skutek grzechu śmiertelnego, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>119)</sup>. Porządkowanie zaś w stosunku do celu nie jest sprawą uczuciowości, ale jedynie rozumu. Nieporządek zaś w stosunku do celu zachodzi

jedynie w tej władzy, do której należy porządkowanie w stosunku do niego. Dlatego grzech śmiertelny nie może zachodzić w uczuciowości, ale jedynie w rozumnej władzy duszy.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Przejawy uczuciowości mogą przyczynić się do grzechu śmiertelnego, ale to, że jakieś postępowanie jest grzechem śmiertelnym, nie pochodzi od uczuciowości, ale od rozumu, którego zadaniem jest porządkowanie (czynności względem celu). Dlatego grzech śmiertelny przypisuje się nie uczuciowości, ale władzy rozumnej.

2. Uczynek cnotliwy również dokonuje się nie przez samą uczuciowość, lecz raczej przez rozum i wolę, do której należy wybór. Czynność bowiem cnoty moralnej nie może obejść się bez wyboru. Dlatego zawsze z czynnością cnoty moralnej, która doskonali władzę pożądaną, łączy się czynność roztropności, doskonalącej władzę poznawczą. Tak samo rzecz się ma z grzechem śmiertelnym, jak widzieliśmy w odpowiedzi na poprzednią trudność.

3. Trojaki jest stosunek przysposobienia do tego, co ulega przysposobieniu: Czasem jest tą samą rzeczą w tym samym podmiocie, np. zapoczątkowana wiedza jest w ten sposób przysposobieniem do doskonałej wiedzy. Niekiedy zachodzi w tym samym podmiocie, ale nie jest tą samą rzeczą, np. w ten sposób gorąco jest przysposobieniem do ognia. Czasami wreszcie ani nie jest tą samą rzeczą, ani zachodzi w tej samej rzeczy, np. między rzeczami, które tak są uporządkowane, że jedna służy do osiągnięcia drugiej, np. zalety, wyobraźni stanowią przysposobienie do wiedzy, której podmiotem jest umysł. Otóż w ten ostatni sposób grzech powszedni uczuciowości stanowi przysposobienie do grzechu śmiertelnego, którego podmiotem jest rozum.

## Artykuł 5

### CZY ROZUM MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że rozum nie może być podmiotem grzechu, gdyż:

1. W jakiegokolwiek władzy zachodziłby grzech, stanowi on jej niedomaganie. Niedomaganie zaś rozumu nie jest grzechem, lecz raczej czymś co uniewinnia od grzechu, np. z powodu niewiedzy. A więc nie może być grzechu w rozumie.

2. Podmiotem grzechu jest wola. Lecz rozum wyprzedza wolę, skoro ma ją kierować. A więc nie może być grzechu w rozumie.

3. Grzech może zachodzić jedynie w sprawach od nas zależnych. Lecz doskonałość i niedomagania rozumu nie są zależne od nas: niektórzy bowiem z urodzenia są ograniczeni umysłowo, inni zaś odznaczają się bystrością rozumu. A więc w rozumie nie ma grzechu.

*Ale z drugiej strony* powiada św. Augustyn<sup>120</sup>, że grzech może być tak w rozumie wyższym, jak i niższym.

*Odpowiedź.* Grzech jakiegokolwiek władzy psychicznej polega na jej czynności. Dwojaka zaś jest czynność rozumu: jedna, wynikająca z jego istoty oraz odnosząca się do jego właściwego przedmiotu, a mianowicie poznawanie prawdy. druga natomiast to kierowanie innymi siłami. W dwojaki więc sposób może być grzech w rozumie: przez błąd w poznaniu prawdy, który poczytuje się za grzech wtedy, gdy błąd ten czy brak wiedzy dotyczy tego, co ktoś może i powinien wiedzieć; oraz wtedy gdy nakazuje nieporządne czynności innych władz psychicznych, względnie nie powściąga ich po namyśle.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Zarzut odnosi się do takiego niedomagania rozumu, które dotyczy właściwego jego przedmiotu i jeśli to niedomaganie jest brakiem wiedzy odnośnie do tych rzeczy, których ktoś nie może lub nie jest obowiązany wiedzieć, wówczas nie ma grzechu, jak to bywa u szalonych. Jeśli natomiast to niedomaganie umysłu polega na nieznaności tych rzeczy, które człowiek może i powinien wiedzieć, wówczas to niedomaganie nie uniewinnia go od grzechu, lecz poczytuje się za grzech właśnie to niedomaganie. Wreszcie niedomaganie w samym kierowaniu innymi siłami (psychicznymi) jest zawsze grzechem, skoro rozum może nie dopuścić do niego przez odpowiednią czynność.

2. Jak już widzieliśmy<sup>121)</sup>, mówiąc o czynnościach woli i rozumu, wola w pewien sposób pobudza rozum do działania i wyprzedza go a rozum wolę. Dlatego czynność woli można nazwać rozumną, a czynność rozumu dobrowolną. Stąd może być grzech w rozumie ze względu na ton że jego niedomaganie jest dobrowolne, albo że czynność rozumu jest zasadą czynności woli.

3. Odpowiedź zawiera się w rozwiązaniu pierwszej trudności.

## Artykuł 6

### CZY ROZUM JEST PODMIOTEM GRZECHU ZATRZYMYWANIA SIĘ MYŚLĄ NA NIEDOZWOLONEJ PRZYJEMNOŚCI?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że rozum nie jest podmiotem grzechu zatrzymywania się na niedozwolonej przyjemności, gdyż:

1. Przyjemność to poruszenie władzy pożądawczej, jak to już widzieliśmy<sup>122)</sup>. Władza pożądawcza zaś różni się od rozumu, gdyż ten jest władzą poznawczą. A więc grzech ten nie jest w rozumie.

2. Z przedmiotu można poznać, do jakiej władzy dana czynność należy. Otóż przyjemność może odnosić się również do dóbr zmysłowych, a nie tylko do dóbr duchowych. A więc grzech zatrzymywania się na przyjemności nie jest w rozumie.

3. Zatrzymywanie się wyraża pewne trwanie czasu, a to nie jest powodem zaliczania czynności do takiej lub innej władzy. A więc zatrzymywanie się na przyjemności nie jest sprawą rozumu.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>123)</sup>, że przyzwolenie na lubieżną przyjemność jeśli zadawała się samym myśleniem o przyjemności, nie idzie dalej jak kobieta, która by sama zjadła zakazany owoc. Przez kobietę zaś rozumie się rozum niższy, jak tamże zaznacza św. Augustyn. A więc grzech zatrzymywania się na niedozwolonej przyjemności nie jest w rozumie.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, grzech może być w rozumie ze względu na to, że rozum ma kierować czynkami ludzkimi. Otóż rozum kieruje nie tylko czynkami zewnętrznymi, ale także wewnętrznymi uczuciami. Gdy więc rozum niedomaga w tym kierownictwie w jednym lub drugim wypadku, wówczas grzech zachodzi w rozumie. Niedomaganie zaś w kierowaniu uczuciami może być dwojake: gdy rozum nakazuje niedozwolone uczucia, np. gdy człowiek naumyślnie wzbudza w sobie poruszenie gniewu lub żądy oraz gdy nie powściąga niedozwolonego poruszenia uczuciowego, np. gdy ktoś zauważywszy, że uczucie jego jest nieuporządkowane, mimo to zatrzymywałby się nad nim i nie odrzucałby go. Otóż w tym ostatnim znaczeniu rozum jest podmiotem grzechu zatrzymywania się na przyjemności niedozwolonej.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Przyjemność zachodzi we władzy pożądczej jako we właściwym sobie źródle, w rozumie zaś jako w pierwszym bodźcu z tego względu, że jak widzieliśmy w pierwszym artykule, czynności, które nie przychodzą ku zewnętrznemu tworzywu, pozostają w swym źródle jako we właściwym sobie podmiocie.

2. Własna niedozwolona czynność rozumu dotyczy właściwego mu przedmiotu, ale kierownictwo jego obejmuje wszystkie przedmioty niższych władz, które temu kierownictwu podlegają. Dlatego także przyjemności, odnoszące się do przedmiotów zmysłowych należą do rozumu.

3. Mówiąc o zatrzymywaniu się nad przyjemnością, nie mamy na myśli przedłużania się w czasie, lecz to, że rozum rozmyślnie zatrzymując się nad nią, nie odrzuca jej, ale jak mówi św. Augustyn<sup>124</sup>, zachowuje ją i bawi się nią, gdy od razu należało ją odtrącić.

## Artykuł 7

### CZY ROZUM WYŻSZY JEST PODMIOTEM PRYZWOLENIA NA GRZECH ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech przyzwolenia na czynność nie ma miejsca w wyższym rozumie, gdyż:

1. Przyzwolenie jest czynnością władzy pożądczej, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>125</sup>. Lecz rozum jest siłą poznawczą. A więc grzech przyzwolenia na czynność nie zachodzi w rozumie.

2. Rozum wyższy oddaje się rozważaniom o rzeczach wiecznych i troszczy o nie, jak mówi św. Augustyn<sup>126</sup>. Niekiedy zaś przyzwala się na uczynek, nie troszcząc się o rzeczy wieczne. Nie zawsze bowiem człowiek myśli o sprawach Bożych, gdy przyzwala na jakiś uczynek. A więc grzech przyzwolenia na grzeszny uczynek nie zawsze jest sprawą wyższego rozumu.

3. Człowiek w świetle spraw Bożych może porządkować nie tylko czyny zewnętrzne, ale także przyjemności wewnętrzne czy inne uczucia. Otóż przyzwolenie na przyjemność bez postanowienia, by ją urzeczywistnić, jest sprawą niższego

rozumu, jak przyznaje św. Augustyn<sup>127</sup>). A więc niekiedy przyzwolenie na uczynek należy przypisać niższemu rozumowi.

4. Jak rozum wyższy wznosi się ponad niższy, tak też rozum wznosi się nad wyobraźnię. Otóż człowiek niekiedy przystępuje do czynu bez jakiegokolwiek namysłu ze strony rozumu, np. gdy bezmyślnie porusza nogą lub ręką. A więc niekiedy także rozum niższy może przyzwolić na uczynek grzeszny bez udziału rozumu wyższego.

*Ale z drugiej strony* powiada św. Augustyn<sup>128</sup>), że przyzwolenie na złe użycie rzeczy, które odczuwamy przy pomocy zmysłów ciała, bywa takim postanowieniem zgrzeszenia, że gdy tylko się da, człowiek urzeczywistnia je w swym ciele na podobieństwo niewiasty, która podała niedozwolony owoc mężowi. Niewiasta zaś oznacza tu rozum niższy. A więc przyzwolenie na grzeszny uczynek jest sprawą rozumu wyższego.

*Odpowiedź.* Przyzwolenie zawiera w sobie sąd o tym, na co się przyzwala. Rozum bowiem wydaje sądy i twierdzenia w dziedzinie teoretycznej o przedmiotach poznawalnych, a w sprawach praktycznych o tym, co należy robić. We wszelkim zaś sądzie ostateczne zdanie należy do najwyższego trybunału. Tak więc w dziedzinie poznania teoretycznego o jakimś twierdzeniu ostateczne zdanie osiąga się przez sprowadzenie tego twierdzenia do pierwszych zasad. Jak długo bowiem jakaś wyższa zasada nie została wprzągnięta (do procesu sprawdzania), można nadal w jej świetle oceniać sprawdzane twierdzenie, zawieszając niejako sąd, tak jakby nie zapadło jeszcze ostateczne zdanie. Nie ulega zaś wątpliwości na podstawie tego, co uprzednio wyłożyliśmy<sup>129</sup>), że uczynki ludzkie można porządkować podług prawidła rozumu ludzkiego, jakie wyprowadzamy z badania rzeczy stworzonych, które człowiek poznaje w sposób przyrodzony. Ale oprócz tego uczynki ludzkie należy porządkować podług miary prawa Bożego. Otóż skoro miara prawa Bożego jest wyższa od prawidła rozumu ludzkiego, to jasne, że ostateczny wyrok, jaki kładzie kres procesowi sądenia, przynależy do wyższego rozumu, który zajmuje się sprawami wiecznymi. Ponieważ zaś należy sądzić o rozmaitych rzeczach, ostateczny sąd dotyczy tego, co występuje na końcu. W dziedzinie zaś postępowania tym, co występuje na końcu jest sam czyn; przyjemność zaś, która ńęci do tego czynu, stanowi niejako przedsiónek do niego. Dlatego przyzwolenie na czyn jest właściwie sprawą wyższego rozumu. Natomiast do niższego rozumu, który osądza sprawy niższe, należy osąd przedsiónek, którym jest przyjemność, chociaż także rozum wyższy może wydawać sąd o przyjemności, gdyż cokolwiek podlega sądowi niższemu, podlega również sądowi wyższemu, ale nie odwrotnie.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Przyzwolenie jest czynnością władzy pożądawczej nie w sposób bezwzględny, ale pod wpływem uprzedniego namysłu i sądu rozumu, jak to poprzednio widzieliśmy<sup>130</sup>). Przyzwolenie bowiem w tym osiąga swój kres, że wola dąży do tego, co rozum osądził.

2. Wskutek tego, że rozum wyższy nie kieruje czynnościami ludzkimi podług prawa Bożego przez to, że nie powstrzymuje człowieka od grzechu, tym samym przyzwala na ten grzech bez względu na to, czy ów człowiek myśli lub nie myśli o prawie wiecznym. Jeśli bowiem myśli o prawie Bożym, gardzi nim czynnie; jeśli nie



myśli, wówczas takie opuszczenie świadczy o niedbalstwie. Tak więc w każdym wypadku przyzwolenie na grzech pochodzi od wyższego rozumu, gdyż jak mówi św. Augustyn<sup>131)</sup>, nie można w myśli dokonać postanowienia by zgrzeszyć, jeśli duch, mający władzę poruszenia członków ciała do wprowadzenia w życie tego postanowienia lub powstrzymania się od tego, nie ulegnie złej czynności lub nie stanie się jej niewolnikiem.

3. Rozum wyższy może przez rozważanie prawa wiecznego skierować lub powstrzymać zewnętrzną czynność, oraz wewnętrzną przyjemność. Zanim jednak dojdzie do sądu wyższego rozumu, natychmiast gdy uczuciowość ujawni przyjemność, rozum niższy, badając rzeczy w świetle spraw doczesnych, niekiedy przyjmuje tę przyjemność i wówczas przyzwolenie na nie jest sprawą rozumu niższego. Ale jeśli człowiek trwa w tym przyzwoleniu także wtedy, gdy bierze pod uwagę sprawy wieczne, wówczas to przyzwolenie staje się czynnością wyższego rozumu.

4. Wyobrażenie jest czynnością nagłą i nierozważną i dlatego może spowodować jakiś czyn, zanim rozum wyższy lub niższy miałby czas na rozwagę. Lecz sąd rozumu niższego łączy się z namysłem, wymagającym wiele czasu, podczas którego także rozum wyższy może się namyślać. Jeśli więc przez ten namysł nie powstrzyma człowieka od grzesznej czynności, tę jemu się poczytuje.

## Artykuł 8

### *CZY PRYZWOLENIE NA GRZESZNĄ PRZYJEMNOŚĆ JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że przyzwolenie na przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Przyzwolenie na przyjemność to czynność rozumu niższego, do którego nie należy zajmowanie się sprawami wiecznymi czy prawem Bożym, ani tym samym odwracanie się od niego. Lecz każdy grzech śmiertelny polega na odwróceniu się od prawa Bożego, jak to wynika z określenia tegoż grzechu u św. Augustyna<sup>132)</sup>. A więc przyzwolenie na przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Przyzwolenie dlatego tylko jest grzechem, że to, na co się przyzwala, jest złe. Otóż znane przysłowie powiada, że w przyczynie jest zawsze więcej, a przynajmniej nie mniej, niż w skutku. To więc, na co przyzwalamy, nie może być mniejszym złem niż samo przyzwolenie. Lecz przyjemność bez uczynku nie jest grzechem śmiertelnym, ale powszednim. A więc także przyzwolenie na przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Przyjemności różnią się w dobroci i złości podług różnicy dzieł, jak uczy Filozof<sup>133)</sup>. Lecz innym dziełem jest wewnętrzna myśl, a innym zewnętrzny uczynek, np. porubstwo. A więc także przyjemność jako następstwo wewnętrznej myśli w tej mierze różni się od przyjemności grzechu porubstwa pod względem dobroci lub złości, w jakiej myśl wewnętrzna różni się od uczynku zewnętrznego. Wskutek tego podobnie różni się przyzwolenie na jedno i drugie. A więc myśl wewnętrzna nie jest grzechem śmiertelnym, ani przyzwolenie na myśl, ani tym samym przyzwolenie na przyjemność.

4. Zewnętrzna czynność porubstwa czy cudzołóstwa jest grzechem śmiertelnym nie ze względu na przyjemność, skoro ta zachodzi także w stosunku małżeńskim, ale

ze względu na nieporządek w samej czynności. Kto jednak przyzwala na przyjemność, nie przyzwala jeszcze przez to na nieporządek. A więc wydaje się, że nie popełnia grzechu śmiertelnego z powodu przyzwolenia na przyjemność.

5. Grzech zabójstwa jest cięższy niż zwykły grzech porubstwa. Przyzwolenie zaś na przyjemność, będącą następstwem myśli o zabójstwie, nie jest grzechem śmiertelnym. A więc tym mniej przyzwolenie na przyjemność, będącą następstwem myśli o porubstwie.

6. Według św. Augustyna<sup>134)</sup> Modlitwę Pańską odmawia się codziennie o odpuszczenie grzechów powszednich. Lecz tenże Święty uczy<sup>135)</sup>, że przyzwolenie na przyjemność trzeba usuwać Modlitwą Pańską, gdyż przyzwolenie to jest znacznie mniejszym grzechem niż postanowienie, by w czyn wprowadzić zamiar grzechu. Dlatego trzeba się modlić o przebaczenie takich złych myśli i bić się w piersi, mówiąc: Opuść nam nasze winy. A więc przyzwolenie na przyjemność jest grzechem powszednim.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn w tymże miejscu powiada, że człowiek całkowicie będzie potępiony, jeśli za łaską Pośrednika nie uzyska odpuszczenia tego rodzaju win, które są tylko grzechami myśli, skoro nie było woli popełnienia ich, ale niemniej była wola rozkoszowania się nimi w duchu. Lecz tylko za grzech śmiertelny może być ktoś potępiony. A więc przyzwolenie na przyjemność jest grzechem śmiertelnym.

*Odpowiedź.* W tej sprawie są różne poglądy. Niektórzy sądzą, że przyzwolenie na przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym, ale tylko powszednim. Inni natomiast twierdzą, że jest to grzech śmiertelny. Ten ostatni pogląd jest bardziej rozpowszechniony i prawdopodobniejszy. Skoro bowiem przyjemność jest następstwem pewnego działania, zgodnie z nauką Filozofa<sup>136)</sup>, i skoro każda przyjemność odnosi się do jakiegoś przedmiotu, można ujmować ją zarówno ze względu na działanie, którego jest następstwem, jak i ze względu na przedmiot, który sprawia komuś przyjemność. Zdarza się także, iż pewne działanie jest przedmiotem przyjemności, podobnie jak i inne rzeczy, gdyż także działanie można ujmować jako dobro i cel, w którym ktoś znajduje przyjemne ukojenie. Niekiedy także działanie, z którego wynika przyjemność, jest z kolei przedmiotem przyjemności w miarę jak władza pożądcza, do której należy przyjemność, zwraca się do własnego działania jako do pewnego dobra; np. gdy ktoś myśli i znajduje przyjemność w tym, co myśli, ze względu na to, że to myślenie sprawia mu przyjemność. Niekiedy zaś przyjemność, wynikająca z działania, np. z myślenia, ma za przedmiot inne działanie jako pewną rzecz pomyślaną. Ale wówczas tego rodzaju przyjemność pochodzi ze skłonności pożądania nie ku myśleniu, ale ku działaniu, będącego przedmiotem myślenia.

Tak więc np. myśląc o grzechu nieczystym, można znajdować przyjemność w dwóch rzeczach: w samym myśleniu, oraz w grzechu pomyślanym. Przyjemność z powodu myślenia pochodzi ze skłonności uczucia ku samemu myśleniu. Myślenie zaś samo przez się nie jest grzechem śmiertelnym, lecz niekiedy bywa tylko grzechem powszednim, np. gdy ktoś bezużytecznie zatrzymuje się na jakiejś myśli; niekiedy w ogóle nie jest grzechem, np. gdy ktoś z pożytkiem myśli o jakiejś rzeczy, o której chce rozprawić lub wygłosić kazanie. Wskutek tego uczucie czy przyjemność z powodu takiego myślenia o grzechu np. porubstwa, nie należy do grzechów śmiertelnych, lecz

niekiedy bywa grzechem powszednim, a niekiedy nie jest żadnym grzechem. W takich wypadkach także przyzwolenie na tego rodzaju przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym. W takim ujęciu pierwszy pogląd jest prawdziwy.

Jeśli jednak ktoś, myśląc np. o porubstwie, rozkoszowałby się samym uczynkiem, o którym myśli, pochodziłoby to ze skłonności jego uczucia do tego uczynku. Dlatego przyzwolenie na taką przyjemność byłoby zgodą na skłonność uczucia do tego grzechu, gdyż przyjemności można doznawać tylko w tym, co jest zgodne z pożądaniem danego człowieka. Kiedy zaś ktoś rozmyślnie postanawia uzgodnić swe uczucie z tym, co z istoty swej jest grzechem śmiertelnym, popełnia grzech śmiertelny. Tego więc rodzaju przyzwolenie na przyjemność grzechu śmiertelnego jest grzechem śmiertelnym, zgodnie z drugim poglądem.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Przyzwolenie na przyjemność może być czynnością nie tylko rozumu niższego, ale także rozumu wyższego, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Zresztą także rozum niższy może odwrócić się od spraw wiecznych. Chociaż bowiem rozum niższy nie zajmuje się kierownictwem postępowania podług praw wiecznych, niemniej oddaje się temu postępowaniu, które powinno być uporządkowane podług tych wiecznych praw. Jeśli więc odwraca się od nich, grzeszy śmiertelnie. Zresztą nawet czynności niższych władz oraz zewnętrznych członków ciała mogą być grzechami śmiertelnymi ze względu na brak uporządkowania ze strony wyższego rozumu, który ma nimi kierować podług wiecznych praw.

2. Przyzwolenie na grzech, który z istoty swej jest powszedni, jest także grzechem powszednim. Na tej podstawie można wnioskować, że przyzwolenie na przyjemność z powodu próżnego myślenia o grzechu np. porubstwa, jest grzechem powszednim. Ale przyjemność z powodu samego uczynku tego grzechu jest z istoty swej grzechem śmiertelnym. To zaś, że przed przyzwoleniem tego rodzaju przyjemność mogła być tylko grzechem powszednim, jest czymś przygodnym, czymś co wynika z niepełności uczynku, która znika na skutek późniejszego i rozmyślnego przyzwolenia, a to sprawia, że przyjemność ta staje się grzechem śmiertelnym.

3. Trudność ta dotyczy przyjemności, której przedmiotem jest samo myślenie.

4. Przyjemność, której przedmiotem jest uczynek zewnętrzny nie może się obejść bez upodobania w nim ze względu na niego samego, chociażby nie było postanowienia by urzeczywistnić ten uczynek z powodu jakiegoś wyższego zakazu. Uczynek taki byłby nieuporządkowany i dlatego przyjemność, mająca ten uczynek za przedmiot, byłaby również nieuporządkowana.

5. Także przyzwolenie na przyjemność, pochodzącą z upodobania z powodu samego zamysłu morderstwa, jest grzechem śmiertelnym. To jednak nie odnosi się do przyzwolenia na przyjemność pochodzącą z upodobania w myśleniu na temat morderstwa.

6. Należy odmawiać Modlitwę Pańską nie tylko przeciw grzechom powszednim, ale także przeciw grzechom śmiertelnym.

## Artykuł 9

### CZY ROZUM WYŻSZY ZE WZGLĘDU NA SWE KIEROWNICTWO W STOSUNKU DO NIŻSZYCH WŁADZ MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU POWSZEDNIEGO ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że rozum wyższy ze względu na swe kierownictwo niższymi władzami, czyli ze względu na przyzwolenie na grzeszną czynność, nie może być podmiotem grzechu powszedniego, gdyż:

1. Według św. Augustyna<sup>137)</sup> rozum zajmuje się zasadami wiecznymi. Grzech śmiertelny zaś to odwrócenie się od zasad wiecznych. A więc w wyższym rozumie może być tylko grzech śmiertelny.

2. Rozum wyższy jest źródłem życia duchowego, podobnie jak serce w stosunku do życia cielesnego. Lecz choroby serca są śmiertelne. A więc także grzechy wyższego rozumu są śmiertelne.

3. Grzech powszedni staje się śmiertelnym, jeśli pochodzi z pogardy dla prawa bożego. Lecz wydaje się, że rozmyślny grzech powszedni może pochodzić jedynie z pogardy. Skoro więc przyzwolenie rozumu wyższego łączy się zawsze z myślą o prawie Bożym, wydaje się, że nie może być bez grzechu śmiertelnego z powodu pogardy dla prawa Bożego.

*Ale z drugiej strony* przyzwolenie na czynność grzeszną jest sprawą wyższego rozumu, jak to widzieliśmy w art. 7. Lecz przyzwolenie na grzech powszedni jest grzechem powszednim. A więc grzech powszedni może być w wyższym rozumie.

*Odpowiedź.* Jak mówi św. Augustyn<sup>138)</sup>, rozum wyższy oddaje się oglądaniu rzeczy wiecznych i staraniu się o nie: oglądaniu - przez rozważanie ich prawdziwości; staraniu się - przez osądzanie i porządkowanie wszystkich innych rzeczy w świetle tych prawd wiecznych. Przyzwalanie więc lub nieprzyzwalanie wskutek rozmyślenia o zasadach wiecznych jest zadaniem wyższego rozumu. Zdarza się jednak, iż nieuporządkowanie czynności, na którą się przyzwala, nie sprzeciwia się zasadom wiecznym, gdyż nie łączy się z odwróceniem od celu ostatecznego, jak to ma miejsce w grzechu śmiertelnym, ale zachodzi mimo celu ostatecznego, jak to jest w grzechu powszednim. Gdy więc rozum wyższy przyzwala na grzech powszedni, nie odwraca się od zasad wiecznych, i dlatego nie grzeszy śmiertelnie, ale popełnia jedynie grzech powszedni.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Odpowiedź na pierwszą trudność zawiera się w tym co przed chwilą wyłożyliśmy.

2. Dwojaka jest choroba serca: jedna atakuje jego substancję oraz wrodzony mu ustrój. Tego rodzaju choroba jest śmiertelna. Są jednak choroby serca, polegające na pewnym nieporządku w jego poruszeniach oraz w otaczających go częściach ciała. Tego rodzaju choroby nie zawsze są śmiertelne. Podobnie w wyższym rozumie zawsze zachodzi grzech śmiertelny, gdy nie ma w nim uporządkowania w stosunku do właściwego mu przedmiotu, jakim są wieczne zasady. Kiedy jednak ów nieporządek nie idzie aż tak daleko, wówczas jest grzech powszedni, a nie śmiertelny.

3. Rozmyślne przyzwolenie na grzech nie zawsze jest pogardą prawa Bożego, lecz tylko wtedy, gdy grzech sprzeciwia się prawu Bożemu.

## Artykuł 10

### *CZY W ROZUMIE WYŻSZYM MOŻE BYĆ GRZECH POWSZEDNI W STOSUNKU DO JEGO WŁASNEJ CZYNNOŚCI?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że w rozumie wyższym nie może być grzechu powszedniego w stosunku do jego własnej czynności, jaką jest ogląd zasad wiecznych, gdyż:

1. Czynność władzy tylko wtedy niedomaga, gdy nie ma w niej porządku w stosunku do własnego przedmiotu. Otóż przedmiotem rozumu wyższego są wieczne zasady n w stosunku do których brak porządku może zachodzić tylko na skutek grzechu śmiertelnego. A więc w wyższym rozumie ze względu na to co jest mu swoiste, nie może być grzechu powszedniego.

2. Skoro rozum jest władzą zdolną do namysłu, czynności jego łączą się z namysłem. Otóż wszelkie nieuporządkowane działanie w sprawach odnoszących się do Boga, jeśli łączy się z namysłem, jest grzechem śmiertelnym. A więc nigdy nie ma grzechu powszedniego w rozumie wyższym w odniesieniu do właściwych mu czynności.

3. Zdarza się, że na skutek nierozmyślnego potknięcia się ktoś popełnia grzech powszedni. Jeśli jednak ktoś grzeszy z rozmysłu, wówczas jest grzech śmiertelny wskutek tego, że człowiek ciężiej grzeszy, działając wbrew większemu dobru, do którego wznosi się rozum wyższy w swym rozważaniu. Np. gdy ktoś zwraca uwagę na to, że szukanie nieuporządkowanej przyjemności sprzeciwia się prawu Bożemu, a mimo to przyzwala na to, wówczas ciężiej grzeszy, aniżeli wtedy, gdyby brał pod uwagę tylko to że czynność ta sprzeciwia się cnocie moralnej. Lecz rozum wyższy nie może wznieść się ponad swój przedmiot. Jeśli więc nierozmyślne potknięcie się nie jest grzechem śmiertelnym, nie będzie nim także następujący po nim namysł, a to jest oczywistym fałszem. A więc nie może być grzech powszedni w wyższym rozumie w stosunku do jego własnych czynności.

*Ale z drugiej strony* nierozmyślna wątpliwość przeciw wierze jest grzechem powszednim, nie przestając być czynnością wyższego rozumu. A więc w tym ostatnim może być grzech powszedni w stosunku do właściwych mu czynności.

*Odpowiedź.* Rozum wyższy inaczej odnosi się do swojego przedmiotu, a inaczej do przedmiotu niższych sił, którymi kieruje. W tym drugim bowiem wypadku zajmuje się siłami niższymi o tyle tylko, o ile trzeba nimi pokierować podług wiecznych zasad. Zwraca się więc do nich jedynie przez rozmyślanie. Rozmyślne zaś przyzwolenie na to co ze swego rodzaju (czyli z natury swej) jest grzechem śmiertelnym, stanowi również grzech śmiertelny. Dlatego rozum wyższy zawsze grzeszy śmiertelnie, kiedykolwiek czynności niższych władz na które przyzwala, są grzechami śmiertelnymi.

Natomiast gdy chodzi o własny przedmiot wyższego rozumu, należy wziąć pod uwagę, że jego czynności są dwojakie: prosty ogląd oraz namysł, dzięki któremu także

własny przedmiot ujmuje w świetle zasad wiecznych. Ze względu na ogląd może zdarzyć się nieuporządkowane poruszenie w stosunku do rzeczy Bożych, np. gdy ktoś doznaje nagłych wątpliwości przeciw wierze. Chociaż więc niewiara z natury swej jest grzechem śmiertelnym, niemniej taki nagły jej odruch jest tylko grzechem powszednim. Grzech śmiertelny bowiem zachodzi tylko wtedy, gdy postępowanie sprzeciwia się prawu Bożemu. W sprawach zaś wiary może przyjść na myśl coś pod innym kątem widzenia zanim wyższy rozum nad tym się zastanowi lub zanim mógłby się nad tym zastanowić w świetle wiecznej zasady, czyli prawa Bożego. Np. gdy komuś przyjdzie na myśl, że zmartwychwstanie zmarłych jest niemożliwe w sposób naturalny, nasuwa się mu trudność w uznaniu tego, co prawo Boże podało nam do wierzenia, przy czym trudność ta budzi się tak nagle, że ów człowiek nie miał czasu zastanowić się nad tym, że to właśnie prawo Boże nakazuje nam wiarę w tę prawdę. Jeśliby jednak zastanowił się nad tym i mimo to po tym namyśle żywiłby nadal w sobie odruch niewiary popełniłby grzech śmiertelny.

Tak więc rozum wyższy w stosunku do swego przedmiotu może w dziedzinie nagłych odruchów popełnić grzech powszedni nawet w materii, która z natury swej jest grzechem śmiertelnym. Może jednak popełnić także grzech śmiertelny na skutek rozmyślnego przyzwolenia. Natomiast w stosunku do niższych władz rozum wyższy, jeśli przyzwala na to, co z natury swej, czyli rodzajowo, jest grzechem śmiertelnym, popełnia grzech śmiertelny. Ale nie popełnia go, gdy chodzi o materię grzechu powszedniego.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Chociaż grzech przeciw wiecznym zasadom jest rodzajowo grzechem śmiertelnym, może być jednak grzechem powszednim na skutek niepełności uczynku, który występuje nagle.

2. W dziedzinie działania zadaniem rozumu jest nie tylko namysł, ale także prosty ogląd tych rzeczy, które są podstawą namysłu; podobnie jak w dziedzinie poznania zadaniem rozumu jest nie tylko rozumowanie, ale także tworzenie zdań. Dlatego też nagle poruszenia mogą zachodzić także w rozumie.

3. Tę samą rzecz można ujmować w rozważaniu pod różnymi względami, z których jedne mogą być wyższe od innych. Np. o Bogu można rozważać w świetle rozumu ludzkiego i w świetle wiary w objawienie Bożen które jest źródłem wyższego poznania. Chociaż więc przedmiot wyższego rozumu jest z natury swej najwyższą rzeczywistością, rzeczywistość tę można ujmować jeszcze w wyższym świetle. Dlatego to, co w nagłym poruszeniu nie było grzechem śmiertelnym, na skutek namysłu w świetle wyższego rozważania, staje się grzechem śmiertelnym, jak to wyżej uzasadniliśmy.

## ZAGADNIENIE 75

### O PRZYCZYNACH GRZECHU W OGÓLNOŚCI

Zagadnienie ton do którego z kolei przystępujemy, obejmuje cztery pytania:

1. Czy grzech ma przyczynę?
2. Czy grzech ma przyczynę wewnętrzną?

3. Czy grzech ma przyczynę zewnętrzną?
4. Czy grzech jest przyczyną grzechu?

## Artykuł 1

### CZY GRZECH MA PRZYCZYNĘ ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech nie ma przyczyny, gdyż:

1. Grzech jest złem, zło zaś nie ma przyczyny, jak uczy Dionizy<sup>139)</sup>. A więc ani grzech.

2. Przyczyną jest to, z czego koniecznie coś innego wynika. Lecz to co jest koniecznie nie może być grzechem, gdyż grzech jest czymś dobrowolnym. A więc grzech nie ma przyczyny.

3. Jeśliby grzech miał przyczynę, byłoby nią dobro lub zło. Ale nie może być nią ani dobro - bo dobro tylko dobro wytwarza, skoro: „dobre drzewo nie może złych owoców rodzić” (Mt 5, 18), ani zło – gdyż to zło, którym jest kara, stanowi następstwo grzechu, a to zło, którym jest wina utożsamia się z grzechem. A więc grzech nie ma przyczyny.

*Ale z drugiej strony* cokolwiek się staje ma przyczynę w myśl słów Pisma św. (Job 5, 6): „Nic się na ziemi bez przyczyny nie dzieje” Lecz grzech się staje, skoro w myśl określenia św. Augustyna<sup>140)</sup> jest wypowiedzią, czynem lub pożądaniem przeciw prawu Bożemu. A więc grzech ma przyczynę.

*Odpowiedź.* Grzech jest czynnością nieuporządkowaną, może więc mieć z istoty swej przyczynę ze strony czynności, jak każdy uczynek. Ze strony zaś nieuporządkowania ma przyczynę w ten sam sposób jak zaprzeczenie czy brak rzeczy należnej. Dwojaka zaś może być przyczyna zaprzeczenia: 1. Brak przyczyny, gdyż samo zaprzeczenie przyczyny jest ze swej istoty przyczyną zaprzeczenia. Gdy bowiem usuwa się przyczynę, usuwa się także skutek. W ten sposób np. brak światła jest przyczyną ciemności. 2. Przyczyna twierdzenia, z którego wynika zaprzeczenie, jest przygodnie przyczyną tego zaprzeczenia. Np. ogień, powodując wzrost gorąca, w następstwie tego staje się przyczyną braku zimna. Pierwszy sposób może wystarczyć dla prostego zaprzeczenia. Skoro jednak nieporządek grzechu, jak i każde zło, nie jest tylko prostym zaprzeczeniem, lecz brakiem rzeczy należnej, którą dane jestestwo powinno mieć ze swej natury, dlatego nieporządek ten musi mieć przyczynę, działającą przygodnie. To bowiem, co z natury swej powinno być, może nie być tylko na skutek przyczyny stanowiącej przeszkodę. Dlatego zwykło się mówić, że zło polegające na braku, ma przyczynę albo niedomagającą, albo przygodnie działającą.

Otóż wszelka przyczyna, działająca przygodnie, sprowadza się do tego, co z istoty swej jest przyczyną. Skoro więc grzech ze względu na nieporządek ma przyczynę przygodnie działającą, ze względu zaś na czynność ma przyczynę działającą z istoty swej, jasne, że nieporządek grzechu jest następstwem samej przyczyny owej czynności. Tak więc wola, nie kierowana podług prawidła rozumu i prawa Bożego, zmierzając do jakiegoś dobra zmiennego, jest istotną przyczyną grzesznej czynności oraz przygodną przyczyną nieporządku tejże i to w sposób

niezamierzony. Brak porządku bowiem w uczynku pochodzi z braku kierownictwa w woli.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzech to nie tylko brak należnego dobra, a mianowicie właściwego porządku, ale także to postępowanie przy takim nieporządku, stanowiącym o istocie zła i mającym jakąś przyczynę, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

2. Jeśliby to określenie przyczyny miało się ogólnie sprawdzać, należałoby rozumieć je o przyczynie dostatecznej i nieprzeszkodzonej. Otóż jedna rzecz bywa dostateczną przyczyną drugiej rzeczy, która jednak nie jest koniecznym jej skutkiem z powodu zaistnienia przeszkody. Inaczej bowiem należałoby powiedzieć, że wszystko co się dzieje przygodnie, dzieje się z konieczności, jak to zauważył Filozof<sup>141)</sup>. Tak więc, choćby grzech nie miał przyczyny, nie byłby czymś koniecznym, gdyż skutek może nie nastąpić z powodu przeszkody.

3. Jak widzieliśmy w odpowiedzi, wola nie kierująca się prawidłem rozumu i prawa Bożego jest przyczyną grzechu. Nie kierowanie się zaś prawidłem rozumu czy prawa Bożego samo przez się tak długo nie stanowi zła, zarówno w postaci kary, jak i winy, dopóki nie zostanie zastosowane do postępowania. Dlatego przyczyną pierwszego grzechu nie jest jakieś zło, ale jakieś dobro połączone z brakiem jakiegoś innego dobra.

## Artykuł 2

### CZY GRZECH MA PRZYCZYNĘ WEWNĘTRZNĄ ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech nie ma wewnętrznej przyczyny, gdyż:

1. To, co jest wewnątrz jakiejś rzeczy, zawsze jest w niej. Jeśliby więc grzech miał wewnętrzną przyczynę, człowiek zawsze by grzeszył, bo gdy zachodzi przyczyna, zachodzi także skutek.

2. żadna rzecz nie jest przyczyną siebie samej. Lecz wewnętrzne czynności człowieka bywają grzechami. A więc nie są przyczynami grzechu.

3. Cokolwiek jest wewnątrz człowieka, jest albo czymś przyrodzonym, albo dobrowolnym. Lecz to co jest przyrodzone, nie może być przyczyną grzechu, gdyż grzech jest przeciw naturze, jak to zauważył już św. Jan Damasceński<sup>142)</sup>. To zaś co jest dobrowolne, jeśli jest nieuporządkowane, już jest grzechem. A więc nic, co jest wewnątrz człowieka, nie może być przyczyną grzechu.

*Ale z drugiej strony* powiada św. Augustyn<sup>143)</sup>, że wola jest przyczyną grzechu.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, to co jest z istoty swej przyczyną grzechu, musi być ze strony samej czynności. Czynność zaś ludzka może być wewnętrzną przyczyną zarówno pośrednią, jak i bezpośrednią. Bezpośrednią jest rozum i wola, którym człowiek zawdzięcza wolność. Przyczyną zaś dalszą (pośrednią) bywa poznanie umysłowe, a także pożądanie zmysłowe, gdyż podobnie jak sąd rozumu porusza wolę do tego, co uznał rozum, tak poznanie zmysłowe skłania pożądanie zmysłowe. Tego rodzaju skłonność niekiedy pociąga za sobą wolę i rozum,



jak to później zobaczymy<sup>144</sup>). Tak więc dwójka jest wewnętrzną przyczyną grzechu: bezpośrednia - ze strony rozumu i woli, oraz dalsza (pośrednia) - ze strony wyobraźni i pożądania zmysłowego.

Ponieważ jednak, jak widzieliśmy, przyczyną grzechu jest z jednej strony motyw w postaci pozornego dobra, a z drugiej strony brak właściwego motywu, a mianowicie zgodności z regułą rozumu i prawa Bożego, trzeba przyznać, że to dobro pozorne dotyczy zmysłowego poznania i pożądania, podczas gdy brak zgodności z regułą rozumu oraz prawa Bożego jest sprawą rozumu, którego zadaniem jest rozważanie i wskazywanie tej reguły. Lecz dokonanie dobro- wolnego uczynku grzesznego jest sprawą woli, tak że już sama czynność woli jest grzechem.

*Rozwiązanie trudności.* 1. To, co jest wewnątrz nas w ten sposób jak naturalne władze, zawsze jest w nas. To zaś, co jest wewnątrz nas na sposób wewnętrznej czynności poznawczej czy pożądawczej, nie zawsze jest w nas. Sama zaś wola jest przyczyną grzechu w możliwości, ale z możliwości przechodzi do istności na- przód pod wpływem działania władz zmysłowych, a następnie rozumu. Gdy bowiem coś przedstawi się nam w postaci ponętnej dla zmysłów, wówczas tak pożądanie skłania się ku niemu, że rozum niekiedy przestaje brać pod uwagę właściwą regułę, a wtedy wola wykonuje czynność grzeszną. Ponieważ jednak te uprzedzające poruszenia nie zawsze występują w istności, a więc także grzech nie zawsze jest w istności.

2. Nie wszystkie wewnętrzne czynności należą do istoty grzechu, który polega głównie na czynności woli. Niektóre z tych czynności wyprzedzają gon inne następują po nim.

3. Władza, będąca przyczyną grzechu, jest siłą przyrodzoną. Podobnie czynności zmysłowe, z których grzech wynika, bywają niekiedy naturalne, np. gdy ktoś grzeszy pod wpływem pożądania pokarmu lub przyjemności płciowych. Nienaturalność zaś grzechu pochodzi z niestosowania zgodnej z naturą reguły, którą człowiek powinien brać pod uwagę w swym postępowaniu zgodnie ze swą naturą.

### Artykuł 3

#### CZY GRZECH MA PRZYCZYNĘ ZEWNĘTRZNĄ ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech nie ma zewnętrznej przyczyny, gdyż:

1. Grzech jest czynnością dobrowolną. Dobrowolnym zaś jest to, co pochodzi od nas, a więc co nie ma przyczyny zewnętrznej. Wskutek tego grzech nie ma przyczyny zewnętrznej.

2. Tak natura, jak i wola jest przyczyną wewnętrzną. Otóż w dziedzinie natury grzech zachodzi tylko na skutek jakiejś wewnętrznej przyczyny, np. płody niekształtne pochodzą z zepsucia jakiegoś wewnętrznego czynnika. A więc także w dziedzinie moralności grzech pochodzi z przyczyny wewnętrznej, a nie zewnętrznej.

3. Pomnożenie przyczyn powoduje pomnożenie skutków. Lecz im więcej oraz im większe są zewnętrzne podniety do grzechu, tym mniej poczytuje się za grzech to, co ktoś robi w sposób nieuporządkowany. A więc nie ma zewnętrznej przyczyny grzechu.

*Ale z drugiej strony* powiada Pismo św. (Liczb 31, 16): „Czy nie są to te, które zwiodły synów Izraelowych za poduszczeniem Balaamowym i przywiodły was ku grzeszeniu przeciw Panu grzechem Fogora?”. A więc jakiś czynnik zewnętrzny może być przyczyną grzechu.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wewnętrzna przyczyną grzechu jest i wola, która dokonuje czynności grzesznej, i rozum, który nie stosuje się do należytej reguły postępowania, a także pożądanie zmysłowe, które do tego nakłania człowieka. Tak też czynnik zewnętrzny w trojaki sposób może być przyczyną grzechu: albo bezpośrednio pobudza wolę, albo dlatego, że porusza rozum, albo wreszcie dlatego, że porusza pożądanie zmysłowe. Wolę zaś wewnątrznie tylko Bóg może poruszyć, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>145</sup>). Bóg zaś nie może być przyczyną grzechu, jak to później uzasadnimy<sup>146</sup>). Tak więc jakiś zewnętrzny czynnik tylko wtedy może być przyczyną grzechu, gdy porusza rozum, np. gdy jakiś inny człowiek lub demon namawia nas do grzechu albo gdy pobudza pożądanie zmysłowe - np. gdy czynią to jakieś zewnętrzne podniety zmysłowe. Ale w dziedzinie postępowania ani zewnętrzne przekonywanie nie zmusza rozumu, ani rzeczy zewnętrzne nie zmuszają pożądania zmysłowego, jeśli to nie jest odpowiednio przysposobione do tego poruszenia. Zresztą także pożądanie zmysłowe nie zmusza ani rozumu, ani woli. Tak więc jakiś czynnik zewnętrzny może być pewną przyczyną pobudzającą do grzechu; nie jest jednak przyczyną dostatecznie przywodzącą człowieka do grzechu, gdyż taką przyczyną jest tylko wola.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Z tego powodu, że czynniki zewnętrzne nie pobudzają do grzechu w sposób dostateczny i nie zmuszają człowieka do niego, pozostaje w nas zdolność grzeszenia i niegrzeszenia.

2. Wewnętrzna przyczyna grzechu nie wyklucza zewnętrznej przyczyny, gdyż zewnętrzny czynnik jest przyczyną grzechu tylko za pośrednictwem wewnętrznej przyczyny, jak przed chwilą wykazaliśmy.

3. Pomnożenie zewnętrznych przyczyn skłaniających do grzechu mnoży grzeszne czynności, gdyż liczniejsze spośród tych czynników skłaniają częściej człowieka do uczynku grzesznego. W tym jednak wypadku zmniejsza się wina, która zależy od dobrowolności uczynku grzesznego, i tym samym od jego pochodzenia od nas.

## Artykuł 4

### CZY GRZECH JEST PRZYCZYNĄ GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech nie jest przyczyną grzechu, gdyż:

1. Są cztery rodzaje przyczyn, z których żaden nie da się dostosować do grzechu. Cel bowiem jest dobrem, a więc nie może być przyczyną grzechu, który jest złem. Z tego samego powodu grzech nie może być przyczyną sprawczą, gdyż zło nie jest przyczyną twórczą, ale słabością i niemocą, jak mówi Dionizy<sup>147</sup>). Przyczyna zaś tworzywowa (materialna) oraz przyczyna istotnościowa (formalna) może mieć miejsce

jedynie w zakresie ciał fizycznych, złożonych z materii i formy A więc grzech nie może mieć przyczyny ani materialnej n ani formalnej.

2. Jak mówi Filozof <sup>148)</sup>, tylko rzecz doskonała może wytworzyć rzecz podobną sobie. Lecz grzech jest z natury swej czymś niedoskonałym. A więc nie może być przyczyną grzechu.

3. Jeśliby jeden grzech był przyczyną drugiego, wówczas sam byłby skutkiem grzechu poprzedniego, a ten jeszcze innego i tak do nieskończoności, a to jest niemożliwe. A więc grzech nie jest przyczyną grzechu.

*Ale z drugiej strony* powiada św. Grzegorz <sup>149)</sup>, że grzech, nie zmyty rychło przez pokutę, staje się także przyczyną grzechu.

*Odpowiedź.* Skoro grzech ma przyczynę jako pewna czynność, może być przyczyną innego grzechu w ten sposób, jak jedna czynność może być przyczyną innej czynności ludzkiej. A to może zachodzić podług czterech rodzajów przyczyn. W dziedzinie przyczyny sprawczej i poruszającej może być przyczyną z istoty swej oraz przyczyną przygodną, w tym znaczeniu, w jakim usunięcie przeszkody jest poruszeniem przygodnym. Skoro bowiem przez jedną czynność grzeszną człowiek traci łaskę, miłość czy wstyd lub cokolwiek innego, co wstrzymuje od grzechu, i wskutek tego popada w inny grzech, wówczas pierwszy grzech jest przygodną przyczyną drugiego grzechu. Nadto grzech bywa przyczyną z istoty swej, czyli sam przez się, w ten sposób, że przysposabia człowieka do łatwiejszego zrobienia podobnego uczynku. Uczynki bowiem są przyczynami przysposobień i sprawności, powodując skłonność do podobnych uczynków. W dziedzinie przyczyny materialnej jeden grzech jest przyczyną drugiego, poddając mu tworzywo, np. chciwość dostarcza materii do kłótni, którą często się wszczyna na tle gromadzenia majątku. W dziedzinie przyczyny celowej jeden grzech może być przyczyną drugiego grzechu, gdy ktoś popełnia grzech celem zrobienia innego grzechu, np. popełnia świętokupstwo, by dogodzić swej ambicji lub gdy popełnia grzech cielesny z obcą kobietą po to, by jej coś ukraść. Ponieważ zaś cel w dziedzinie moralności stanowi istotność (formę), jak to widzieliśmy uprzednio <sup>150)</sup>, dlatego jeden grzech może być istotnościową (formalną) przyczyną innego grzechu, np. w grzechu porubstwa popełnionego celem kradzieży, porubstwo jest składnikiem tworzywowym, kradzież zaś składnikiem istotnościowym.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzech, jako pewne nieuporządkowanie, stanowi zło, jako zaś pewna czynność ma za cel jakieś dobro, przynajmniej pozorne. Wskutek tego nie z powodu braku uporządkowania, ale z powodu czynności, jaką jest (lub do jakiej się sprowadza), jeden grzech może być celową i sprawczą przyczyną innego grzechu. Tworzywem zaś grzechu nie jest to, z czego grzech się robi, ale to, do czego się odnosi. Formę zaś grzech zawdzięcza swemu celowi. Tak więc grzech może być przyczyną grzechu podług wszystkich czterech rodzajów przyczyn, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

2. Niedoskonałość grzechu to niedoskonałość moralna spowodowana przez brak porządku. Ale jako czynność fizyczna, grzech może mieć swego rodzaju doskonałość naturalną. Z tego więc względu grzech może być przyczyną grzechu.

3. Nie każda przyczyna grzechu jest grzechem. Nie trzeba więc w tym szeregu iść do nieskończoności, lecz można dojść do jakiegoś pierwszego grzechu, którego przyczyną nie byłby inny grzech.

## ZAGADNIENIE 76

### O NIEZNAJOMOŚCI JAKO PRZYCZYNNIE GRZECHU

Z kolei należy rozważyć poszczególne przyczyny grzechu, a więc naprzód wewnętrzne, następnie zewnętrzne i wreszcie powiedzieć o grzechach, które są przyczynami innych grzechów. Zagadnienie wewnętrznych przyczyn grzechów dzieli się na trzy części, a mianowicie naprzód trzeba pomówić o nieznajomości (czyli o braku wiedzy), jako o przyczynie grzechu ze strony rozumu, następnie o słabości, a więc o uczuciu, jako przyczynie grzechu ze strony pożądania zmysłowego i wreszcie o złośliwości, która jest jego przyczyną ze strony woli. Pierwsze zagadnienie obejmuje

1. Czy nieznajomość jest przyczyną grzechu?
2. Czy nieznajomość jest grzechem?
3. Czy nieznajomość całkowicie uniewinnia od grzechu?
4. Czy nieznajomość zmniejsza grzech?

### Artykuł 1

#### *CZY NIEZNAJOMOŚĆ JEST PRZYCZYNNĄ GRZECHU ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nieznajomość nie może być przyczyną grzechu, gdyż:

1. To, co nie istnieje, nie jest przyczyną żadnej rzeczy. Nieznajomość zaś jest niebytem, gdyż jest brakiem pewnej wiedzy. A więc nie jest przyczyną grzechu.

2. Przyczyna grzechu zależy od zwrócenia się ku dobrom doczesnym, nieznajomość zaś wyraża raczej odwrócenie się. A więc nie może być przyczyną grzechu.

3. Każdy grzech zależy od woli, a ta zwraca się tylko do przedmiotu poznanego, gdyż przedmiotem woli jest dobro poznane. A więc nieznajomość nie może być przyczyną grzechu.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>150a)</sup>, że niektórzy grzeszą na skutek nieznajomości.

*Odpowiedź.* Według Filozofa<sup>151)</sup> dwojaka jest przyczyna ruchu: właściwa i przygodna. Pierwsza porusza własną mocą, druga zaś usuwa przeszkodę lub jest jej usunięciem. W ten ostatni sposób nieznajomość bywa przyczyną grzesznej czynności; jest bowiem brakiem wiedzy doskonalącej rozum, który kierując czynnościami ludzkimi powinien wstrzymać człowieka od grzechu. Należy jednak zwrócić uwagę, że rozum może kierować postępowaniem ludzkim podług dwojakiej wiedzy: głównej i szczegółowej. Myśląc bowiem o postępowaniu, człowiek posługuje się swoistym sylogizmem, którego wnioskiem jest sąd, stanowiący o wyborze czy działaniu.

Czynności bowiem są jednostkowe. Dlatego też wniosek sylogizmu praktycznego jest jednostkowy. Jednostkowy zaś wniosek można wysnuć z przesłanki ogólnej jedynie za pośrednictwem przesłanki jednostkowej, np. gdy od ojcobójstwa wstrzymuje jakiegoś człowieka myśl, że nie wolno ojca zabijać i że ta właśnie istota jest ojcem. Nieznajomość którejkolwiek z tych dwu przesłanek może być przyczyną tej czynności, jaką jest ojcobójstwo, a więc zarówno nieznajomość ogólnej zasady n będącej prawidłem rozumu, jak i nieznajomość jednostkowej okoliczności.

Nie każdy więc brak wiedzy w grzeszniku jest przyczyną grzechu, ale tylko taki, który go pozbawia wiedzy wstrzymującej go od grzechu. Jeśliby więc czyjaś wola była tak nastawiona, że nawet gdyby temu człowiekowi wiadome było, iż to ojciec, i nie powstrzymałoby go to od czynu ojcobójstwa, wówczas nieznajomość, że to ojciec, nie byłaby przyczyną grzechu, ale towarzyszyłaby jego grzechowi. Tego rodzaju człowiek nie grzeszyłby z powodu nieznajomości, jak mówi Filozof <sup>152)</sup>, ale grzeszyłby „nie wiedząc”.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Niebyt nie może być przyczyną wprost, czyli właściwą, niemniej może być przyczyną nie wprost, czyli przygodną, usuwając ton co wstrzymuje od grzechu.

2. Podobnie jak wiedza, której pozbawia człowieka nieznajomość, dotyczy grzechu ze strony zwrócenia się ku dobru doczesnemu, tak nieznajomość jest przyczyną grzechu, usuwając ton co od niego wstrzymuje.

3. Wola nie może zwracać się do tego co jest całkowicie nieznaną; może jednak chcieć tego, co pod pewnym względem jest znane, a pod pewnym nieznaną. Otóż w ten właśnie sposób nieznajomość jest przyczyną grzechu, np. gdy ktoś wie, że istota, którą zabija jest człowiekiem, ale nie wie, że to jego ojciec; albo, gdy ktoś wie, że dana czynność jest przyjemna, ale nie wie, że jest grzeszna.

## Artykuł 2

### CZY NIEZNAJOMOŚĆ JEST GRZEchem ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nieznajomość nie jest grzechem, gdyż:

1. Grzech to wypowiedź, uczynek lub pożądanie wbrew prawu Bożemu, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>153)</sup>. Lecz nieznajomość nie jest żadnym uczynkiem, ani wewnętrznym, ani zewnętrznym, a więc nie jest grzechem.

2. Grzech wprost przeciwstawia się bardziej łasce, niż wiedzy. Brak łaski zaś nie jest grzechem, lecz raczej karą za grzech. A więc także nieznajomość, jako brak wiedzy, nie jest grzechem.

3. Nieznajomość byłaby grzechem jedynie wtedy, gdyby była dobrowolna. Lecz wówczas grzech polegałby raczej na czynności woli niż na braku wiedzy. A więc nieznajomość nie jest grzechem, lecz następstwem grzechu.

4. Pokuta usuwa grzech, który wtedy znika bez śladu, z wyjątkiem oczywiście grzechu pierwotnego. Nieznajomość zaś nie znika dzięki pokucie, lecz pozostaje w rzeczywistości nawet po zniknięciu grzechu. A więc nieznajomość nie jest grzechem, chyba pierwotnym.

5. Jeśliby nieznajomość była grzechem, to człowiek grzeszyłby bezustannie tak długo, dopóki ta nieznajomość trwałaby w nim. Taki zaś pogląd jest niedorzeczny, gdyż prowadzi do wniosku, że nieznajomość jest największym grzechem.

*Ale z drugiej strony* tylko grzech zasługuje na karę. Lecz nieznajomość zasługuje na nią, gdyż Apostoł powiada (1 Kor 14, 38): „Lecz jeśli kto tego nie uznaje i on uznany nie będzie”. A więc nieznajomość jest grzechem.

*Odpowiedź.* Nieznajomość tym się różni od niewiedzy, że ta ostatnia jest tylko prostym zaprzeczeniem wiedzy; gdy więc ktoś nie wie czegoś, przypisujemy mu niewiedzę. Dionizy<sup>154</sup>) przypisuje ją także aniołom. Nieznajomość zaś (w znaczeniu ignorancji) to brak wiedzy należnej; a więc zachodzi wtedy gdy ktoś nie wie tego, co mógł wiedzieć. Otóż bywa, że to, co ktoś mógł wiedzieć, powinien był wiedzieć, a mianowicie wtedy, gdyby bez tej wiedzy nie mógł należycie wykonać swej powinności. Dlatego wszyscy są obowiązani znać ogólne prawdy wiary i normy prawa. Poszczególne zaś jednostki powinny nadto wiedzieć także to, co należy do ich stanu oraz do ich obowiązków. Są jednak także inne rzeczy, które ktoś mógłby znać, ale nie jest obowiązany ich znać, np. twierdzenia geometrii, z wyjątkiem oczywiście pewnych wypadków czy osób.

Otóż kto z niedbalstwa nie ma tego, co powinien mieć, lub nie czyni tego, co powinien czynić, popełnia grzech opuszczenia. Dlatego nieznajomość w stosunku do tych rzeczy, w które ktoś powinien znać, ale nie zna wskutek niedbalstwa, jest grzechem. Nie jest zaś niedbalstwem brak wiedzy o tym, czego ktoś nie mógł wiedzieć. Tego rodzaju nieznajomość zwie się niepokonalną, gdyż nie da się jej pokonać przez pilną naukę. Nieznajomość taka jest niedobrowolna, skoro nie potrafimy pozbyć się jej, i dlatego nie jest grzechem. Tak więc żadna niepokonalna nieznajomość nie jest grzechem. Natomiast nieznajomość pokonalna tych rzeczy, które ktoś był obowiązany znać, jest grzechem. Nie jest zaś grzechem, gdy chodzi o rzeczy, których ów człowiek nie miał obowiązku znać.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Jak widzieliśmy poprzednio<sup>155</sup>), wyrażenie: „wypowiedź, uczynek lub pożądanie” należy rozumieć także o przeciwstawnych zaprzeczeniach, gdyż także opuszczenie czynności może być grzechem. Tak więc niedbalstwo, z powodu którego nieznajomość jest grzechem, zawiera się również w powyższym określeniu grzechu, które obejmuje także ten że ktoś nie powiedział, nie zrobił lub nie pożądał tego, co powinien był powiedzieć, zrobić lub pożądać, a nie zdobyć należną wiedzę.

2. Chociaż brak łaski sam przez się nie jest grzechem, niemniej podobnie jak i brak wiedzy, czyli nieświadomość staje się grzechem wskutek niedbalstwa w przygotowaniu się do łaski. Zachodzi jednak ta różnica, że człowiek może zdobyć pewną wiedzę własnymi czynnościami, łaskę zaś może otrzymać nie przez własne uczynki, ale z daru Bożego.

3. Podobnie jak grzech uczynkowy, polegający na przekroczeniu prawa Bożego, nie ogranicza się do samej tylko czynności woli, ale rozciąga się także na czynność chcianą i nakazaną przez wolę, tak samo w grzechu opuszczenia nie tylko czynność woli jest grzechem, ale także samo opuszczenie, w miarę jak jest

dobrowolne. W ten sposób niedbalstwo w nabyciu wiedzy oraz brak uwagi jest również grzechem.

4. Gdy grzech zniknie wskutek pokuty, pozostaje nieznajomość jako brak wiedzy, ale nie pozostaje niedbalstwo, z powodu którego nieznajomość jest grzechem.

5. Podobnie jak w innych grzechach opuszczenia, tylko w tym czasie człowiek grzeszy n kiedy nie zachowuje nakazu prawa, tak samo brak wiedzy nie jest bezustannym grzechem lecz tylko wtedy, gdy jest czas na zdobycie wiedzy, którą dany człowiek powinien mieć.

### Artykuł 3

#### CZY NIEZNAJOMOŚĆ CAŁKOWICIE UNIEWINNIA OD GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nieznajomość całkowicie uniewinnia od grzechu, gdyż:

1. Każdy grzech jest dobrowolny. Nieznajomość zaś powoduje niedobrowolność postępowania, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>156)</sup>. A więc nieznajomość całkowicie uniewinnia od grzechu.

2. Gdy ktoś coś czyni bez zamiaru, czyni to przypadkowo. To zaś, czego ktoś nie wie, nie może być przedmiotem jego zamiaru. Tak więc cokolwiek człowiek czyni wskutek nieznajomości, jest przypadkowe w dziedzinie czynności ludzkich. To zaś, co jest przypadkowe, nie jest zasadą różnicowania gatunkowego. Niczego więc, co człowiek czyni wskutek nieświadomości, nie można uznać ani za grzech, ani za uczynek cnotliwy.

3. Człowiek jest podmiotem cnoty i grzechu w miarę jak ma używanie rozumu. Otóż brak wiedzy wyklucza pełne używanie rozumu. A więc całkowicie uniewinnia od grzechu.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn powiada<sup>157)</sup>, że słusznie się potępia pewne uczynki wykonane pod wpływem nieznajomości. Słusznie zaś potępia się tylko grzechy: A więc pewne czynności wykonane wskutek nieznajomości są grzechami; innymi słowy nieznajomość nie uniewinnia całkowicie od grzechu.

*Odpowiedź.* Brak wiedzy z istoty swej powoduje niedobrowolność uczynku wykonanego pod jego wpływem. Otóż widzieliśmy poprzednio w art. 1., że brak wiedzy, czyli nieznajomość jest przyczyną uczynku, do którego wiedza nie dopuściłaby. Gdyby więc dany człowiek posiadał wiedzę, tego rodzaju uczynek byłby przeciwny jego woli, czyli byłby niedobrowolny. Ale gdyby wiedza, którą nieznajomość wyklucza, nie powstrzymała go od tegoż uczynku z powodu skłonności woli ku niemu, wówczas ten brak wiedzy nie sprawiłby, że człowiek uczynił coś niedobrowolnie, ale tylko że zrobił to niechcąc, jak zaznacza Filozof<sup>158)</sup>. Taki brak wiedzy, który nie jest przyczyną grzesznej czynności, nie uniewinnia od grzechu, gdyż nie powoduje niedobrowolności. To samo można powiedzieć o każdej nieznajomości, która nie jest przyczyną grzechu, ale tylko jego następstwem lub towarzyszem. Natomiast nieznajomość będąca przyczyną uczynku, powodując niedobrowolność postępowania, sama przez się uniewinnia od grzechu, skoro dobrowolność należy do pojęcia grzechu.

Bywa jednak, że taka nieznajomość nie całkowicie uniewinnia człowieka od grzechu, a to z dwóch powodów: po pierwsze, z powodu samej rzeczy nieznaney. Brak wiedzy bowiem o tyle uniewinnia kogoś od grzechu, o ile ów ktoś nie wiedział, że dane postępowanie jest grzechem. Otóż może się zdarzyć, że ktoś nie zna jakiejś okoliczności grzechu tak, że gdyby ją znał, nie zgrzeszyłby, bez względu na to, czy okoliczność ta sprawiałaby lub nie sprawiałaby, że to postępowanie wskutek niej stało się grzeszne; a jednak równocześnie w świadomości tego człowieka pozostałoby przynajmniej tyle wiedzy, by zdawał sobie sprawę z tego, że to co robi jest grzechem. Np. gdy ktoś uderzając kogoś jest świadomy, że bije człowieka, ale nie wie, że to jego ojciec. Świadomość, że uderza człowieka, wystarczy żeby popełnić grzech; ale świadomość, że bije własnego ojca stanowi okoliczność powodującą nowy gatunek grzechu. Albo, gdy ktoś bijąc kogoś, nie wie, że ów broniąc się, jego zbije. Gdyby to wiedział, nie biłby go. Ta niewiedza nie zmienia jego grzechu. Gdy więc jakiś człowiek na skutek takiej wiedzy popełniłby grzech, ów brak wiedzy nie uniewinniłby go całkowicie od grzechu, gdyż nie pozbawiłby go świadomości, że to co robi jest grzechem.

Po drugie: Może jednak zdarzyć się także, że nieznajomość nie całkowicie uniewinnia od grzechu z powodu samej niewiedzy, a mianowicie gdy ów brak wiedzy jest dobrowolny zarówno wprost, kiedy ktoś naumyślnie chce nie wiedzieć, by z większą swobodą grzeszyć, jak i nie wprost, kiedy np. ktoś z powodu pracy lub innych zajęć zaniedbał poznać to co by go powstrzymało od grzechu. Tego rodzaju niedbalstwo sprawia, że sam brak wiedzy jest dobrowolny i grzeszny, jeśli tylko dotyczy tych rzeczy, które dany człowiek powinien znać. Taki więc brak wiedzy nie całkowicie uniewinnia od grzechu. Natomiast zupełnie niedobrowolny brak wiedzy całkowicie uniewinnia od grzechu już to dlatego, że chodzi o niewiedzę niepokonalną, już to dlatego, że niewiedza ta dotyczy tych rzeczy, których dany człowiek nie jest obowiązany znać.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Jak widzieliśmy w odpowiedzi, nie każda niewiedza powoduje niedobrowolność uczynku i dlatego nie każda uniewinnia.

2. W miarę jak u człowieka, któremu brak wiedzy o czymś, pozostaje dobrowolność, postępowanie jego jest zamierzone, czyli umyślne, a więc i grzeszne.

3. Taki brak wiedzy, który zupełnie pozbawiałby człowieka używania rozumu całkowicie uniewinniłby go od grzechu, jak to się zdarza u wariatów i szalonych. Nie zawsze jednak brak wiedzy powodujący grzech jest tego rodzaju, i dlatego nie zawsze całkowicie uniewinnia od grzechu.

## Artykuł 4

### CZY NIEZNAJOMOŚĆ ZMNIEJSZA GRZECH ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nieznajomość nie zmniejsza grzechu, gdyż:

1. To, co jest wspólne wszystkim grzechom, nie zmniejsza grzechu. Lecz nieznajomość jest cechą wspólną wszystkich grzechów, gdyż mówi Filozof <sup>159)</sup>, że żaden zły człowiek nie wie, co czyni. A więc nieznajomość nie zmniejsza grzechu.



2. Grzech dodany do grzechu zwiększa grzech. Otóż nieznanostwo jest grzechem, jak to widzieliśmy w drugim artykule, a więc nie zmniejsza grzechu.

3. To samo nie może zwiększać i zmniejszać grzechu. Lecz nieznanostwo zwiększa grzech zgodnie ze słowami Apostoła (Rzym 2, 4): „Czy nie wiesz, że dobroć Boża do pokuty prowadzi?”. Słowa te objaśnia św. Ambroży mówiąc<sup>160</sup>: „jeśli nie wiesz, najciężej grzeszysz”. A więc nieznanostwo nie zmniejsza grzechu.

4. Jeśliby jakaś nieznanostwo zmniejszała grzech, to tym bardziej czyniłby to całkowity brak używania rozumu. Otóż w tym ostatnim wypadku grzech raczej się zwiększa, zgodnie z nauką Filozofa<sup>161</sup>, który twierdzi, że za czyny, popełnione po pijanemu, kary są podwójne. A więc nieznanostwo nie zmniejsza grzechu.

*Ale z drugiej strony* to, co jest powodem odpuszczenia grzechu, zmniejsza grzech. A to właśnie przysługuje nieznanostwo, gdyż mówi Apostoł (1 Tym 1, 13): „Alem dostąpił miłosierdzia Bożego, bo nie wiedząc, czyniłem to”. A więc brak wiedzy zmniejsza grzech, czyli czyni go lżejszym.

*Odpowiedź.* Każdy grzech jest dobrowolny i dlatego nieznanostwo w tej mierze zmniejsza grzech, w jakiej zmniejsza dobrowolność; jeśli zaś nie zmniejsza dobrowolności, nie zmniejsza grzechu. Jeśli zaś całkowicie od grzechu uniewinnia, usuwając dobrowolność, nie zmniejsza grzechu, lecz go całkowicie usuwa. Taki zaś brak wiedzy, który nie jest przyczyną grzechu, lecz tylko mu towarzyszy, ani nie zmniejsza go, ani go nie powiększa. Tak więc tylko taki brak wiedzy może zmniejszać grzech, który jest jego przyczyną, a jednak nie całkowicie uniewinnia go.

Otóż zdarza się, że tego rodzaju brak wiedzy jest sam przez się i wprost dobrowolny np. gdy ktoś naumyślnie nie wie czegoś, by swobodniej grzeszyć. Takie nieuctwo zwiększa dobrowolność i grzech; z dobrowolnego bowiem zamierzenia pochodzi chęć doznania szkody celem uzyskania swobody w grzeszeniu. Niekiedy jednak brak wiedzy n będący wprost przyczyną grzechu, nie jest dobrowolny wprost, ale tylko nie wprost, czyli przygodnie, np. gdy ktoś nie chce pracować naukowo, wskutek czego staje się nieukiem, albo gdy chce nadmiernie wina, którym się upija, i wskutek tego traci rozagę. Tego rodzaju brak wiedzy zmniejsza dobrowolność, i tym samym zmniejsza grzech. Kiedy bowiem ktoś nie wie, że coś jest grzechem, nie można o nim powiedzieć, że jego wola wprost i sama przez się zwraca się do grzechu. Ale zwraca się do niego przygodnie. Wskutek tego w tym wypadku zachodzi mniejsza pogarda dla prawa moralnego, i tym samym mniejszy grzech.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Ten brak wiedzy, z powodu którego każdy człowiek zły jest nieukiem, nie jest przyczyną grzechu, lecz następstwem pewnej przyczyny, a mianowicie uczucia lub nałogu, skłaniającego do grzechu.

2. Grzech dodany do grzechu powoduje wiele grzechów ale nie zawsze zwiększa grzech, jeśli grzechy te nie zespalają się w jedno, lecz zachowują swą odrębność. Może się zdarzyć, że jeśli jeden grzech zmniejsza drugi, ani jeden, ani drugi nie jest tak ciężki, jakim byłby jeden tylko grzech. Np. morderstwo dokonane na trzeźwo jest cięższym grzechem, niż morderstwo dokonane w opilstwie, chociaż to są dwa różne grzechy, pijaństwo bowiem zmniejsza następujący po nim grzech w stosunku do tej ciężkości, jaką z natury posiada.

3. Słowa św. Ambrożego mogą odnosić się już to do nieuctwa zasadniczo dobrowolnego, już to do grzechu niewdzięczności, w której najwyższym stopniem jest brak przyznania, że się otrzymało dobrodziejstwa od kogoś, już to wreszcie do braku wiedzy z powodu niewiary, która burzy sam fundament życia duchowego.

4. Pijak zasługuje na podwójną karę z powodu popełnienia dwóch grzechów, a mianowicie opilstwa oraz tego grzechu, który z opilstwa pochodzi. Niemniej opilstwo wskutek związanego z nim braku wiedzy, zmniejsza następujący po nim grzech, czasem może nawet więcej niż ciężkość samego opilstwa. Można także powiedzieć, że w tekście tym chodzi o rozporządzenie Pittakusa, że opilców, którzy kogoś pobili, należy bardziej karać bez względu na to, że brak trzeźwości zasługuje na większe pobłażanie, lecz ze względu na pożytek n skoro pijacy często wyrządzają krzywdę, jak to zaznacza także Filozof<sup>162)</sup>.

## ZAGADNIENIE 77

### CZY UCZUCIE MOŻE BYĆ PRZYCZYNĄ GRZECHU ?

Z kolei należy rozważyć przyczyny grzechu ze strony pożądania zmysłowego, a mianowicie, czy uczucie jest źródłem grzechu. Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy uczucie pożądania zmysłowego może poruszać lub nakłaniać wolę?
2. Czy uczucie może podbić rozum wbrew jego wiedzy?
3. Czy grzech popełniony pod wpływem uczucia jest grzechem ze słabości?
4. Czy uczucie miłości siebie samego jest przyczyną wszelkiego grzechu?
5. O trzech przyczynach, wymienionych przez 1 Jan 2, 16: pożądliwości oczu, pożądliwości ciała i pysze żywota.
6. Czy uczucie, będące przyczyną grzechu, zmniejsza grzech?
7. Czy takie uczucie całkowicie uniewinnia od grzechu?
8. Czy grzech popełniony pod wpływem uczucia może być śmiertelny?

## Artykuł 1

### CZY UCZUCIE BĘDĄCE CZYNNOSCIĄ POŻĄDANIA ZMYSŁOWEGO, MOŻE PORUSZAĆ WOLE ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że uczucie będące czynnością pożądania zmysłowego, nie może poruszać woli, czyli wpływać na nią, gdyż:

1. Tylko przedmiot może poruszyć bierną władzę psychiczną. Wola zaś jest równocześnie władzą bierną i czynną, gdyż jak mówi Arystoteles<sup>163)</sup>, wola porusza i jest poruszoną. Skoro zaś uczucie, będące przejawem pożądania zmysłowego, nie jest przedmiotem woli, gdyż przedmiotem takim jest raczej dobro rozumne, wydaje się, że takie uczucie nie wpływa na wolę.

2. Niższe źródło ruchu nie wpływa na wyższe. Np. ciało nie porusza duszy. Lecz wola, która jest rozumnym pożądaniem, ma się tak do pożądania zmysłowego, jak wyższe źródło ruchu do niższego. Powiada bowiem Filozof<sup>164)</sup>, że rozumne pożądanie działa na pożądanie zmysłowe (uczucie) podobnie jak jedna sfera niebieska

działa na inną. A więc uczucie (będące przejawem pożądania zmysłowego) nie porusza woli.

3. To, co materialne nie może działać na to, co jest niematerialne. Lecz wola jest władzą niematerialną, skoro nie posługuje się narządem cielesnym, jak uczy Filozof<sup>165</sup>. Natomiast pożądanie zmysłowe jest władzą materialną, gdyż opiera się na narzędzie cielesnym. A więc uczucie jako przejaw pożądania zmysłowego nie działa na pożądanie umysłowe.

*Ale z drugiej strony* powiada Pismo św. (Dan 13, 56) : „Pożądliwość wywróciła serce twoje”.

*Odpowiedź.* Uczucie będąc przejawem pożądania zmysłowego, nie może wprost poruszać czy pociągać woli, ale może działać na nią nie wprost, a to w dwojaki sposób: po pierwsze, odrywając ją (od właściwej jej czynności); skoro bowiem wszystkie władze psychiczne są niejako zakorzenione w istocie duszy, napięcie jednej z nich przy wykonywaniu właściwej jej czynności powoduje osłabienie czy nawet całkowite zahamowanie działalności innej władzy, gdyż każda siła zmniejsza się, gdy jest rozproszona; kiedy zaś jest skupiona na jednym przedmiocie, wówczas mniej może się rozpraszać na inne rzeczy. Ponadto każda działalność psychiczna wymaga pewnego napięcia. Otóż gdy to napięcie jest mocno skupione na jednym przedmiocie, nie może mocno skupić się na innej rzeczy. W podobny sposób przez tego rodzaju odciąganie, gdy spotęguje się zryw pożądania zmysłowego na skutek jakiegokolwiek uczucia, wtedy z konieczności właściwa działalność pożądania rozumnego, czyli woli, ulega osłabieniu lub całkowitemu zahamowaniu.

Po drugie, uczucie może wpływać na wolę za pośrednictwem jej przedmiotu, którym jest dobro poznane przez rozum. Otóż nagle zaburzenie w działaniu wyobraźni czy zmysłu oceny stanowi przeszkodę dla sądu rozumu i jego spostrzeżeń, jak to widzimy u wariatów. Nie ulega zaś wątpliwości, że uczucie zmysłowe wpływa na działalność wyobraźni i na sąd zmysłu oceny, podobnie jak przysposobienie języka wpływa na wrażenia smakowe. Dlatego nieraz widzimy, że ludzie, opanowani przez jakieś uczucie, nie łatwo mogą oderwać swą wyobraźnię od tego, do czego to uczucie ją przykuwa. Z tego powodu nieraz sąd rozumu idzie za uczuciem, za sądem zaś rozumu idzie wola, gdyż jej czynności z natury swej idą za sądem rozumu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Na skutek uczucia następuje pewne zaburzenie w sądzie odnoszącym się do przedmiotu woli, jak to przed chwilą widzieliśmy, chociaż samo uczucie nie jest wprost przedmiotem woli.

2. Niższe źródło ruchu nie wpływa wprost na wyższe źródło; może jednak wpływać pośrednio, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

3. Rozwiązanie tej trudności również zawiera się w osnowie artykułu.

## Artykuł 2

### CZY UCZUCIE MOŻE PODBIĆ ROZUM WBREW JEGO WIEDZY ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że uczucie nie może podbić rozumu wbrew jego wiedzy, gdyż:

1. Mniejsza siła nie może zwyciężyć większej. Lecz wiedza, dzięki właściwej jej pewności, jest największą potęgą w człowieku. A więc uczucie nie może jej zwyciężyć, skoro, jak mówi Filozof <sup>166</sup>, uczucie jest przejawem słabości i czymś, co łatwo przemija.

2. Przedmiotem woli jest tylko dobro, prawdziwe lub pozorne. Kiedy zaś uczucie pociąga wolę ku temu, co naprawdę jest dobre, nie nakłania rozumu wbrew wiedzy. Kiedy natomiast uczucie pociąga wolę ku dobru pozornemu, a nie prawdziwemu, przynęca ją ku temu, co rozumowi wydaje się dobrym, a więc nie sprzeciwia się jego wiedzy. Tak więc uczucie nigdy nie nakłania rozumu wbrew jego wiedzy.

3. Przeciw twierdzeniu, że uczucie wpływa na rozum tak, iż ten wydaje sądy szczegółowe przeciwne ogólnym sądom wiedzy, świadczy ten że zdania ogólne i szczegółowe przeciwstawiają się sobie jako sprzeczne, np. „każdy człowiek” i „nie każdy człowiek”. Zdania zaś sprzeczne są równocześnie przeciwne, jak zaznacza Filozof <sup>167</sup>. Jeśliby więc ktoś wypowiadał sąd szczegółowy wbrew swej wiedzy ogólnej, miałby o tym samym dwa zdania przeciwne sobie. A to jest niemożliwe.

4. Kto zna jakieś twierdzenie ogólne, zna także szczegóły, o których wie, że zawierają się w tym twierdzeniu ogólnym, np. gdy ktoś wie, że każdy muł jest bezpłodny wie także, że to konkretne zwierzę, które ma przed sobą, jest bezpłodne; byle oczywiście wiedział, że to zwierzę jest mułem, jak to podaje Filozof <sup>168</sup>. Otóż kto zna zasadę ogólną, że np. nigdy nie wolno popełniać porubstwa, wie także, iż w tej ogólnej zasadzie zawiera się także twierdzenie szczegółowe, a mianowicie, że ta i ta konkretna jego czynność jest porubstwem. A więc zna to twierdzenie szczegółowe.

5. Wyrazy są znakami umysłu, jak mówi Filozof <sup>169</sup>. Lecz człowiek będący pod wpływem uczucia, nieraz wyznaje, że to nawet, co konkretnie wtedy wybiera, jest złe. A więc ma wiedzę konkretną. Dlatego wydaje się, że uczucia nie mogą pociągać rozumu wbrew wiedzy ogólnej, gdyż jest rzeczą niemożliwą, by ktoś wiedział coś w ogólności, a sądził przeciwnie w poszczególnym wypadku.

*Ale z drugiej strony* powiada Apostoł (Rzym 7, 23): „Widzę inny zakon w członkach moich sprzeciwiający się zakonowi umysłu mojego i biorącego mię w niewolę grzechu”. Zakon zaś (czyli prawo) w członkach to żądza, o której tenże Apostoł przedtem mówił. Skoro zaś żądza jest uczuciem, wydaje się, że uczucie pociąga człowieka nawet wbrew temu, o czym wie.

*Odpowiedź.* Według Arystotelesa, Sokrates twierdził, że uczucie nigdy nie może zwyciężyć wiedzy. Dlatego też cnotę uznał za wiedzę, a grzech za brak wiedzy. Pod pewnym względem Sokrates miał słuszność. Skoro bowiem przedmiotem woli jest dobro lub pozór dobra, wola może zmierzać do zła tylko wtedy, gdy to, co nie jest dobrem, przedstawi się rozumowi jako dobro. Dlatego też wola nigdy nie zwracałaby

się do zła, jeśli by ze strony rozumu nie było braku wiedzy lub jakiegoś błędu. Stąd także w Piśmie św. (Przyp. 14, 22) czytamy: „Błądzą, którzy źle czynią”. Wiadomo jednak z doświadczenia, że wielu ludzi postępuje wbrew temu, o czym wiedzą. Pismo św. również mówi (Łk 12, 47): „A ten sługa, który poznał wolę pana swego, a nie przygotował i nie uczynił według woli jego, wielką chłostę odniesie”. A św. Jakub dodaje (4, 17): „Kto więc umie dobrze czynić, a nie czyni, ten ma grzech”. Tak więc, jak mówi Arystoteles<sup>170</sup>, zdanie Sokratesa nie jest bezwzględnie prawdziwe, ale należy w nim przeprowadzić pewne rozróżnienie.

Człowiek bowiem w swym postępowaniu kieruje się dwojaką wiedzą: ogólną i szczegółową. Niedomaganie jednej lub drugiej wystarczy by przeszkodzić w prawości postępowania i woli, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>171</sup>). Otóż zdarza się, że ktoś, wiedząc coś ogólnie, np. że nie wolno popełniać porubstwa, nie wie jednak, że nie wolno wykonać tego i tego konkretnego uczynku, który jest porubstwem. A to wystarczy woli, by nie iść za ogólną zasadą rozumu. Trzeba jednak zwrócić uwagę także na to, że ktoś może wiedzieć coś habitualnie (czyli mocą zdobytej niegdyś, nie utraconej sprawności), nie biorąc jednak tego pod uwagę aktualnie (czyli w danej chwili). Może więc zdarzyć się, że ktoś zna słuszne zasady wiedzy nie tylko ogólnej, ale także szczegółowej, a jednak w danej chwili nie bierze ich pod uwagę. Wówczas nie trudno będzie człowiekowi zrobić coś wbrew temu, o czym wie że nie wolno czynić, a o czym jednak w danej chwili nie myśli. Niekiedy to nie zwracanie uwagi pochodzi z braku stosownego zamierzenia, np. gdy ktoś zna geometrię, ale nie chce mu się badać jej wniosków, które w każdej chwili są do jego usług. Niekiedy zaś człowiek nie bierze pod uwagę tego, co wie habitualnie dlatego, że zachodzi jakaś przeszkoda, np. w postaci zewnętrznego zajęcia lub choroby ciała.

Otóż właśnie w ten sposób człowiek pod wpływem uczucia nie zwraca uwagi w konkretnym wypadku na to, co zna ogólnie, dlatego że uczucie stoi temu na przeszkodzie. Przeszkoda taka może wystąpić w trojakiej postaci: a) pewnego roztargnienia opisanego w poprzednim artykule. b) w postaci przeciwieństwa, gdyż nieraz uczucie skłania do tego, co się sprzeciwia ogólnej wiedzy danego człowieka; c) w postaci pewnej przemiany cielesnej, wiążącej niejako rozum tak, że nie pozwala mu na swobodne działanie, jak to dzieje się we śnie lub w stanie upicia się. Fakt, że tego rodzaju przeszkody mogą zajść pod wpływem uczuć, ujawnia się niekiedy szczególnie podczas wysokiego napięcia tych uczuć, kiedy człowiek wskutek tego traci używanie rozumu; wielu bowiem wskutek nadmiaru miłości lub gniewu popada w szaleństwo. W ten sposób uczucie nakłania rozum do wydawania w konkretnych wypadkach sądów wbrew ogólnej wiedzy danego człowieka.

*Rozwiązanie trudności.* 1. W dziedzinie postępowania pierwszeństwo przysługuje nie tyle wiedzy ogólnej, która odznacza się największą pewnością, ale raczej wiedzy szczegółowej, a to dlatego, że działalność odnosi się do rzeczy jednostkowych. Nic więc dziwnego, że w tej dziedzinie zdarza się, iż uczucie działa wbrew wiedzy ogólnej na skutek braku zastanowienia się w konkretnym wypadku.

2. Nieraz właśnie uczucie sprawia, że rozum w konkretnym wypadku uznaje za dobro to, co dobrem nie jest. Wówczas sąd szczegółowy sprzeciwia się wiedzy ogólnej.

3. Nie może się zdarzyć, by ktoś równocześnie i aktualnie uznawał jakieś ogólne twierdzenie i jego szczegółowe zaprzeczenie albo odwrotnie, zarówno gdy chodzi o pewnik wiedzy, jak i o prawdziwą opinię. Ale zdarzyć się może, że ktoś zna habitualnie jakieś prawdziwe twierdzenie ogólne, a równocześnie aktualnie jego szczegółowe zaprzeczenie. Czynności bowiem przeciwstawiają się wprost czynnościom, a nie sprawnościom.

4. Zdarza się, że człowiekowi, który wie coś ogólnie, uczucie przeszkadza wysnuć z tej właśnie wiedzy ogólnej konkretny właściwy wniosek, lecz podsuwa mu inną zasadę ogólną, z której ów człowiek wyprowadza wniosek, idący po linii tego uczucia. Dlatego Filozof uczy<sup>172)</sup>, że człowiek niepowściągliwy w swoim postępowaniu posługuje się rozumowaniem złożonym z czterech przesłanek, w tym dwóch ogólnych, z których jedna pochodzi od rozumu, np. że nie wolno dopuścić się porubstwa, a drugą podsuwa uczucie, np., że trzeba używać przyjemności. Uczucie nadto wiąże rozum, by nie brał pod uwagę pierwszej zasady i nie wysnuwał z niej praktycznego wniosku, wskutek czego człowiek opanowany przez uczucie bierze pod uwagę drugą zasadę i wyprowadza z niej wniosek, idący po linii tegoż uczucia.

5. Podobnie jak pijak potrafi niekiedy wypowiadać zdania, wyrażające głębokie zasady których znaczenia nie potrafi pojąć na skutek opilstwa, tak każdy człowiek pod wpływem uczucia, chociaż ustami mówi, że tej rzeczy nie należy czynić, wewnątrz jednak jest przeświadczony, że właśnie należy to czynić, jak zaznacza Filozof<sup>173)</sup>.

### Artykuł 3

#### *CZY GRZECH POPEŁNIONY POD WPŁYWEM UCZUCIA JEST GRZEchem ZE SŁABOŚCI ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nie należy grzechu popełnionego pod wpływem uczucia nazywać grzechem ze słabości, gdyż:

1. Uczucie jest gwałtownym wzruszeniem pożądania zmysłowego. Gwałtowność zaś ruchu świadczy raczej o mocy niż o słabości. A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia nie jest grzechem ze słabości.

2. Słabość człowieka pochodzi najwięcej od tego, co w nim jest najbardziej ułomne, a więc od ciała, zgodnie z Pismem św. (Ps 77, 39): „Pamiętał, że byłem ciałem, tchnieniem, idącym a wracającym się”. Tak więc grzechem słabości należałoby raczej zwać to, co pochodzi z jakiegoś braku ciała, a nie uczucia.

3. Wydaje się, że człowiek nie jest słaby w dziedzinie podległej jego woli. Otóż czynić lub nie czynić to, do czego uczucie skłania, podlega woli, zgodnie ze słowami Pisma św. (Rodz 4, 7): „Pod tobą będzie pożądliwość twoja, a ty nad nią panować będziesz”. A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia nie jest grzechem ze słabości.

*Ale z drugiej strony* Cyncero<sup>174)</sup> nazywa uczucia chorobami duszy. Choroba zaś to słabość. A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia to grzech ze słabości.

*Odpowiedź.* Właściwej przyczyny grzechu należy szukać w duszy gdyż dusza jest jego głównym podmiotem. Otóż słabość duszy poniekąd jest podobna do słabości ciała. Ciało ludzkie zaś jest słabe, gdy niedomaga lub doznaje przeszkody w

wykonywaniu właściwych sobie czynności z powodu jakiegoś nieporządku w jego członkach i płynach, na skutek którego nie są uległe energii rządzącej ciałem i poruszającej go. Stąd mówimy, że jakiś członek ciała jest słaby, kiedy nie może wykonywać właściwych mu czynności, np. gdy oko nie może jasno widzieć, jak to podaje Filozof <sup>175</sup>). Podobnie słabość duszy zachodzi, gdy dusza doznaje przeszkody we właściwym sobie działaniu wskutek nieporządku w jej władzach. Podobnie bowiem jak części ciała nie są w porządku, gdy nie działają zgodnie z porządkiem natury, tak władze duszy nie są w porządku, kiedy nie są posłuszne porządkowi rozumu.

Tak więc, gdy wbrew porządkowi rozumu siła pożądawcza (czyli popęd do przyjemności) oraz siła gniewliwa (czyli popęd do walki) doznają jakiegoś uczucia tak, że przez to wytwarza się przeszkoda dla właściwej człowiekowi działalności, wówczas zachodzi grzech ze słabości. Dlatego też Filozof <sup>176</sup>) człowieka niepowściągliwego przyrównuje do paralytyka, którego członki, „kiedy się chce poruszyć w prawo, zwracają się wręcz przeciwnie, w lewo”.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Słabość ciała jest tym większa, im mocniejszy jest jego ruch przeciw porządkowi natury. Podobnie im silniejszy wybuch uczucia, tym większa słabość duszy.

2. Grzech zależy głównie od czynności woli, której słabość ciała nie przeszkadza, gdyż człowiek o chorym ciele może mieć skorą wolę do zrobienia czegoś. Uczucie zaś bywa w tym względzie przeszkodą dla woli. Dlatego, gdy mowa o grzechu ze słabości, należy ją raczej odnieść do choroby duszy, niż do choroby ciała. Nieraz jednak słabość duszy zwie się słabością ciała ze względu na to, że uczucia budzą się w nas z powodu stanu naszego ciała, gdyż pożądanie zmysłowe jest siłą, posługującą się narządem cielesnym.

3. Od woli zależy przyzwalanie i nieprzyzwalanie na to, do czego uczucie skłania i dlatego mówimy, że popędy są nam uległe. Niemniej uczucie może przeszkodzić woli w samym przyzwalaniu i nieprzyzwalaniu, w sposób wyjaśniony w osnowie artykułu.

## Artykuł 4

### CZY MIŁOŚĆ SIEBIE SAMEGO JEST ŹRÓDŁEM WSZELKIEGO GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że miłość siebie samego nie jest źródłem wszelkiego grzechu. 1. To bowiem, co samo z siebie jest dobre i należyte, nie jest właściwą przyczyną grzechu. Lecz miłość siebie samego jest czymś dobrym i należyтым, skoro Bóg przykazał człowiekowi, by miłował bliźniego jak siebie samego (Kapł 19, 18). A więc miłość siebie samego nie jest właściwą przyczyną grzechu.

2. Powiada Apostoł (Rzym 7, 8): „Grzech, wzięwszy podietę z zakazu, wywołał we mnie wszelką pożądliwość”. Tłumacząc te słowa, Glossa dodaje, że dobre to prawo, które wstrzymując pożądliwość, powstrzymuje od wszelkiego grzechu a to dlatego, że pożądliwość jest przyczyną wszelkiego grzechu. Pożądliwość zaś to nie jest uczucie miłości, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>177</sup>). A więc miłość siebie samego nie jest przyczyną wszelkiego grzechu.

3. Św. Augustyn<sup>178)</sup>, tłumacząc słowa Psalmu (79, 17): „Spalona ogniem i rozkopana” powiada, że każdy grzech pochodzi z miłości źle rozpalonej lub z bojaźni źle upokarzającej. A więc nie tylko miłość siebie samego jest przyczyną grzechu.

4. Człowiek niekiedy grzeszy z powodu nieuporządkowanej miłości siebie samego, a niekiedy z powodu nieuporządkowanej miłości bliźniego. A więc miłość siebie samego nie jest przyczyną wszelkiego grzechu.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>179)</sup>, że miłość siebie samego posunięta do wzgardy dla Boga, tworzy „państwo Babilonu”. Lecz na skutek każdego grzechu człowiek staje się obywatelem „państwa Babilonu”. A więc miłość siebie samego jest przyczyną wszelkiego grzechu.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy<sup>180)</sup>, istotnej i właściwej przyczyny grzechu należy szukać w zwróceniu się człowieka ku dobru doczesnemu, i z tego względu każda czynność grzeszna pochodzi z jakiegoś nieuporządkowanego pożądanego pewnego doczesnego dobra. Takie zaś nieuporządkowane pożądanie pochodzi z nieuporządkowanej miłości siebie samego (z samolubstwa). Kochać bowiem kogoś, to chcieć dobra dla niego. Jasną więc jest rzeczą, że nieuporządkowana miłość siebie samego jest przyczyną wszelkiego grzechu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Uporządkowana miłość siebie samego jest naszym obowiązkiem i czymś przyrodzonym dla człowieka, gdy ten chce tego, co mu odpowiada zgodnie z jego naturą. Ale nieuporządkowana miłość siebie samego, która posuwa się aż do pogardy Boga jest przyczyną wszelkiego grzechu.

2. Pożądliwość, polegająca na pragnieniu dóbr dla siebie, sprowadza się do miłości siebie samego, jako do swej przyczyny, jak to widzieliśmy w osnowie.

3. Kocha się zarówno dobro, którego ktoś pragnie dla siebie, jak i siebie samego. Pierwsza miłość, taka np. gdy ktoś lubi wino lub pieniądze, miewa swe źródło w strachu czy w odrazie do zła. Otóż każdy grzech pochodzi albo z nieuporządkowanego pożądanego jakiegoś dobra, albo z nieuporządkowanej ucieczki przed złem. Lecz jedno i drugie sprowadza się do miłości siebie samego. Dlatego bowiem, że człowiek kocha siebie, pożąda dobra i ucieka przed złem.

4. Przyjaciel to jakby druga jaźń. Dlatego grzech popełniony z miłości przyjaciela, to jakby grzech spowodowany przez miłość siebie samego.

## Artykuł 5

### *CZY SŁUSZNIE WYMIENIA SIĘ JAKO PRZYCZYNY GRZECHÓW: POŻĄDLIWOŚĆ CIAŁA, POŻĄDLIWOŚĆ OCZU I PYCHĘ ŻYWOTA?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że niesłusznie wymienia się pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pychę żywota jako przyczyny grzechu, gdyż:

1. Według Apostoła (1 Tym 6, 10): „Korzeniem wszelkiego złego jest chciwość”. Lecz pycha żywota nie mieści się w pojęciu chciwości. A więc nie należy jej uważać za przyczynę grzechu.



2. Pożądliwość ciała najbardziej budzi się wskutek pożądliwości oczu, zgodnie ze słowami Pisma św. (Dan 13, 56): „Piękność cię uwiodła”. Nie należy więc przeciwstawiać pożądliwości oczu i pożądliwości ciała.

3. Pożądliwość to popęd do przyjemności, których źródłem są nie tylko oczy, ale także inne zmysły. Należałoby więc wymienić także pożądliwość uszu itd.

4. Do grzechu prowadzi brak porządku nie tylko w pożądaniu dobra, ale także w ucieczce przed złem, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Wspomniany więc podział nie jest pełny.

*Ale z drugiej strony* powiada Pismo św. (1 Jan 2, 16): „Albowiem wszystko co jest na świecie: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota nie jest z Ojca, ale jest ze świata”. Otóż wyrażenie „jest ze świata” wyraża grzech, zgodnie ze słowami tegoż Listu (5, 19): „cały świat we złem leży”. A więc jest to słuszny podział przyczyn grzechu.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, nieuporządkowana miłość siebie samego jest przyczyną wszelkiego grzechu. W miłości zaś siebie samego zawiera się nieuporządkowane pożądanie dobra, gdyż dobra życzy się temu, kogo się kocha. Jasne więc że nieuporządkowane pożądanie dobra jest przyczyną wszelkiego grzechu. Dobro zaś w dwojaki sposób bywa przedmiotem pożądania zmysłowego, które jest źródłem wszystkich uczuć będących przyczyną grzechu: już to bezwzględnie, gdy chodzi o przedmiot popędu do przyjemności, już to ze względu na trudność, jak to ma miejsce w popędzie do walki, zgodnie z tym, cośmy poprzednio wyłożyli<sup>181)</sup>.

Dwojaka jest pożądliwość, jak to już widzieliśmy poprzednio<sup>182)</sup>: fizyczna i psychiczna. Pierwsza dotyczy tych rzeczy, które służą do podtrzymania ciała, zarówno gdy chodzi o zachowanie przy życiu jednostek, np. pokarm, napój itp., jak i o zachowanie gatunku np. czynności płciowe. Otóż nieuporządkowane pożądanie tego rodzaju rzeczy zwie się pożądliwością ciała. Natomiast drugi rodzaj pożądliwości, którą nazwaliśmy psychiczną, dotyczy tych rzeczy, jakie nie odnoszą się do zachowania przy życiu ciała ani do przyjemności, których źródłem są zmysły ciała, ale są przyjemne na skutek wyobrażenia lub jakiegoś spostrzeżenia, np. pieniądze, ozdobne szaty itp. Nieuporządkowane pragnienie tego rodzaju rzeczy zwie się pożądliwością oczu, z tym zastrzeżeniem, że chodzi tu nie tylko o rzeczy, będące przedmiotem wzroku i budzące ciekawość, ale o wszystkie rzeczy zewnętrzne, będące przedmiotem chciwości. Nieuporządkowane zaś pragnienie dóbr trudnych do osiągnięcia to „pycha żywota”, gdyż właśnie pycha jest nieuporządkowanym pożądaniem wielkości. Tak więc do tych trzech czynników można sprowadzić wszystkie uczucia, będące przyczynami grzechu. Do dwóch pierwszych czynników sprowadzają się wszystkie uczucia, będące przejawami popędu do przyjemności, do trzeciego zaś czynnika sprowadzają się wszystkie uczucia siły gniewliwej (czyli popędu do walki). Nie ma tu powodu ten drugi rodzaj uczuć dzielić na dwa gatunki, gdyż wszystkie uczucia, należące do niego należą do pożądania psychicznego.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Chciwość, w znaczeniu pożądania jakichkolwiek dóbr, zawiera się w pojęciu pychy żywota; ale w tym znaczeniu, w jakim zalicza się ją do wad głównych, stanowi korzeń wszystkich grzechów.

2. Pożądliwość oczu nie bierze się tu w znaczeniu pożądania wszystkich rzeczy, które można widzieć oczyma, ale tylko tych, w których nie szuka się przyjemności cielesnych dotykowych lecz przyjemności oczu, jako symbolu wszelkiej władzy poznawczej.

3. Zmysł wzroku jest najwybitniejszy z spośród wszystkich innych zmysłów, jak zaznacza Filozof<sup>183)</sup>. Dlatego przez wzrok rozumie się tu wszystkie inne zmysły, a nawet wewnętrzne spostrzeżenia, jak to zaznacza św. Augustyn<sup>184)</sup>.

4. Ucieczka przed złem pochodzi z pożądania dobra, jak to widzieliśmy uprzednio<sup>185)</sup>. Dlatego w poniższym wyliczeniu podane są jedynie uczucia skłaniające do dobra, gdyż są one przyczyną nieuporządkowanej ucieczki przed złem.

## Artykuł 6

### CZY UCZUCIE ZMNIEJSZA GRZECH ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że uczucie nie zmniejsza grzechu, gdyż:

1. Wzrost przyczyny powoduje wzrost skutku; np. jeśli rzecz gorąca rozgrzewa, to rzecz gorętsza jeszcze bardziej rozgrzewa. Lecz uczucie jest przyczyną grzechu, jak widzieliśmy w artykule poprzednim. A więc im silniejsze uczucie, tym większy grzech. A więc uczucie nie zmniejsza grzechu, lecz zwiększa go.

2. Złe uczucie ma się tak do grzechu, jak dobre uczucie do zasługi. Lecz dobre uczucie zwiększa zasługę, gdyż np. im większe jest miłosierdzie, tym większą zasługę ma człowiek, który je wyświadcza ubogim.

3. Z im większym napięciem woli ktoś grzeszy, tym grzeszy ciężiej. Lecz pod wpływem uczucia wola z większym napięciem zwraca się do grzechu. A więc uczucie zwiększa grzech.

*Ale z drugiej strony* uczucie pożądania zwie się pokusą ciała. Lecz im większej ktoś podlega pokusie, tym mniejszy popełnia grzech, jak zaznacza św. Augustyn<sup>186)</sup>. A więc uczucie zmniejsza grzech.

*Odpowiedź.* Grzech zasadniczo zależy od dobrowolności uczynku, będącej sprawą rozumu i woli. Uczucie zaś jest wzruszeniem pożądania zmysłowego, które może wyprzedzać dobrowolność lub być jego następstwem. Uprowadza ją, gdy uczucie pociąga lub skłania rozum i wolę, jak to poprzednio widzieliśmy<sup>187)</sup>. Jest jej następstwem, jeśli czynności wyższych sił duszy (a więc rozumu i woli) odznaczają się większym napięciem, gdyż wówczas wpływają na niższe siły (na zmysły i uczucia). Wola bowiem nie może chcieć czegoś z większym napięciem bez wzbudzenia jakiegoś uczucia w pożądaniu zmysłowym. Tak więc uczucie uprowadzające czynność grzeszną, z konieczności zmniejsza grzech. Czynność bowiem jest w tej mierze grzechem n w jakiej jest dobrowolna i wewnątrz nas. Wewnątrz nas jest przez rozum i wolę. Dlatego w miarę jak rozum i wola działają z siebie, a nie pod wpływem napędu uczuciowego, nasze wewnętrzne czynności są bardziej dobrowolne. Tak więc uczucie zmniejszając dobrowolność, zmniejsza grzech.

Natomiast uczucie, będące następstwem dobrowolności, czyli wzbudzone pod wpływem woli, nie zmniejsza grzechu, ale bardziej go zwiększa, a raczej jest wyrazem

jego wielkości, w miarę jak ukazuje napięcie woli w stosunku do grzechu. Jest więc prawdą, że z im większą rozkoszą lub pożądlivością ktoś grzeszy, tym więcej grzeszy.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Uczucie jest przyczyną grzechu ze względu na zwrot woli ku dobrom doczesnym w sposób nieuporządkowany. Ciężkość zaś grzechu bardziej zależy od odwrotu woli od prawa moralnego. Odwrót ten jest następstwem wspomnianego zwrotu przygodnie, czyli niezależnie od zamiaru grzesznika. Wzrost zaś przygodnej przyczyny nie zwiększa skutku; sprawia to jedynie przyczyna działająca z istoty swej.

2. Dobre uczucie idące za sądem rozumu zwiększa zasługę; natomiast uczucie uprzedzające sąd rozumu tak, że człowiek raczej pod wpływem uczucia, niż sądu rozumu skłania się ku dobremu działaniu, zmniejsza dobroć i chwałę czynności.

3. Większe natężenie działania woli, wzbudzonego pod wpływem uczucia, nie jest w tym stopniu właściwe woli, co jej działanie na skutek samego tylko poruszenia ze strony rozumu.

## Artykuł 7

### CZY UCZUCIE CAŁKOWICIE UNIEWINNIA OD GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że uczucie całkowicie uniewinnia od grzechu, gdyż:

1. To, co powoduje niedobrowolność, całkowicie uniewinnia od grzechu. Lecz pożądlivość ciała, będąca pewnym uczuciem, powoduje niedobrowolność postępowania w myśl słów Apostoła (Gal 5, 17): „Ciało pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału, bo one sprzeciwiają się sobie wzajem, abyście nie czynili wszystkiego co chcecie”. A więc uczucie całkowicie uniewinnia od grzechu.

2. Uczucie niekiedy powoduje brak wiedzy odnośnie do konkretnego wypadku, jak to widzieliśmy poprzednio (w art. 2). Taki zaś brak wiedzy uniewinnia od grzechu, jak to już wykazaliśmy<sup>188</sup>). A więc uczucie całkowicie uniewinnia od grzechu.

3. Słabość duszy jest cięższa niż słabość ciała. Otóż słabość ciała całkowicie uniewinnia od grzechu, np. wariatów. A więc tym bardziej czyni to uczucie, będące słabością duszy.

*Ale z drugiej strony* Apostoł mówi (Rzym 7, 5) o „żądach grzechowych”, nazywając je tak tylko dlatego, że powodują grzechy. A to byłoby niemożliwe, jeśliby uczucia całkowicie uniewinniały od grzechu. A więc uczucia nie uniewinniają całkowicie od grzechu.

*Odpowiedź.* Uczynek, który jest zły z rodzaju swego (czyli ze swej natury), tylko wtedy można uniewinnić całkowicie, kiedy jest zupełnie niedobrowolny. Jeśli więc uczucie jest tak silne, że czynność wykonana pod jego wpływem jest zupełnie niedobrowolna, wówczas uczucie to całkowicie uniewinnia od grzechu. W przeciwnym wypadku nie całkowicie uniewinnia.

Należy tu uwzględnić dwie rzeczy: po pierwsze, że coś może być dobrowolne samo w sobie (bezpośrednio), a więc wówczas, gdy wola wprost do tego zmierza; niekiedy zaś coś może być dobrowolne ze względu na swą przyczynę (pośrednio), a

mianowicie, gdy wola zmierza do przyczyny, a nie do skutku, jak to widać u tych, którzy dobrowolnie się upijają; poczytuje się bowiem im za dobrowolne to, co uczynili na skutek opilstwa.

Po drugie, należy uwzględnić, że coś może być dobrowolne wprost i nie wprost. Wprost dobrowolnym jest to, do czego wola zmierza; nie wprost zaś to, co wola mogła powstrzymać, ale nie powstrzymała. Należy więc wprowadzić tu pewne odróżnienie. Niekiedy bowiem uczucie jest tak silne, że całkowicie pozbawia człowieka używania rozumu, jak to się zdarza tym, którzy na skutek zakochania się lub gniewu popadają w szal. Wówczas, jeśli takie uczucie było od początku dobrowolne, uczynek, wykonany pod jego wpływem poczytuje się za grzech, gdyż był dobrowolny w swej przyczynie, jak to widzieliśmy na przykładzie pijaństwa. Jeśli zaś ta przyczyna nie była dobrowolna, lecz fizyczna, np. gdy ktoś na skutek choroby lub czegoś podobnego popadł w uczucie, które go pozbawiło całkowicie używania rozumu. Tego rodzaju czynność jest całkowicie niedobrowolna i tym samym wolna od grzechu.

Niekiedy jednak uczucie nie jest tak silne, by całkowicie pozbawiło człowieka używania rozumu. Wówczas rozum może nie dopuścić do tego uczucia, np. odwracając myśli ku innemu przedmiotowi; może także przeszkodzić n by uczucie nie osiągnęło swego skutku, gdyż członki naszego ciała nie zabierają się do działania bez przyzwolenia rozumu, jak to poprzednio widzieliśmy<sup>189)</sup>. A więc tego rodzaju uczucie nie uniewinnia całkowicie od grzechu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Powyższe słowa: „byście nie czynili wszystkiego co chcecie” należy odnieść nie do uczynków zewnętrznych, ale do wewnętrznych odruchów pożądliwości. Człowiek bowiem chciałby nigdy nie pożądać zła. Wyjaśnia to zresztą sam Apostoł, mówiąc (Rzym 7, 15): „zło, które nienawidzę, to czynię”. Albo słowa te można odnieść do woli wyprzedzającej uczucie, jak to widać np. u niepowściągliwych, którzy na skutek pożądliwości działają wbrew własnemu zamiarowi.

2. Brak wiedzy szczegółowej, (czyli dotyczącej konkretnego wypadku) i to taki, który całkowicie uniewinnia od grzechu, odnosi się do okoliczności, której ktoś nie może znać mimo należącego starania o to. Lecz uczucie powoduje niekiedy brak znajomości prawa szczegółowego, nie pozwalając na zastosowanie wiedzy ogólnej do poszczególnej czynności. Otóż rozum może odtrącić takie uczucie.

3. Słabość ciała jest niedobrowolna. Jeśliby zaś była dobrowolna, nie uniewinniałaby od grzechu. Podobnie rzecz się ma z uczuciem, jak to widzieliśmy na przykładzie opilstwa, będącego chorobą cielesną.

## Artykuł 8

### CZY GRZECH POPEŁNIONY POD WPŁYWEM

## UCZUCIA MOŻE BYĆ ŚMIERTELNY ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech popełniony pod wpływem uczucia nie może być śmiertelny, gdyż.

1. Grzech powszedni przeciwstawia się w podziale grzechowi śmiertelnemu. Grzech zaś ze słabości jest powszedni, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>190)</sup>, gdyż zawiera w sobie powody n dla których zasługuje na pewne pobłażanie. Skoro zaś grzech popełniony pod wpływem uczucia jest grzechem ze słabości, nie może być, jak się zdaje, śmiertelnym.

2. Przyczyna nie jest potężniejsza od skutku. Otóż uczucie nie może być grzechem śmiertelnym, gdyż w uczuciowości nie ma miejsca na grzech śmiertelny, jak to widzieliśmy uprzednio<sup>191)</sup>. A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia nie może być śmiertelny.

3. Uczucie odciąga od rozumu. Zwrot zaś do Boga lub odwrót od niego, będący istotą grzechu śmiertelnego, jest sprawą rozumu. A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia nie może być śmiertelny.

*Ale z drugiej strony* Apostoł powiada (Rzym 7, 5): „Żądze grzechowe działały w członkach naszych, abyśmy owoc przynosili śmierci”. A to jest właściwością grzechu śmiertelnego. A więc grzech, popełniony pod wpływem uczucia, może być śmiertelny.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy<sup>192)</sup>, grzech polega na odwróceniu się od ostatecznego celu, którym jest Bóg. To odwrócenie się jest sprawą rozmyślnego działania rozumu, który powinien skierować postępowanie człowieka do celu. Tylko wtedy więc może się zdarzyć, że jakaś skłonność duszy, sprzeczna z ostatecznym celem, nie jest grzechem śmiertelnym, gdy namysł rozumu nie może zapobiec tej skłonności, jak to bywa z nagłymi odruchami. Kiedy natomiast ktoś pod wpływem uczucia przystępuje do grzesznej czynności lub do rozmyślnego przyzwolenia, nie dzieje się to w sposób nagły, i dlatego namysł rozumu może temu zapobiec; może bowiem odtrącić uczucie, lub przynajmniej przeszkodzić mu, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>193)</sup>. Jeśli więc rozum temu przyzwoleniu nie zapobiegnie, wówczas jest grzech śmiertelny. Np. ludzie popełniają liczne morderstwa i cudzołóstwa pod wpływem uczucia.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Jakiś grzech jest powszednim, czyli wybaczalnym (*veniale*) w trojaki sposób: a) Ze względu na przyczynę, która zmniejsza grzech i dla której jest on wybaczalny. W ten sposób grzech na skutek słabości lub niewiedzy bywa powszedni. b) Ze względu na przyszłe wydarzenie; tutaj grzech staje się odpuszczalny, dzięki pokucie. c) Bywają także grzechy powszednie ze swej natury, np. próżne słowo. Tylko w tym ostatnim wypadku grzech powszedni jest czymś innym niż ciężki. Natomiast zarzut dotyczy pierwszego wypadku.

2. Uczucie jest przyczyną grzechu z powodu z w r o t u ku dobru doczesnemu w sposób nieporządny. To zaś, że grzech jest śmiertelny pochodzi z o d w r ó c e n i a się od celu ostatecznego, a to odwrócenie się jest ubocznym następstwem tego zwrotu; była o tym mowa w art. 6. ad 1.

3. Uczucie nie zawsze czynnie stawia przeszkodę rozumowi, pozostaje więc wolność zwrócenia się lub odwrócenia się od Boga. Jeżeliby zaś uczucie całkowicie pozbawiło człowieka używania rozumu, nie byłoby ani grzechu śmiertelnego, ani powszedniego.

## ZAGADNIENIE 78

### O PRZYCZYNNIE GRZECHU ZE STRONY WOLI, CZYLI O ZŁOŚLIWOŚCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy ktoś może zgrzeszyć ze złośliwości, czyli naumyślnie?
2. Czy ten, kto grzeszy z nałogu, grzeszy naprawdę ze złośliwości?
3. Czy kto grzeszy naprawdę ze złośliwości, grzeszy z nałogu?
4. Czy kto grzeszy naprawdę ze złośliwości, grzeszy ciężiej od tego, kto grzeszy pod wpływem uczucia?

### Artykuł 1

#### *CZY KTOŚ NAPRAWDĘ GRZESZY ZE ZŁOŚLIWOŚCI ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nikt nie grzeszy naumyślnie, czyli z prawdziwej złośliwości, gdyż:

1. Brak wiedzy sprzeciwia się namysłowi, a więc także prawdziwej złośliwości. Lecz każdy człowiek zły to osobnik, któremu brakuje wiedzy, jak zaznacza Filozof<sup>194)</sup>.- Także Pismo św. (Przyp 14, 22) mówi: „Błędzą, którzy źle czynią”. A więc nikt nie grzeszy z prawdziwej złośliwości.

2. Podług Dionizego<sup>195)</sup>, nikt w działaniu nie zmierza do zła. Złośliwość zaś na tym polega, by zmierzać do zła w grzechu. To bowiem, co jest niezależne od zamiaru, jest poniekąd przygodne i nie stanowi o czynności. A więc nikt nie grzeszy ze złośliwości.

3. Sama złośliwość jest grzechem; jeśliby więc była przyczyną grzechu, wynikałoby, że grzech jest przyczyną grzechu i tak w nieskończoność, a to nie ma sensu. Nikt więc nie grzeszy ze złośliwości.

*Ale z drugiej strony* powiada Pismo św. (Job 34, 27): „Naumyślnie odstąpili od Niego i wszystkich dróg jego rozumieć nie chcieli”. Lecz odstąpić od Boga to grzech. A więc niektórzy grzeszą naumyślnie, czyli z prawdziwej złośliwości.

*Odpowiedź.* Człowiek, jak każda inna istota, pożąda dobra: Jeśli zaś pożądanie zwraca się do zła, pochodzi to z pewnego zepsucia, czyli braku porządku w jednej z władz człowieka, będących źródłem jego działalności. Zresztą także w przyrodzie zdarzają się niedomagania w działaniu rzeczy. Źródłem zaś czynności ludzkich jest rozum oraz pożądanie, tak rozumne, czyli wola n jak i zmysłowe, czyli uczuciowość. Grzech więc w postępowaniu ludzkim zachodzi niekiedy z powodu niedomagania umysłu, np. gdy ktoś grzeszy na skutek braku należytej wiedzy. niekiedy z

niedomagania popędu zmysłowego, np. gdy ktoś grzeszy pod wpływem uczucia; niekiedy zaś z niedomagania woli, polegającego na braku porządku w niej.

Brak zaś porządku w woli zachodzi, gdy człowiek kocha mniejsze dobro więcej niż większe i wskutek tego woli ponieść szkodę w dobrach mniej ukochanych, by osiągnąć dobro bardziej ukochane, podobnie jak człowiek nieraz świadomie chce, by mu odcięto jakiś członek, gdy to konieczne dla zachowania życia, które kocha więcej. W ten sposób, gdyby wola na skutek tego braku porządku bardziej kochała jakieś dobro doczesne, np. bogactwa lub rozkosze, aniżeli porządek rozumu czy prawa Bożego lub miłość Boga, wówczas w następstwie tego, wola ta wolałaby ponieść szkodę w dziedzinie dóbr duchowych, by zdobyć jakieś dobro doczesne. Zło zaś to brak jakiegoś dobra. Z tego względu bywa, że ludzie świadomie chcą jakiegoś zła duchowego, a więc tego, co jest złem zasadniczo, celem osiągnięcia jakiegoś dobra doczesnego, pozbawiając się dobra duchowego. Na tym polega grzech z prawdziwej złośliwości, czyli z namysłu, gdy człowiek poniekąd świadomie wybiera zło.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Brak wiedzy niekiedy wyklucza wiedzę, dzięki której ktoś wie, że to a to, co czyni, jest zasadniczo złe. Mówimy wówczas, że zachodzi wtedy grzech na skutek braku wiedzy. Niekiedy zaś brak wiedzy wyklucza tę wiedzę, dzięki której ktoś wie, że to a to jest teraz złe, np. gdy ktoś grzeszy pod wpływem uczucia. Niekiedy wreszcie brak wiedzy wyklucza tę wiedzę, dzięki której ktoś wie, że nie należy narażać się na to zło przez zdobywanie takiego dobra, wiedząc równocześnie, że takie postępowanie jest zasadniczo złe. W tym znaczeniu można powiedzieć, że kto grzeszy z prawdziwej złośliwości, nie wie co czyni.

2. Nikt nie może zamierzać zła dla siebie samego. Może jednak zmierzać do zła celem uniknięcia innego zła lub celem zdobycia jakiegoś dobra. W takim wypadku mógłby ktoś chcieć osiągnąć jakieś dobro samo przez się zamierzone bez ponoszenia szkody w dziedzinie innych dóbr. Np. człowiek rozpustny mógłby chcieć użyć rozkoszy niedozwolonej bez obrazy Bożej. Ale mając do wyboru jedno i drugie, woli przez grzech obrazić Pana Boga niż pozbawić się przyjemności.

3. Kiedy się mówi o grzechu ze złośliwości, można mieć na myśli złośliwość nałogową, skoro Filozof nazywa nałóg, czyli sprawność złą, złośliwością, podobnie jak sprawność dobrą nazywa cnotą. Z tego względu mówi się, że kto grzeszy pod wpływem skłonności wynikającej z nałogu, grzeszy ze złośliwości. Niekiedy jednak mówiąc o grzechu złośliwości mamy na myśli złośliwość aktualną (uczynkową), zarówno gdy chodzi o wybór zła, jak i o poprzednią winę, z której rodzi się następna wina, np. gdy ktoś z zawiści walczy przeciw wyższej łasce. W pierwszym wypadku mówi się, że ktoś grzeszy ze złośliwości, gdy wybiera zło; w drugim wypadku złośliwością nazywa się tę poprzednią winę, z której rodzi się inny grzech, przy czym nie ma tu mowy, by coś mogło być przyczyną siebie samego. Chodzi tylko o to, że czynność wewnętrzna jest przyczyną czynku zewnętrznego. W ten sposób jeden grzech bywa przyczyną drugiego, ale nie jest to ciąg nieskończony, gdyż dochodzi się zawsze do jakiegoś pierwszego grzechu, który nie miał przyczyny w poprzednim grzechu, jak to widzieliśmy powyżej<sup>196</sup>.

## Artykuł 2

## CZY KTO GRZESZY Z NAŁOGU GRZESZY NAPRAWDĘ ZE ZŁOŚLIWOŚCI ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nie każdy, kto grzeszy pod wpływem nałogu, grzeszy z prawdziwej złośliwości, gdyż:

1. Grzech ze złośliwości jest najcięższym grzechem. Zdarza się zaś, że człowiek popełnia grzech powszedni pod wpływem nałogu, np. gdy mówi jakieś słowo próżne. A więc nie każdy grzech z nałogu jest grzechem złośliwości.

2. Czynności pochodzące ze sprawności czy nałogu są według Filozofa<sup>197)</sup> podobne do czynności, z których rodzą się te sprawności, te zaś, uprzedzając nałóg, nie pochodzą z nałogu. A więc grzechy, popełnione pod wpływem nałogu, nie są grzechami ze złośliwości.

3. Kto czyni coś ze złośliwości, cieszy się, gdy to robi, jak to zaznacza Pismo św. (Przyp 2, 14): „Wesela się, źle uczyniwszy i radują się w rzeczach najgorszych”, a to dlatego, że każdemu miłe jest, gdy osiągnie to, co zamierzał i gdy czyni to, co jest mu jakby współprzyrodzone na skutek nawyku. Otóż ci, którzy grzeszą pod wpływem nałogu, martwią się, gdy popełnią grzech, gdyż, jak mówi Filozof<sup>198)</sup>, pełni są wewnętrznej rozterki, bo „ludzie źli nie przestają żałować tego, co zrobili”. A więc grzechy popełnione pod wpływem nałogu nie są grzechami ze złośliwości.

*Ale z drugiej strony* grzech ze złośliwości to grzech polegający na wyborze zła. Lecz każdy wybiera to, do czego skłania go sprawność, jak twierdzi Filozof mówiąc o cnotcie<sup>199)</sup>. A więc grzech popełniony pod wpływem nałogu jest grzechem ze złośliwości.

*Odpowiedź.* Nie jest to samo grzeszyć mając nałóg i grzeszyć z nałogu. Posługiwanie się bowiem sprawnością (nałogiem) nie jest konieczne, ale podlega woli tego człowieka, który tę sprawność posiada, gdyż sprawność to jakość, którą ktoś posługuje się, gdy chce, jak głosi definicja sprawności. Dlatego może się zdarzyć, że ktoś mając złą sprawność zdobędzie się na czyn cnotliwy, gdyż nałóg nie wprowadza całkowitego zepsucia do rozumu, lecz pozostawia w nim jeszcze coś zdrowego, dzięki czemu grzesznik może uczynić coś dobrego. Bywa także, iż ktoś mając sprawność czy nałóg nie postępuje pod jego wpływem, ale czyni coś pod wpływem budzącego się uczucia lub wskutek braku wiedzy. Kiedykolwiek jednak w działaniu ktoś posługuje się nałogiem, grzeszy ze złośliwości. Ktokolwiek bowiem posiada sprawność, ten lubi to, co jest zgodne z tą sprawnością, gdyż jest to jakby współnaturalne dla niego, bo przyzwyczajenie oraz sprawność niejako przechodzą w naturę. To zaś, co jest zgodne z nałogiem, wyklucza dobro duchowe. Wskutek czego człowiek wybiera zło duchowe, by osiągnąć dobro odpowiadające nałogowi, a to jest już grzech ze złośliwości. Stąd jasne, że ktokolwiek grzeszy z nałogu, grzeszy z prawdziwej złośliwości.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzechy powszednie nie wykluczają tego dobra duchowego, jakim jest łaska Boża czy miłość. Nie stanowią więc zła zasadniczego, ale są tylko złem względnym. Stąd też nałóg w popełnianiu grzechów powszednich nie stanowi zasadniczej złośliwości, ale jedynie złośliwość względną.



2. Czynności pochodzące z nałogów czy sprawności podobne są do czynności, z których rodzą się te sprawności; różnią się jednak od nich w ten sposób, jak to, co doskonale różni się od tego, co niedoskonałe. Podobna różnica zachodzi między grzechami popełnionymi ze złośliwości a grzechami popełnionymi pod wpływem uczucia.

3. Kto grzeszy z nałogu, cieszy się z tego, dopóki posługuje się nałogiem. Skoro jednak może nie posługiwać się nałogiem, ale iść za rozsądkiem, który nie jest całkowicie zepsuty, potrafi myśl skierować ku innemu przedmiotowi i dzięki temu martwić się tym, co zrobił pod wpływem nałogu. Często jednak nałogowcy martwią się grzechami nie dlatego, by nie znajdowali w nich samych upodobania, ale na skutek jakiegoś przykrego następstwa danego grzechu.

### Artykuł 3

#### CZY KTO GRZESZY ZE ZŁOŚLIWOŚCI GRZESZY POD WPLYWEM NAŁOGU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że ktokolwiek grzeszy ze złośliwości, grzeszy pod wpływem nałogu, gdyż:

1. Powiada Filozof<sup>200)</sup>, że można popełnić czyn niesprawiedliwy, nie będąc mimo to człowiekiem niesprawiedliwym, a więc dokonać go z wyboru, a nie z nałogu. Grzech zaś ze złośliwości to grzech z wyboru, a więc jedynie z nałogu.

2. Orygenes powiedział<sup>201)</sup>, że upadek moralny nie zachodzi od razu, ale powoli i stopniowo. Lecz największy upadek zachodzi wtedy, gdy ktoś grzeszy z prawdziwej złośliwości. A więc nie od razu, ale przez pewne przyzwyczajenie, z którego rodzi się nałóg, człowiek dochodzi do grzechów popełnionych ze złośliwości.

3. Gdy ktoś grzeszy ze złośliwości, wola jego skłania się do zła, które wybiera. Natura jednak władzy psychicznej nie skłania człowieka do zła, lecz raczej do dobra. Jeśli więc ktoś wybiera zło, czyni to pod naporem uczucia lub nałogu. Gdy jednak ktoś grzeszy pod wpływem uczucia, nie grzeszy z prawdziwej złośliwości, ale ze słabości, jak to widzieliśmy<sup>202)</sup>. A więc kiedykolwiek ktoś grzeszy ze złośliwości, grzeszy pod wpływem nałogu.

*Ale z drugiej strony* tak się ma sprawność dobra do wyboru dobra, jak sprawność zła (nałóg) do wyboru zła. Otóż niekiedy zdarza się, że człowiek, który nie posiada sprawności cnotliwej, wybiera mimo to uczynek cnotliwy. Podobnie więc człowiek, nie mający nałogu, może wybrać zło, czyli zgrzeszyć ze złośliwości.

*Odpowiedź.* Inny jest stosunek woli do dobra, a inny - do zła. Z natury bowiem wola skłania się do dobra rozumnego jako do właściwego sobie przedmiotu; dlatego też każdy grzech jest postępowaniem wbrew naturze. Skądinąd więc pochodzi to, że wola przy wyborze skłania się do zła, a mianowicie: niekiedy z powodu niedomagania rozumu, np. gdy ktoś grzeszy na skutek braku wiedzy, niekiedy zaś pod naporem pożądania zmysłowego, a więc gdy ktoś grzeszy pod wpływem uczucia. Grzech ze złośliwości nie zachodzi w żadnym z tych dwóch wypadków, ale tylko wtedy, gdy wola sama z siebie zwraca się do zła, a to dzieje się w dwojaki sposób: a) Na skutek

zepsutego przysposobienia skłaniającego do zła w ten sposób, że pod wpływem tego przysposobienia jakieś zło niejako upodabnia i dostraja się do człowieka, i w wyniku takiego uzgodnienia wola dąży do zła jako swego dobra. Każda bowiem rzecz dąży do tego, co jej odpowiada. Otóż tego rodzaju zepsute przysposobienie - to albo nałóg, nabyty skutkiem przyzwyczajenia, które niejako przechodzi w naturę, albo chorobliwy stan ciała, jaki zdarza się u ludzi, mających wrodzone skłonności do pewnych grzechów na skutek jakiegoś zepsucia w ich organizmie. b) Ale zdarza się również, że wola sama przez się dąży do jakiegoś zła jakby na skutek zerwania hamulców. Np. gdy ktoś powściąga się od grzechu nie dlatego, by ów grzech nie budził w nim upodobania, ale dlatego, że ufa w życie wieczne lub boi się piekła; otóż taki człowiek, gdy straci nadzieję przez rozpacz lub bojaźń - przez zuchwalstwo, grzeszy ze złośliwości na skutek braku hamulców. Tak więc grzech ze złośliwości opiera się na braku pewnego porządku, ale brak ten nie zawsze jest nałogiem. Dlatego, gdy ktoś grzeszy ze złośliwości, nie koniecznie grzeszy z nałogu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Człowiek niesprawiedliwy popełnia czyn niesprawiedliwy nie tylko ze złośliwości, ale także z radością i bez oporu ze strony rozumu. A to jest skutkiem nałogu.

2. Nie od razu człowiek upada ze złośliwości, ale także pod wpływem innych przyczyn, wśród których nie musi być nałóg.

3. Nie zawsze nałóg lub uczucie nakłania człowieka do zła, ale także inne przysposobienie.

4. Wybór dobra i wybór zła nie jest jednakowy. Nie ma bowiem zła bez jakiegoś dobra przyrodzonego, dobro zaś może być bez żadnego zła w postaci winy.

#### Artykuł 4

##### *CZY KTO GRZESZY ZE ZŁOŚLIWOŚCI GRZESZY CIĘŻEJ NIŻ TEN KTO POPEŁNIA GRZECH POD WPŁYWEM UCZUCIA ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że kto grzeszy ze złośliwości, nie grzeszy ciężiej od tego, kto grzeszy wskutek uczucia, gdyż:

1. Brak wiedzy uniewinnia grzech całkowicie lub przynajmniej częściowo. Otóż większy brak wiedzy zachodzi u człowieka grzeszącego ze złośliwości niż u tego, kto grzeszy pod wpływem uczucia, gdyż pierwszy cierpi na brak znajomości najważniejszej zasady postępowania, którą jest cel, będący sprężyną działania. A więc bardziej zasługuje na pobłażanie niż człowiek grzeszący pod wpływem uczucia.

2. Im większa podnieta do grzechu, tym mniejszy grzech, jak to widać na przykładzie człowieka, którego poryw uczucia wtrąca w grzech. Kto zaś grzeszy ze złośliwości, czyni to wskutek nałogu, którego napór jest silniejszy niż zryw uczucia. A więc kto grzeszy ze złośliwości, mniej grzeszy niż ten, kto grzeszy pod wpływem uczucia.

3. Grzeszyć ze złośliwości to popełniać zło z wyboru. Kto zaś grzeszy pod wpływem uczucia, także wybiera zło, a więc nie mniej grzeszy niż kto popełnia grzech ze złośliwości.

*Ale z drugiej strony* grzech, naumyślnie popełniony, zasługuje na cięższą karę, zgodnie z Pismem św. (Job 34, 26): „Jako bezbożników poraził ich na miejscu, gdzie byli patrzący, tych którzy umyślnie odstępili od Niego i wszystkich dróg Jego zrozumieć nie chcieli”. Kary zaś nie zwiększa się, jeśli wina nie jest cięższa. A więc grzech popełniony umyślnie, czyli ze złośliwości, jest cięższy.

*Odpowiedź.* Grzech ze złośliwości jest cięższy od grzechu popełnionego pod wpływem uczucia dla trzech powodów: a) Skoro grzech zależy głównie od woli, tym grzech jest cięższy, im czynność grzeszna jest bardziej swoista dla woli, przy założeniu, że inne warunki są równe. Otóż kiedy ktoś grzeszy ze złośliwości, czynność grzeszna jest bardziej swoista dla woli, która wtedy sama przez się zwraca się do złan niż wtedy gdy do grzechu skłania uczucie, a więc czynnik poniekąd zewnętrzny w stosunku do woli. Złośliwość więc obciąża grzech i to tym więcej, im złośliwość ta jest silniejsza. Natomiast im uczucie jest silniejsze, tym mniejszy jest grzech. b) Uczucie skłaniające wolę do grzechu szybko przemija, a człowiek, żałując za grzech, wnet powraca do dobrego postanowienia. Natomiast nałóg jest jakością trwałą i dlatego kto grzeszy z nałogu, a więc ze złośliwości, dłużej grzeszy. Dlatego też Filozof<sup>203</sup>, porównuje człowieka nieumiarkowanego, grzeszącego z nałogu, do obłożnie chorego, natomiast niepowściągliwego, który grzeszy pod wpływem uczucia, do chorego od czasu do czasu. c) Kto grzeszy ze złośliwości, jest źle przysposobiony w stosunku do celu, który jest zasadą postępowania. Dlatego grzech taki jest niebezpieczniejszy od grzechu popełnionego pod wpływem uczucia, bo w tym ostatnim wypadku postanowienie człowieka, łamane od czasu do czasu przez uczucie, zwraca się jednak ku dobremu celowi. Zawsze najgorsze jest niedomaganie u samego źródła. Jasne więc, że cięższy jest grzech ze złośliwości niż grzech popełniony pod wpływem uczucia.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Brak wiedzy przy wyborze, czego dotyczy trudność pierwsza, ani nie zmniejsza, ani nie uniewinnia grzechu, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>204</sup>. A więc również większy brak wiedzy nie zmniejsza grzechu.

2. Napór ze strony uczucia jest czymś zewnętrznym w stosunku do woli, natomiast nałóg skłania wolę niejako od wewnątrz. Dlatego nie ma tu podobieństwa.

3. Co innego jest grzeszyć w wyborze, a co innego grzeszyć z wyboru. Kto grzeszy pod wpływem uczucia, grzeszy w wyborze, ale nie z wyboru. Nie wybór bowiem jest źródłem grzechu w tym ostatnim wypadku, lecz uczucie skłania do wybrania tego, czego człowiek nie wybrałby gdyby nie znajdował się pod wpływem uczucia. Natomiast kto grzeszy ze złośliwości, wybiera zło samo w sobie, tak jak to wyżej widzieliśmy<sup>205</sup>. Wybór więc jest tu źródłem grzechu i dlatego właśnie mówimy: „grzech z wyboru”.

## ZAGADNIENIE 79

### STOSUNEK BOGA DO GRZECHU

Z kolei należy poznać zewnętrzne przyczyny grzechu, a więc naprzód trzeba zbadać, czy jest nią Bóg, następnie, czy jest nią diabeł i wreszcie, czy jest nią inny człowiek? Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania:

1. Czy Bóg jest przyczyną grzechu?
2. Czy czynność, która zawiera się w grzechu, jest od Boga?
3. Czy Bóg jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serca?
4. Czy to zaślepienie i zatwardzenie serca ma na celu zbawienie grzesznika?

## Artykuł 1

### CZY BÓG JEST PRZYCZYNA GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że Bóg jest przyczyną grzechu, gdyż:

1. Powiada Apostoł (Rzym 1, 28): „Bóg poddał ich bezrozumnym myślom, by czynili to, co nie przystoi”, a Glossa, tłumacząc te słowa, dodaje, że Bóg działa w sercach ludzkich, skłaniając wolę ludzi ku dobru lub ku złu stosownie do swej woli. Lecz czynić to, co nie przystoi oraz ulegać skłonności ku złu – to grzech. A więc Bóg jest przyczyną grzechu w ludziach.

2. Powiada Księga Mądrości (14, 11): „Stworzenia Boże stały się przedmiotem nienawiści i pokusą dla dusz ludzkich i łapką dla nóg ludzi głupich”. Lecz pokusa zwykle podnieca do grzechu. Skoro więc stworzenia zostały powołane do bytu przez Boga, wydaje się, że Bóg jest przyczyną grzechu, podniecając człowieka ku niemu.

3. Przyczyna przyczyny jest przyczyną skutku. Lecz Bóg jest przyczyną wolnej woli, będącej przyczyną grzechu. A więc Bóg jest przyczyną grzechu.

4. Zło przeciwstawia się dobru. Dobroci Bożej zaś nie sprzeciwia się fakt, że Bóg jest przyczyną tego zła, jakim jest kara. Dlatego Izajasz mówi (45, 7), że Bóg to Pan „stwarzający zło”. Amos zaś zapytuje (3, 6): „Azali będzie zło w mieście, którego by Pan nie uczynił?” A więc nie sprzeciwia się także dobroci Bożej, by Bóg był przyczyną tego zła, jakim jest wina.

*Ale z drugiej strony* powiada Księga Mądrości (11, 25) o Bogu: „Nic nie masz w nienawiści tego, coś uczynił”. Grzechu zaś nienawidzi Bóg, zgodnie ze słowami tejże Księgi: „A Bóg zarówno nienawidzi bezbożnika i niezbożność jego” (14, 9). A więc Bóg nie jest przyczyną grzechu.

*Odpowiedź.* Człowiek w dwojaki sposób jest przyczyną grzechu, swojego lub cudzego: wprost, a więc skłaniając swoją lub cudzą wolę do grzechu; oraz nie wprost, czyli nie powściągając od niego siebie lub pewnych ludzi. Dlatego powiada Prorok Ezechiel (3, 18): „Jeśli, gdy ja rzeknę niezbożnemu ‘śmiercią umrzesz’, nie oznajmisz mu ani mu rzeczesz, aby się odwrócił od drogi swej niezbożnej i żył, on niezbożny w niezbożności swej umrze, a krwi jego z ręki twej szukać będę”. Wszelki bowiem grzech polega na odwróceniu się od porządku w stosunku do Niego jako celu. Bóg zaś wszystko skłonił i zwrócił do siebie jako do ostatecznego celu, zgodnie z tym, co mówi Dionizy<sup>206</sup>. Dlatego jest rzeczą niemożliwą, by Bóg mógł być dla siebie lub dla innych przyczyną odwrócenia się od Niego. Nie może więc być przyczyną grzechu wprost.

Nie może być nią także nie wprost. Zdarza się, że Bóg pewnym ludziom nie używa swej pomocy, by uniknęli grzechu. Gdyby ją mieli, nie zgrzeszyliby. Czyni to jednak tylko podług swej mądrości i sprawiedliwości. Nie On więc jest przyczyną grzechu, gdy ktoś zgrzeszy podobnie jak sternik nie jest przyczyną zatopienia okrętu z tego powodu, że nim nie steruje, chyba gdyby powstrzymał się od kierowania tym okrętem wówczas, gdy mógł i miał obowiązek nim kierować. Tak więc w żaden sposób Bóg nie jest przyczyną grzechu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Kontekst słów Apostoła stanowi ich wyjaśnienie. Jeśli bowiem Bóg poddał niektórych „ich bezrozumnym myślom”, to jasne że już mieli te bezrozumne myśli. To zaś, że Bóg poddał ich tym myślom, znaczy, że nie powstrzymał ich, by nie poszli za tymi myślami, podobnie jak i my poddajemy niebezpieczeństwu tych, nad którymi nie roztaczamy dalej opieki. Słowa zaś Glossy należy rozumieć w ten sposób, że Bóg wprost skłania wolę ku dobru, do zła zaś o tyle, że nie powstrzymuje od niego woli człowieka, jak to przed chwilą widzieliśmy. Niemniej także ton iż Bóg nie powstrzymuje człowieka od zła, pochodzi z poprzedniego grzechu.

2. Słowa te należy rozumieć nie przyczynowo, ale następczo; mianowicie nie w tym znaczeniu jakoby Bóg powołał stworzenia do bytu na nieszczęście człowieka, ale w tym sensie, że te stworzenia stają się nieszczęściem człowieka na skutek jego głupoty, jak to wynika z dalszych słów że dobra te stały się „łapką dla nóg ludzi głupich”, którzy z powodu swej głupoty posługują się stworzeniami dla innego celu aniżeli ten cel, dla którego Bóg je uczynił.

3. Skutek pośredniej przyczyny podporządkowanej pierwszej przyczynie sprowadza się do tej pierwszej przyczyny Natomiast w miarę jak przyczyna pośrednia wymyka się z podporządkowania się pierwszej przyczynie, skutek pośredniej przyczyny nie sprowadza się do pierwszej przyczyny. Np.: gdy sługa czyni coś wbrew poleceniu pana, pan ten nie staje się tego przyczyną. Podobnie grzech, który nasza wolna wola popełnia wbrew przykazaniu Bożemu, nie sprowadza się do Boga jako do swej przyczyny.

4. Kara sprzeciwia się dobru osoby karanej, gdyż pozbawia ją jakiegoś dobra. Natomiast wina sprzeciwia się dobru porządku względem Boga, a tym samym sprzeciwia się wprost dobroci Bożej. Inaczej więc ma się sprawa z karą, a inaczej z winą.

## Artykuł 2

### CZY CZYNNOŚĆ ZAWARTA W GRZECHU POCHODZI OD BOGA ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że czynność, która zawiera się w grzechu, nie pochodzi od Boga, gdyż:

1. Powiada św. Augustyn<sup>207)</sup>, że czynność grzeszna nie jest jakąś rzeczą. Wszystko zaś, co pochodzi od Boga, jest jakąś rzeczą. A więc czynność grzeszna nie pochodzi od Boga.

2. Człowiek jest przyczyną grzechu jedynie w miarę, jak jest przyczyną grzesznej czynności, gdyż nikt nie działa zmierzając do zła, jak mówi Dionizy<sup>208</sup>. Lecz Bóg nie jest przyczyną grzechu, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. A więc Bóg nie jest przyczyną grzesznej czynności.

3. Niektóre czynności są gatunkowo (z natury) złe i grzeszne, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>209</sup>. Lecz to, co jest przyczyną czegoś, jest przyczyną także tego, co gatunkowo (z natury) przysługuje mu. Jeśliby więc Bóg był przyczyną grzesznej czynności, byłby również przyczyną grzechu. A więc Bóg nie jest przyczyną grzesznej czynności.

*Ale z drugiej strony* grzech jest czynnością wolnej woli. Lecz wola Boża jest przyczyną wszystkich czynności, jak powiada św. Augustyn<sup>210</sup>. A więc także jest przyczyną czynności grzesznej.

*Odpowiedź.* Czynność grzeszna jest i bytem, i czynnością. Otóż z obu tych względów jest zależna od Boga. Cokolwiek bowiem jest bytem i w jakikolwiek sposób istnieje, pochodzi od pierwszego Bytu, jak to uczy Dionizy<sup>211</sup>. Podobnie wszelka czynność ma swą przyczynę w jakimś bycie istniejącym w akcji (w istności) Cokolwiek bowiem coś czyni, czyni to w miarę, jak jest w akcji. Cokolwiek zaś jest w istności, sprowadza się do pierwszej Istności, a więc do Boga, jako do swej przyczyny. Bóg bowiem jest z istoty swej Istnością. A więc Bóg jest przyczyną wszelkiej czynności jako czynności.

Lecz grzech to taki byt i taki uczynek, któremu brak właściwego stosunku do celu ostatecznego. Otóż brak ten pochodzi od przyczyny stworzonej, a mianowicie od wolnej woli nie ustosunkowanej należycie względem pierwszego Sprawcy, a więc Boga. Ten więc brak nie sprowadza się do Boga jako do pierwszej przyczyny, ale do wolnej woli, podobnie jak chód kulawy sprowadza się jako do swej przyczyny do chorej nogi, a nie do siły poruszającej, która jest jednak przyczyną tego wszystkiego, co w tym kulawym chodzeniu należy do ruchu. Podobnie Bóg jest przyczyną tej czynności, która jest grzeszna, ale nie jest przyczyną grzechu, gdyż nie jest przyczyną braku, jaki zachodzi w tej czynności.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Św. Augustyn mówi tu o tym, co jest rzeczą zasadniczo, a więc o substancji (jestestwie). W tym znaczeniu czynność nie jest rzeczą.

2. Człowiek jest przyczyną nie tylko czynności, ale także zachodzącego w niej braku, a mianowicie braku podporządkowania się temu, czemu ta czynność powinna być podporządkowana, nawet jeśli człowiek grzeszący nie zamierza spowodować tego braku. Natomiast Bóg jest przyczyną czynności, ale w żaden sposób nie jest przyczyną braku towarzyszącego czynności. A więc Bóg nie jest przyczyną grzechu.

3. Czynności i sprawności (a więc także nałogi) nie zawdzięczają swego zróżnicowania gatunkowego brakowi rzeczy należnej, co stanowi istotę grzechu, ale przedmiotowi, któremu towarzyszy ten brak. Tak więc brak, który nie pochodzi od Boga, jest następstwem zróżnicowania gatunkowego grzechu, a nie jego różnicą gatunkową.

### Artykuł 3

## CZY BÓG JEST PRZYCZYNĄ ZAŚLEPIENIA I ZATWARDZENIA SERC ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że Bóg nie jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serc, gdyż:

1. Powiada św. Augustyn<sup>212)</sup>, że Bóg nie jest przyczyną, iż człowiek staje się gorszy. Lecz przez zaślepienie i zatwardzenie serca człowiek staje się gorszy. A więc Bóg nie jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serc.

2. Fulgencjusz mówi<sup>213)</sup>, że Bóg nie mści się na rzeczach, których sam jest twórcą. Pismo św. zaś (Ekle 3, 27) mówi, że „serce twarde źle się na końcu będzie miało”. A więc Bóg nie jest przyczyną zatwardzenia serc.

3. Nie przypisuje się tego samego skutku przeciwnym przyczynom. Otóż przyczyną zaślepienia według Księgi Mądrości (2n 21) jest złośliwość ludzka: „zaślepiła ich złość ich”. Według św. Pawła zaś (2 Kor 4, 4) jest nią diabeł: „którym Bóg świata tego oślepił umysł”. Lecz tego rodzaju przyczyny sprzeciwiają się Bogu. A więc Bóg nie może być przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serc.

*Ale z drugiej strony* powiada Izajasz (6, 10): „Zaślep serca ludu twego, a uszy jego obciąż”, Apostoł zaś (Rzym 9, 18): „Nad kim chce, lituje się, a kogo chce, zatwardza”.

*Odpowiedź.* Zaślepienie i zatwardzenie serc oznacza dwie rzeczy: a) czynność ludzką, polegającą na przyłgnięciu do zła i odwróceniu się od światła Bożego, i pod tym względem Bóg nie jest przyczyną zaślepienia ani zatwardzenia serc; b) odebranie łaski, wskutek czego światło Boże przestaje oświecać umysł, by mógł należycie widzieć, oraz zmiękczać serca, by należycie żyć, i z tego względu Bóg jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serc.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że Bóg jest powszechną przyczyną oświecenia dusz, zgodnie ze słowami Ewangelii (Jan 1, 9): „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego”. Podobnie słońce jest powszechną przyczyną oświecenia ciał, chociaż w inny sposób: słońce bowiem oświeca na skutek pewnej konieczności swej natury, Bóg zaś czyni to dobrowolnie, podług planu swej mądrości. Słońce, w miarę jak to zależy od niego, oświeca wszystkie ciała, ale jeśli napotka w jakimś ciele przeszkodę, pozostawia je w ciemności, np. mieszkanie, którego okna są zamknięte. Przyczyną tego zaciemnienia w żadnym wypadku nie jest słońce, bo nie ono winne jest temu, że jego światło nie przenika do mieszkania; przyczyną jest człowiek, który zamknął okno. Bóg zaś podług własnego sądu nie wpuszcza światła swej łaski tam, gdzie znajduje przeszkodę. Tak więc przyczyną odjęcia łaski jest nie tylko człowiek, który stawia jej przeszkodę, ale także Bóg, który podług swego sądu nie udziela tej łaski. W tym znaczeniu Bóg jest przyczyną „zaślepienia” oraz „obciążenia uszu” i „zatwardzenia serc”, zależnie od skutków jakie łaska wytwarza, doskonaląc umysł darem mądrości i zmiękcżając serce ogniem miłości. Ponieważ zaś umysłowe poznanie posługuje się szczególnie dwoma zmysłami, a mianowicie wzrokiem, który służy do odnajdywania prawdy, oraz słuchem, który służy do jej słuchania i uczenia się, dlatego wzrokowi przeciwstawia się zaślepienie, słuchowi obciążenie uszu, miłości zaś - zatwardzenie serca.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Ze względu na odjęcie łaski, zaślepienie i zatwardzenie jest karą i z tego względu nie czyni człowieka gorszym, natomiast człowiek staje się gorszym na skutek swej winy, dzięki której popada w te lub inne kary.

2. Trudność dotyczy zatwardzenia serca ze względu na winę.

3. Złośliwość jest przyczyną zaślepienia w tym znaczeniu, że zasługuje na nie, podobnie jak wina jest przyczyną kary. Tak samo diabeł zatwardza serca, w miarę jak skłania je do grzechu.

## Artykuł 4

### CZY ZAŚLEPIENIE I ZATWARDZENIE SERCA MA ZAWSZE NA CELU ZBAWIENIE GRZESZNIKA?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że zaślepienie i zatwardzenie serca ma zawsze na celu zbawienie grzesznika, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi<sup>214)</sup>, że Bóg będąc najwyższym dobrem, w żaden sposób nie pozwoliłby na zło, jeśliby każde zło nie obróciło się na dobro. Tym bardziej więc Bóg na dobro obraca to zło, którego sam jest przyczyną. Jak widzieliśmy zaś w poprzednim artykule Bóg jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serca. A więc karę tę obraca ku zbawieniu grzesznika.

2. Pismo św. mówi (Mądr 1, 13), że: „Bóg nie weseli się w zatraceniu” bezbożnych. Wyglądałoby zaś, że się cieszy z tego zatracenia, jeśliby tego zaślepienia czy zatwardzenia serca nie obracał ku zbawieniu grzeszników, podobnie jak lekarz zdawałby się cieszyć z utrapień chorego, jeśliby gorzkiego lekarstwa, które mu podaje nie stosował dla jego uzdrowienia. A więc Bóg zaślepienie i zatwardzenie serca grzeszników obraca ku ich zbawieniu.

3. Jak mówi Apostoł (Dz. Ap. 10, 24): „Bóg nie ogląda się na osoby”. A przecież niekiedy obracał zaślepienie pewnych ludzi ku ich zbawieniu, jak to Dzieje Apostolskie mówią o tych Żydach, którzy na skutek zaślepienia nie uwierzyli w Chrystusa, a nie wierząc umęczyli go a jednak „skruszyły się ich serca” (2, 37) i nawrócili się. A więc Bóg wszelkie zaślepienie obraca ku zbawieniu grzeszników.

*Ale z drugiej strony,* jak powiada św. Paweł (Rzym 3, 8): „Nie mamy czynić złego, aby zeń szło dobre”. Zaślepienie zaś jest złem. A więc Bóg nie zaślepia nikogo dla jego dobra.

*Odpowiedź.* Zaślepienie jest przedsiönkiem grzechu. Grzech zaś prowadzi do dwóch rzeczy: a) z natury swej prowadzi ku potępieniu; b) z opatrności miłosiernego Boga niekiedy prowadzi ku zbawieniu, gdy Bóg nie wstrzymuje niektórych ludzi od upadku w grzech, by poznawszy swą winę, upokorzyli się i nawrócili, jak uczy św. Augustyn<sup>215)</sup>. Dlatego też zaślepienie z natury swej dąży do potępienia grzesznika; stąd uważa się je za skutek potępienia. Niemniej z miłosierdzia Bożego zaślepienie na pewien czas, ma na celu stać się środkiem leczniczym ku zbawieniu zaślepiionych. Nie wszyscy jednak zaślepieni otrzymują to miłosierdzie, ale tylko przeznaczeni, którym, jak mówi Apostoł (Rzym 8, 28): „wszystko dopomaga do dobrego”. Tak więc



zaślepienie u niektórych ma na celu ich uzdrowienie a u innych zaś potępienie, jak uczy św. Augustyn<sup>216</sup>).

*Rozwiązanie trudności.* 1. Wszelkie zło, jakie Bóg czyni lub pozwala czynić obraca się na jakieś dobro; nie zawsze jednak na dobro tego stworzenia, w którym to zło znajduje się a niekiedy na dobro innych lub nawet na dobro całego wszechświata. Tak np. zbrodnie tyranów Bóg obrócił na dobro męczenników, a karę potępionych - na chwałę swej sprawiedliwości.

2. Bóg nie raduje się zgubą człowieka ze względu na nią samą, ale ze względu na sprawiedliwość lub inne dobro, które z niej wynika.

3. Jest to dziełem miłosierdzia Bożego, że Bóg zaślepienie niektórych obraca ku ich zbawieniu; dziełem zaś sprawiedliwości Bożej jest obrócenie zaślepienia ku potępieniu. Fakt zaś, że Bóg niektórym okazuje miłosierdzie, a innym nie okazuje, nie stanowi u Boga względu na osobę, jak to widzieliśmy<sup>217</sup>.

4. Nie należy czynić takiego zła, które stanowi winę, aby osiągnąć dobro; niemniej należy wymierzać kary dla osiągnięcia odpowiedniego dobra.

## ZAGADNIENIE 80

### O DIABLE JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy diabeł jest wprost przyczyną grzechu?
2. Czy diabeł przywodzi do grzechu drogą przekonywania?
3. Czy może zmusić do grzechu?
4. Czy wszystkie grzechy pochodzą z namowy diabła?

#### Artykuł 1

##### CZY DIABEL JEST WPROST PRZYCZYNĄ GRZECHU U CZŁOWIEKA ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że diabeł jest wprost przyczyną grzechów ludzkich, gdyż:

1. Grzech zależy od pożądania. Lecz podług św. Augustyna<sup>218</sup>) diabeł swoim towarzystwem poddaje złośliwe pożądania. Bada zaś dodaje<sup>219</sup>), że diabeł ciągnie duszę ku pożądaniu złości. Tak samo św. Izydora mówi<sup>220</sup>), że diabeł napełnia serca ludzkie ciemnymi żądzami. A więc diabeł jest wprost przyczyną grzechu.

2. Św. Hieronim mówi<sup>221</sup>), że podobnie jak Bóg jest sprawcą dobra, tak diabeł jest sprawcą zła. Lecz Bóg jest wprost przyczyną naszych dobrych uczynków. A więc diabeł jest wprost przyczyną naszych grzechów.

3. Filozof<sup>222</sup>) twierdzi, że istnieje jakieś zewnętrzne źródło ludzkiego namysłu, które dotyczy zarówno dobrych, jak i złych uczynków. Podobnie więc, jak Bóg pobudza do dobrych uczynków i w ten sposób jest wprost ich przyczyną, tak diabeł

podbudza człowieka do złych uczynków i w ten sposób jest *wprost* przyczyną grzechu.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn dowodzi<sup>223)</sup>, że tylko na skutek własnej woli człowieka myśl jego staje się niewolnicą żądzy. Człowiek zaś staje się niewolnikiem żądzy jedynie przez grzech. A więc przyczyną grzechu nie może być diabeł, ale tylko własna wola człowieka.

*Odpowiedź.* Grzech jest pewną czynnością. Dlatego coś może być przyczyną grzechu w miarę, jak jest *wprost* przyczyną czynności, a to jest możliwe jedynie wtedy, gdy właściwe źródło działania wpłynie na wykonanie czynności. Otóż właściwym źródłem czynności grzesznej jest wola, gdyż każdy grzech jest dobrowolny. A więc to tylko może być *wprost* przyczyną grzechu, co potrafi wolę poruszyć do działania. Wolę zaś dwie rzeczy mogą poruszyć, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>224)</sup>: a) przedmiot, w miarę jak rzecz pożądliva, jeśli jest poznana, wzbudza pożądanie; b) to, co wewnętrznie skłania wolę do chcenia, a czymś takim jest jedynie sama wola oraz Bóg, jak poprzednio widzieliśmy<sup>220)</sup>. Bóg zaś nie może być przyczyną grzechu, jak to wykazaliśmy w poprzednim zagadnieniu. A więc tylko wola człowieka może być *wprost* przyczyną jego grzechu.

Ze strony zaś przedmiotu coś może poruszyć wolę w trojaki sposób: a) jako podsuwany jej przedmiot, podobnie jak pokarm wzbudza w człowieku chęć jedzenia; b) jako istota, która podsuwa i poddaje woli ów przedmiot; c) jako osoba, która wywołuje w kimś przekonanie, że podsuwany przedmiot jest dobry, gdyż taka osoba również w pewien sposób podsuwa woli właściwy jej przedmiot, którym jest dobro poznane przez rozum, prawdziwe lub pozorne. Otóż w pierwszy sposób poruszają wolę człowieka do grzechu rzeczy zmysłowe, na zewnątrz; w drugi zaś i trzeci sposób - diabeł, a także inny człowiek poddając jakiś ponętny przedmiot zmysłom albo przekonując rozum. Żaden jednak z tych trzech sposobów nie może być *wprost* przyczyną grzechu, gdyż żaden przedmiot prócz celu ostatecznego nie może w sposób konieczny poruszyć woli, jak to już widzieliśmy<sup>226)</sup>. Tak więc wystarczającą przyczyną grzechu nie może być ani przedmiot zewnętrzny, ani ten kto ów przedmiot poddaje, ani kto do niego namawia. A zatem diabeł nie jest *wprost* i w sposób wystarczający przyczyną grzechu, ale tylko drogą namawiania lub poddawania ponętnego przedmiotu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Te i tym podobne świadectwa należy rozumieć w tym znaczeniu, że diabeł przywodzi do grzesznych pragnień czy uczuć, poddając czy przedstawiając ponętne przedmioty.

2. Podobieństwo to jest słuszne o tyle, że diabeł, jak wyżej omówiono, jest w pewien sposób przyczyną naszych grzechów, tak jak Bóg jest przyczyną naszych dobrych uczynków, ale nie ma zastosowania odnośnie do sposobu powodowania skutków, gdyż Bóg jest przyczyną naszych dobrych uczynków przez wewnętrzne poruszenie woli, czego diabeł nie potrafi.

3. Bóg to powszechne źródło wszelkiej wewnętrznej czynności ludzkiej. To zaś, że człowiek zwraca się ku złemu zamysłowi, pochodzi od ludzkiej woli, a także od diabła, który namawia do grzechu lub poddaje ponętny dla zmysłów przedmiot.

## Artykuł 2

### *CZY DIABEŁ MOŻE PRZYWODZIĆ DO GRZECHU DROGĄ PRZEKONYWANIA I WEWNĘTRZNEGO PODŻEGANIA ?*

Postawienie problemu. Wydaje się, że diabeł nie może przywodzić do grzechu przez wewnętrzne podżeganie, gdyż:

1. Wewnętrzne poruszenia duszy to pewne czynności życiowe, a te mogą pochodzić tylko od wewnętrznej zasady działania, co dotyczy nawet czynności wegetatywnych, które stanowią najniższy szczebel życia. A więc diabeł nie może podżegać człowieka do grzechu przez wewnętrzne poruszenia.

2. Wszystkie wewnętrzne czynności, zgodnie z prawem natury, mają swój początek w zewnętrznych zmysłach. Lecz poza prawami natury tylko Bóg może działać, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>227)</sup>. A więc diabeł nie potrafi działać w wewnętrznych poruszeniach człowieka, ale jedynie z zewnątrz za pośrednictwem bodźców zmysłowych.

3. Wewnętrzne czynności duszy to myślenie i wyobrażenie. Lecz diabeł nie potrafi w nas wytworzyć ani myśli, ani wyobrażeń, gdyż nie ma bezpośredniego wpływu na rozum ludzki, jak to widzieliśmy w części I <sup>228)</sup>, ani też na wyobraźnię, gdyż wyobrażenia są bardziej duchowe aniżeli formy materii zmysłowej, na które diabeł nie ma wpływu, jak tamże widzieliśmy<sup>229)</sup>. A więc diabeł nie potrafi przywieść człowieka do grzechu przez wewnętrzne poruszenia.

*Ale z drugiej strony*, jeśli by tak było, diabeł mógłby kusić człowieka jedynie wtedy, gdyby się widzialnie pokazał, a to oczywiście sprzeciwia się prawdzie.

*Odpowiedź.* Dusza w swym wnętrzu obejmuje stronę umysłową i zmysłową. Pierwsza zawiera w sobie umysł i wolę. Co do woli już omówiliśmy sposób, w jaki diabeł na nią może oddziaływać. Umysł zaś z natury swej ulega poruszeniu ze strony tego czynnika, który go oświeca ku poznaniu prawdy, co bynajmniej nie leży w zamiarach diabła, który raczej pragnie zaćmić rozum człowieka, by przyzwolił na grzech. Tego rodzaju zaćmienie pochodzi od fantazji oraz pożądania zmysłowego. Dlatego wewnętrzne oddziaływanie diabła, jak się wydaje, dotyczy tych dwóch czynników. Przez wpływ na którykolwiek z pośród nich diabeł może przywieść człowieka do grzechu; potrafi bowiem tak działać na wyobraźnię, że wywoła w niej zamierzone przez się obrazy, i tak wpływać na popędy zmysłowe, że wzbudzi w nich odpowiednie uczucia.

Widzieliśmy zaś w pierwszej części<sup>230)</sup>, że ciało z natury jest posłuszne duchowi, gdy chodzi o poruszanie się w przestrzeni. Otóż i diabeł potrafi spowodować to wszystko, co może wynikać z przestrzennego ruchu niższych ciał, jeśli go Bóg nie powstrzyma. Wyobrażenia zaś są niekiedy wynikiem ruchu w przestrzeni. Filozof bowiem mówi<sup>231)</sup>, że gdy zwierzę lub człowiek śpi, wielka ilość krwi zstępuje do narządów zmysłowych, a równocześnie występują w nich pewne zmiany które wynikają z oddziaływania bodźców zmysłowych, przechowują się w pamięci i wpływają na wyobrażenie tak, iż człowiekowi wydaje się, że wyobrażenia te pochodzą od zewnętrznych podniet. Tego rodzaju poruszenie miejscowe bodźców nerwowych, a także płynów w ciele ludzkim może być dziełem szatanów zarówno wtedy gdy

człowiek śpi, jak i wówczas gdy czuwa. Na skutek zaś tego rodzaju poruszeń budzą się w nim pewne wyobrażenia.

Podobnie ruch serca i pobudzenia nerwowe mogą wzbudzić w popędach zmysłowych pewne uczucia, w czym także diabeł może dopomóc. A gdy te uczucia pojawiają się, człowiek staje się bardziej wrażliwy na poznanie tego, co idzie po linii tych uczuć, podobnie jak zakochani nieraz w rzeczach najmniej podobnych widzą obraz istoty ukochanej, jak mówi Filozof <sup>232)</sup>. Na skutek zaś podniecenia uczuciowego człowiek postanawia uczynić to co zostało podsunięte wyobraźni; kto bowiem znajduje się pod urokiem jakiegoś uczucia, uznaje za dobro to do czego uczucie go skłania. W ten sposób wewnętrznie diabeł może przywieść człowieka do grzechu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Czynności życiowe zawsze pochodzą z jakiegoś wewnętrznego źródła; niemniej czynniki zewnętrzne mogą się przyczynić do ich wytworzenia, podobnie jak np. ciepło zewnętrzne może przyczynić się do łatwiejszego trawienia, które jest czynnością wegetatywną.

2. Wytwarzanie wyobrażeń nie wychodzi poza zasięg działania natury i nie dzieje się na skutek samego tylko rozkazu, ale także pod wpływem ruchu przestrzennego.

3. Rzecz się ma podobnie, gdyż wyobrażenia mają swe pierwotne źródło w zmysłach.

### Artykuł 3

#### CZY DIABEŁ MOŻE ZMUSIĆ WOLĘ DO GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że diabeł może zmusić wolę do grzechu, gdyż:

1. Wyższa moc może zmusić niższą. O diable zaś mówi Pismo św. (Job 41, 24): „Nie masz na ziemi mocy, która by się mu przyrównać mogła”. A więc może on zmusić człowieka do grzechu.

2. Tylko to, co z zewnątrz przedstawi się zmysłom, a następnie wyobraźni, może poruszyć rozum człowieka, gdyż nasze poznanie ma swe źródło w zmysłach i nie można myśleć bez wyobrażeń, jak przyznaje Filozof <sup>233)</sup>. Lecz diabeł może poruszyć wyobraźnię człowieka, jak widzieliśmy w artykule poprzednim; może również wpływać na zmysły zewnętrzne, gdyż jak mówi św. Augustyn<sup>234)</sup>, „to zło diabelskie wciska się poprzez wszystkie szczeliny zmysłów, przybiera na się różne kształty n mieni się barwami, rozbrzmiewa w dźwiękach, wciska się do smaku”. A więc diabeł może zmusić rozum człowieka do grzechu.

3. Według św. Augustyna<sup>235)</sup> bywają grzechy, „gdy ciało pożąda przeciw duchowi”. Lecz diabeł może być przyczyną pożądlivości ciała, podobnie jak i innych uczuć, a więc może zmusić człowieka do grzechu.

*Ale z drugiej strony* powiada św. Piotr Apostoł (I, 5, 8): „Przeciwnik wasz, diabeł, jako lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożarł, któremu sprzeciwiajcie się, mocni w wierze”. Daremne zaś byłoby to upomnienie, jeśliby człowiek musiał ulegać diabłu. A więc diabeł nie może zmusić człowieka do grzechu.

*Odpowiedź.* Diabeł własną mocą, jeśli Bóg nie powstrzymuje gon może zmusić człowieka do wykonania jakiejś czynności, która rodzajowo (czyli z natury swej) jest grzechem, ale nie może zmusić człowieka do zgrzeszenia, a to dlatego, że człowiek może przeciwstawić się pokusie do grzechu jedynie przy pomocy rozumu, diabeł zaś może człowieka pozbawić używania rozumu przez zaburzenie wyobraźni oraz popędów zmysłowych, - i to nawet całkowicie, jak bywa u opętanych. Ale wtedy gdy rozum zostanie w ten sposób związany, cokolwiek by człowiek uczynił, nie poczytuje się mu tego za grzech. Jeśli natomiast rozum nie jest całkowicie związany, w miarę jak zachowuje wolność, może oprzeć się grzechowi, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>236</sup>). Jasne więc, że diabeł w żaden sposób nie potrafi zmusić człowieka do grzechu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Nie każda moc wyższa od człowieka może poruszyć jego wolę, ale tylko Bóg.

2. Rzecz poznana przez zmysły lub wyobraźnię nie zmusza woli ludzkiej, jeśli człowiek posiada używanie rozumu. Nie zawsze też tego rodzaju poznanie wiąże rozum.

3. Pożądanie ciała przeciw duchowi, gdy rozum opiera się mu czynnie, nie jest grzechem, ale tworzywem ćwiczenia się w cnocie. Nie jest zaś w mocy diabła sprawić, by rozum nie opierał się temu pożądaniu, i dlatego nie może on zmusić człowieka zgrzeszenia.

#### Artykuł 4

##### CZY WSZYSTKIE GRZECHY LUDZKIE POCHODZĄ Z NAMOWY DIABELSKIEJ ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że wszystkie grzechy ludzkie pochodzą z namowy diabelskiej, gdyż:

1. Powiada Dionizy<sup>237</sup>) że mnóstwo diabłów jest przyczyną wszelkiego zła zarówno dla nich samych, jak dla innych.

2. Ktokolwiek grzeszy śmiertelnie, staje się niewolnikiem diabła, zgodnie ze słowami Ewangelii (Jan 8, 34): „Każdy kto czyni grzech, niewolnikiem jest grzechu”. Św. Piotr zaś dodaje (II, 2, 19): „Od kogo się jest zwyciężonym, tego się jest niewolnikiem”. A więc diabeł zwycięża każdego, kto czyni grzech.

3. Św. Grzegorz powiada<sup>238</sup>), że grzechu diabła nie da się naprawić, bo upadł bez niczyjej namowy. Jeśliby więc ludzie grzeszyli tylko z wolnej woli, bez niczyjej namowy, grzechy ich nie dałyby się naprawić. A to sprzeciwia się prawdzie. A więc wszystkie grzechy ludzkie pochodzą z namowy diabelskiej.

*Ale z drugiej strony* powiedziano<sup>239</sup>), że nie wszystkie nasze myśli złe pochodzą z namowy diabła, ale nieraz wypływają z działania naszej wolnej woli.

*Odpowiedź.* Diabeł przygodnie i nie wprost jest przyczyną wszystkich naszych grzechów w tym znaczeniu, że skusił do grzechu pierwszego człowieka, a wskutek tego grzechu skażona została natura ludzka, tak że wszyscy jesteśmy skłonni do grzechu. Podobnie można by powiedzieć, że przyczyną spalenia się drzew było ich wysuszenie, wskutek którego stały się łatwopalne. Diabeł natomiast nie jest wprost

przyczyną wszystkich grzechów ludzkich, jakoby do każdego z nich namawiał, gdyż jak dowodzi Orygenes<sup>240</sup>, nawet gdyby diabła nie było ludzie pożądaliby pokarmu oraz przyjemności płciowych itp. Do tego zaś pożądanego mógłby wkraść się brak porządku, jeśli rozum nie wprowadził należącego ładu, a to zależy od wolnej woli.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Mnóstwo diabłów jest przyczyną wszystkich nieszczęść naszych ze względu na pierwsze źródło nieszczęść, jakim jest grzech pierworodny.

2. Niewolnikiem staje się nie tylko ktoś, kto zostanie przez kogoś innego zwyciężony, ale także kto dobrowolnie innemu się poddaje. W ten sposób staje się niewolnikiem diabła człowiek, który grzeszy samorzutnie.

3. Grzech diabła nie dał się naprawić, nie tylko dlatego, że diabeł zgrzeszył bez czyjejkolwiek namowy, ale nadto dlatego, że nie doznał żadnej skłonności do grzechu na skutek jakiejś sugestii, czego nie można powiedzieć o żadnym grzechu ludzkim.

## ZAGADNIENIE 81

### O CZŁOWIEKU JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU PRZEZ GRZECH PIERWORODNY

Z kolei należy rozważyć przyczynę grzechu od strony człowieka. Ponieważ zaś człowiek może być zewnętrzną przyczyną grzechu innego człowieka nie tylko podobnie jak diabeł, namawiając go do grzechu lub podsuwając grzech, ale nadto może powodować grzech u innego człowieka przekazując mu grzech pierworodny, dlatego należy rozważyć o tym właśnie grzechu pierworodnym, a więc najpierw o jego przekazywaniu, następnie o jego istocie i wreszcie o jego podmiocie. Pierwsze zagadnienie obejmuje pięć pytań:

1. Czy grzech pierworodny spływa na potomstwo drogą dziedziczenia?
2. Czy wszystkie inne grzechy pierwszych i następnych rodziców przechodzą na potomstwo?
3. Czy grzech pierworodny przechodzi na wszystkich ludzi, którzy pochodzą od Adama za pośrednictwem stosunku płciowego?
4. Czy grzech pierworodny przeszedłby na człowieka, który by został ukształtowany w sposób cudowny z jakiejś części ciała ludzkiego?
5. Czy kobieta, gdyby sama tylko zgrzeszyła, a mężczyzna nie zgrzeszył, przekazałaby potomstwu grzech pierworodny?

## Artykuł 1

### CZY PIERWSZY GRZECH PRA-RODZICÓW PRZECHODZI NA POTOMSTWO DROGĄ DZIEDZICZENIA ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że pierwszy grzech pierwszego rodzica nie przechodzi na potomstwo drogą dziedziczenia, gdyż:

1. Powiada Prorok Ezechiel (18, 20): „Syn nie poniesie nieprawości ojca”. Poniósłby zaś ją, jeśliby ją od ojca odziedziczył. A więc nikt nie dziedziczy żadnego grzechu.

2. Przypadłość jedynie za pośrednictwem podmiotu przechodzi drogą pochodzenia, gdyż nie wędruje z podmiotu na podmiot. Otóż duszy ludzkiej, która jest podmiotem winy nie przekazuje się drogą dziedziczenia, jak to wykazaliśmy w części I<sup>241)</sup>. A więc żadna wina nie przekazuje się drogą dziedziczenia.

3. Przyczyną tego, co przekazuje się drogą dziedziczenia jest nasienie. Lecz nasienie nie może być przyczyną grzechu, gdyż nie ma duszy rozumnej, która jedynie może być przyczyną grzechu. A więc grzech nie przekazuje się przez dziedziczenie.

4. Co ma doskonalszą naturę, dzielniejsze jest w działaniu. Otóż doskonale ukształtowane ciało nie może skazić zjednoczonej z nim duszy, gdyż inaczej dusza nie mogłaby się oczyścić z grzechu pierwotnego tak długo, dopóki jest w ciele. A więc tym bardziej nasienie nie może skazić duszy.

5. Filozof powiada<sup>242)</sup>, że nikt nie gani tych, którzy swą brzydotę zawdzięczają naturze, ale gani się tylko tych, którzy są brzydki przez lenistwo i niedbalstwo. Z natury zaś brzydki są ci, którzy brzydotę swą przynoszą z sobą na świat. A więc cokolwiek przynosimy z sobą na świat, nie zasługuje na naganę i nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Apostoł powiada (Rzym 5, 12): „Przez jednego człowieka grzech przyszedł na świat”, a nie przez naśladowanie, gdyż Pismo św. mówi (Mądr 2, 24): „Przez nienawiść diabła śmierć weszła na okrąg ziemi”. A więc grzech wszedł na świat jedynie przez pochodzenie od pierwszego człowieka.

*Odpowiedź.* Zgodnie z nauką Kościoła Katolickiego należy przyjąć, że grzech pierwotny pierwszego człowieka przechodzi na potomstwo drogą pochodzenia. Dlatego udziela się chrztu dzieciom ledwo narodzonym jako potrzebującym obmycia ze skazy grzechu. Przeciwnie zdanie głosiła herezja Pelagiusza, jak często zaznacza św. Augustyn<sup>243)</sup>.

Różne są jednak zdania, gdy chodzi o to, w jaki sposób grzech pierwszych rodziców przechodzi na potomstwo drogą dziedziczenia. Jedni, biorąc pod uwagę, że podmiotem grzechu jest rozumna dusza, przyjmują, że rodzice przekazują potomstwu duszę rozumną za pośrednictwem nasienia; i w ten sposób od skażonej duszy pochodzą skażone dusze. Inni odrzucając to zdanie jako błędne, usiłowali dowieść, że niezależnie od tego, czy rodzice przekazują dzieciom także dusze, grzech duszy rodziców przechodzi na potomstwo, a mianowicie za pośrednictwem dziedziczenia braków cielesnych, podobnie jak z trędowatych rodzą się trędowaci, a z chorych na podagrę rodzą się chorzy na tę samą dolegliwość. Skoro zaś dusza pozostaje w pewnej proporcji do ciała, niedomagania jej wpływają na ciało i odwrotnie. Zdaniem zwolenników tego poglądu, dusza przekazuje potomstwu swe braki za pośrednictwem nasienia, mimo że ono nie jest aktualnie podmiotem grzechu.

Tego rodzaju poglądy nie są dostateczne. Chociażby bowiem rodzice przekazywali potomstwu braki cielesne, a za ich pośrednictwem niedomagania duchowe wynikające z braku właściwego przysposobienia ciała, np. gdy niekiedy z głupców rodzą się głupcy, niemniej sam fakt istnienia jakiegoś braku wskutek

pochodzenia, wyklucza, jak się zdaje, winę gdyż ta z istoty swej jest czymś dobrowolnym. Gdyby więc nawet rodzice przekazywali potomstwu duszę, sam fakt, że skażenie duszy nie byłoby w potomstwie dobrowolne, wykluczałby w nim jakąkolwiek winę, za którą należałaby się kara, gdyż jak mówi Filozof<sup>244</sup>, nikt nie lży kogoś za to że urodził się ślepy, lecz raczej lituje się nad nim.

Należy więc na innej drodze szukać rozwiązania tego zagadnienia, a mianowicie przyjmując, że wszystkich ludzi rodzących się z Adama można uważać jakby za jednego człowieka, w miarę jak wszyscy ludzie mają wspólną naturę, przyjętą od pierwszego rodzica. Podobnie w życiu społecznym: wszyscy, którzy należą do tej samej społeczności stanowią jakby jedno ciało, a cała społeczność jest jakby jednym człowiekiem, jak to powiedział Porfiriusz<sup>245</sup>, twierdząc, że ludzie na skutek uczestnictwa w tej samej naturze są jednym człowiekiem. Tak więc ludzie, pochodzący od Adama, stanowią jakby liczne członki jednego ciała. Czynności zaś jednego członka cielesnego, np. ręki, nie są dobrowolne wolą danego członka, w tym wypadku ręki, ale wolą duszy, która jest pierwszym źródłem ruchu członków. Dlatego np. morderstwo dokonane ręką poczytuje się za grzech nie ręce ujętej oddzielnie od ciała, ale tylko jako części człowieka, gdyż ręka ta otrzymuje napęd od pierwszego źródła ruchu w człowieku.

Tak więc brak porządku, jakim jest grzech pierworodny w konkretnym człowieku będącym potomkiem Adama, jest dobrowolny w tym człowieku nie z jego woli, ale z woli pierwszego rodzica, który przez rodzenie porusza mocą rozrodczości tych wszystkich, którzy od niego pochodzą, na podobieństwo woli, która porusza wszystkie członki ciała do czynności. Dlatego grzech, który w ten sposób pochodzi od pierwszego rodzica, zwie się grzechem pierworodnym, podobnie jak grzech przechodzący od duszy ku członkom ciała zwie się uczynkowym i osobistym. Podobnie też jak grzech uczynkowy, dokonany przez jakiś członek ciała, jest grzechem tego członka o tyle tylko, że członek ten jest częścią człowieka i dlatego grzech ten zwie się grzechem ludzkim, tak grzech pierworodny jest grzechem danej konkretnej osoby o tyle tylko, że osoba ta przyjęła swą naturę od pierwszego rodzica, Adama. Stąd też grzech ten zwie się również „grzechem natury”, zgodnie z słowami św. Pawła (Ef 2, 3): „Byliśmy z przyrodzenia synami gniewu”.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Syn nie ponosi nieprawości ojca w tym znaczeniu, że nie karze się go za grzech ojca, jeśli w tym grzechu nie ma udziału. A to właśnie zachodzi w tym wypadku, gdyż wina przechodzi z ojca na syna przez dziedziczenie, podobnie jak grzech uczynkowy przez naśladowanie.

2. Chociaż rodzice nie przekazują potomstwu duszy, gdyż moc nasienia jest niezdolna n by stać się przyczyną duszy rozumnej, niemniej nasienie to działa przygotowawczo, przysposabiając ciało do przyjęcia duszy. Dlatego mocą nasienia rodzice przekazują potomstwu naturę ludzką, a wraz z nią jej skażenie. Dlatego bowiem człowiek rodzi się uczestnikiem winy pierwszego rodzica, że od niego otrzymuje naturę przez ruch rozrodczy.

3. Chociaż w nasieniu nie ma aktualnie winy, niemniej jest w jego mocy wytwórczej ludzka natura, która jest skażona tą winą.



4. Nasienie jest pierwszym czynnikiem rodzenia, które stanowi właściwą czynność natury w służbie rozmnażania. Dlatego dusza bardziej ulega skażeniu przez nasienie niż przez ukształtowane już ciało, przynależne już do określonej osoby.

5. Ton co przynosimy z sobą na świat przez urodzenie, nie ma charakteru winy z powodu samej osoby przychodzącej na świat, ale z powodu pewnego źródła jej pochodzenia, podobnie gdy ktoś doznaje zniesławienia na skutek winy swych przodków.

## Artykuł 2

### *CZY TAKŻE INNE GRZECHY PIERWSZYCH I NASTĘPNYCH RODZICÓW PRZECHODZĄ NA POTOMSTWO ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że także inne grzechy pierwszego rodzica oraz następných rodziców przechodzą na potomstwo, gdyż:

1. Kara należy się tylko za winę. Lecz na mocy sądu Bożego niektórzy ponieśli karę za grzechy swych rodziców, gdyż powiada Pismo św. (Wyjście 20, 5): „Ja jestem Pan, Bóg twój, mocny, zapalczywy, nawiedzający nieprawość ojców nad synami do trzeciego i czwartego pokolenia”. Podobnie mocą sądu ludzkiego za zbrodnię obrazy majestatu monarchy pozbawia się dzieci przestępców prawa do spadku po rodzicach. A więc pierworodna wina rodziców także przechodzi na potomstwo.

2. To, co ktoś ma z siebie samego, bardziej przenosi się na innego niż to, co ktoś ma od drugiego, podobnie jak bardziej ogrzewa ogień niż woda ogrzana. Jeśli więc człowiek przekazuje potomstwu grzech, który pochodzi od Adama, tym bardziej przekazuje mu grzechy, które sam popełnił.

3. Dlatego przekazuje się potomstwu grzech pierworodny, pochodzący od pierwszego rodzica, gdyż byliśmy w nim jako w źródle natury zepsutej przez niego. Otóż, w rodzicach, którzy nas bezpośrednio zrodzili byliśmy podobnie, jako w pewnym źródle naszej natury, która, mimo że jest zepsuta, może ulegać dalszemu zepsuciu, zgodnie ze słowami Księgi Objawienia (22, 11): „Plugawy niech jeszcze plugawiej”. A więc dzieci ściągają na siebie grzechy najbliższych rodziców, podobnie jak i pierwszego rodzica.

*Ale z drugiej strony* dobro bardziej udziela się niż zło, a przecież zasługi nawet najbliższych rodziców nie przechodzą na potomstwo, a więc tym mniej grzechy.

*Odpowiedź.* Św. Augustyn<sup>246)</sup> porusza to zagadnienie, ale go nie rozwiązuje. Przy dokładniejszym jednak badaniu okazuje się, że jest rzeczą niemożliwą, by grzechy bezpośrednich rodziców, czy nawet inne grzechy pierwszego rodzica przechodziły na potomstwo przez urodzenie się, a to dlatego, że człowiek rodzi człowieka w tożsamości gatunku, a nie w tożsamości jednostkowej. Dlatego rodzice nie przekazują potomstwu tego, co wprost przynależy do ich natury jednostkowej, np. osobistych czynności ani tych rzeczy, które do tych czynności należą (np. zasług). Tak np. gramatyk nie przekazuje synowi znajomości gramatyki, którą nabył własnym wysiłkiem. Natomiast rodzice przekazują potomstwu to, co przynależy do ich natury gatunkowej, jeśli tylko nie zachodzi jakiś brak w naturze; np. istoty obdarzone wzrokiem rodzą potomstwo, któremu również przysługuje wzrok. Jeśli ta natura jest

bardzo mocna, wówczas pewne przypadłości jednostkowe przechodzą z rodziców na dzieci jako pewne przysposobienie natury, np. zwinność ciała, bystrość umysłu itp. Nigdy jednak nie dziedziczy się tego, co jest czysto osobiste.

Do rzeczy osobistych zaś należy to, co ktoś ma sam z siebie oraz to, co ma z daru łaski Bożej. Podobnie do natury przynależy coś z niej samej, a więc z racji jej składników oraz to, co natura ta zawdzięcza łasce. Otóż sprawiedliwość pierwotna, jak widzieliśmy<sup>247)</sup>, była darem łaski Bożej dla całej ludzkiej natury w osobie pierwszego rodzica, który jednak tę sprawiedliwość pierwotną utracił przez grzech. Gdyby jej nie utracił, przechodziłaby wraz z naturą na potomstwo. Podobnie rzecz się ma z przeciwstawnym jej nieporządkiem, spowodowanym przez grzech pierworodny. Natomiast inne grzechy uczynkowe tak pierwszych, jak i następnych rodziców nie powodują zepsucia natury odnośnie tego, co do niej należy, lecz jedynie w stosunku do tych rzeczy, które mają charakter osobisty a więc ze względu na pewną skłonność do działania. Tak więc inne grzechy nie przechodzą z rodziców na potomstwo.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Jak mówi św. Augustyn<sup>248)</sup>, karą duchową nigdy nie karze się dzieci za czyny rodziców, chyba że uczestniczyły w ich winie przez pochodzenie lub przez naśladowanie, gdyż „wszystkie dusze Boże są” i to bezpośrednio (Ezech 18, 4). Niekiedy jednak na skutek sądu Bożego lub ludzkiego za przestępstwa rodziców wymierza się kary cielesne dzieciom, ze względu na to, że dzieci cielesnie przynależą do rodzica.

2. To, co ktoś ma sam z siebie, łatwiej może przekazać potomstwu, o ile tylko ta rzecz daje się przekazywać. Otóż grzechy uczynkowe bezpośrednich rodziców, jako czysto osobowe, nie dają się przekazać.

3. Pierwszy grzech spowodował zepsucie natury ludzkiej ze względu na nią samą, natomiast inne grzechy powodują zepsucie natury w tym, co należy do samej osoby.

### Artykuł 3

#### CZY GRZECH PIERWSZEGO RODZICA DZIEDZICZĄ WSZYSCY LUDZIE ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech pierwszego rodzica nie przechodzi na wszystkich ludzi przez dziedziczenie, gdyż:

1. Śmierć jest karą za grzech pierworodny. Lecz nie wszyscy, którzy pochodzą z nasienia Adamowego umierają, np. ci, których zastanie przyjście Pana, zgodnie ze słowami św. Pawła (1 Tes 4, 14): „My którzy żyjemy, którzyśmy pozostawieni na przyjście Pańskie, nie uprzędzimy tych, którzy zasnąli”. A więc ci nie zaciągają na siebie grzechu pierworodnego.

2. Nikt nie daje innemu tego, czego sam nie ma. Lecz człowiek ochrzczony nie ma grzechu pierworodnego. A więc nie przekazuje grzechu pierworodnego.

3. Jak mówi Apostoł (Rzym 5, 15), Dar Chrystusa jest większy niż grzech Adama. Lecz dar Chrystusa nie przechodzi na wszystkich ludzi. A więc ani grzech Adama.

*Ale z drugiej strony* powiada Apostoł (Rzym 5, 12): „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi śmierć przeszła, bo wszyscy w nim zgrzeszyli”.

*Odpowiedź.* Zgodnie z wiarą katolicką należy wierzyć mocno, że wszyscy prócz Chrystusa, pochodząc od Adama, zaciągnęli od niego grzech pierworodny; w przeciwnym wypadku bowiem nie potrzebowaliby odkupienia, które dokonało się przez Chrystusa. Wina bowiem pierworodna spływa z grzechu pierwszego rodzica na potomstwo w podobny sposób, jak grzech osobisty od woli przechodzi na członki ciała. Nie ulega zaś wątpliwości, że grzech uczynkowy może przechodzić na wszystkie członki podlegające poruszeniu ze strony woli. A więc także wina pierworodna przechodzi na wszystkich, którzy podlegają wpływowi Adama drogą przekazywania życia przez rodzenie.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Prawdopodobniejsze i bardziej powszechne jest zdanie, że ci, którzy doczekają się przyjścia Pańskiego na Sąd Ostateczny umrą, a wnet potem zmartwychwstaną. Jeśliby jednak, zgodnie z nauką innych, których przytacza św. Hieronim<sup>249)</sup>, nigdy nie umarli, niemniej i oni ściągliby na siebie należność umierania, którą to karę Bóg może pominąć, podobnie jak może darować kary za grzechy uczynkowe.

2. Chrzest usuwa grzech pierworodny co do winy w tym znaczeniu, że dusza odzyskuje łaskę. Pozostaje jednak także po chrzcie zarzewie grzechu, polegające na braku porządku w niższych siłach duszy i w ciele. Otóż człowiek rodzi potomstwo nie duszą, lecz ciałem. Dlatego ochrzczeni przekazują potomstwu grzech pierworodny. Rodzą bowiem dzieci nie z racji swego odrodzenia przez chrzest, ale z racji pozostałości grzechu pierworodnego „starego człowieka”.

3. Jak grzech Adama przechodzi na wszystkich, którzy cieleśnie rodzą się z Adama, tak łaska Chrystusa przechodzi na wszystkich, którzy z Niego się rodzą przez wiarę i chrzest i to nie tylko celem usunięcia winy pierwszego rodzica, ale także celem usunięcia grzechów uczynkowych i wprowadzenia do chwały wiecznej.

## Artykuł 4

### *CZY CZŁOWIEK UKSZTAŁTOWANY CUDOWNIE Z CIAŁA LUDZKIEGO ZACIĄGNĄŁBY GRZECH PIERWORODNY ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że jeśliby ktoś cudownie został ukształtowany z ciała ludzkiego, zaciągnąłby również grzech pierworodny, gdyż:

1. Glossa powiada, że całe potomstwo Adama zostało zepsute w jego lędźwiach nie wtedy, gdy znajdował się w raju życia, ale później, na wygnaniu. Jeśliby więc ktoś został ukształtowany w sposób cudowny, niemniej miałyby to miejsce na wygnaniu; a więc zaciągnąłby również grzech pierworodny.

2. Skażenie duszy przez ciało jest przyczyną grzechu pierworodnego. Lecz całe ciało człowieka zostało skażone. A więc z jakiegokolwiek części ciała zostałyby człowiek ukształtowany, dusza jego byłaby skażona przez grzech pierworodny.

3. Grzech pierworodny przechodzi na wszystkich, w miarę jak wszyscy zawierali się w pierwszym rodzicu, gdy ów zgrzeszył. Otóż jeśli ktoś został ukształtowany z ciała ludzkiego, zawierałby się w Adamie, a więc zaciągnąłby grzech pierworodny.

*Ale z drugiej strony*, gdyby ktoś w ten sposób był ukształtowany, nie istniałby w Adamie za pośrednictwem nasienia, które według św. Augustyna<sup>250</sup>) jest jedynym narzędziem przekazywania grzechu pierworodnego.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednich artykułach, grzech pierworodny przechodzi z pierwszego rodzica na potomstwo przez jego wpływ na to potomstwo drogą rodzenia, podobnie jak dusza wpływa na członki ciała pobudzając je do grzechu uczynkowego. Wpływ zaś drogą rodzenia dokonuje się jedynie za pośrednictwem twórczej siły płodzenia. Tak więc ci tylko zaciągają grzech pierworodny, którzy pochodzą od Adama za pośrednictwem tej siły, której pierwotne źródło wypływało z Adama, a więc za pośrednictwem nasienia, które jest właśnie tą siłą twórczą w płodzeniu. Jeśli zaś ktoś mocą Bożą został ukształtowany z ciała ludzkiego, nie zaciągnąłby grzechu pierworodnego, gdyż ta twórcza siła nie pochodziłaby od Adama. Podobnie czynność ręki poruszanej nie wola człowieka, ale przez kogoś z zewnątrz nie byłaby składnikiem grzechu ludzkiego.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Adam znalazł się na wygnaniu dopiero po grzechu. A więc grzech pierworodny nie z powodu miejsca, ale z powodu winy przechodzi na tych, których dosięga twórcza moc płodzenia.

2. Ciało powoduje skażenie duszy grzechem pierworodnym tylko wówczas, gdy występuje w postaci tej twórczej siły w płodzeniu, o której wyżej była mowa.

3. Kto by został cudownie ukształtowany z ciała ludzkiego, zawierałby się w Adamie ze względu na swe cielesne tworzywo, a nie za pośrednictwem nasienia. Dlatego nie zaciągnąłby grzechu pierworodnego.

## Artykuł 5

### *JEŚLIBY NIE ADAM, ALE TYLKO EWA ZGRZESZYŁA, CZY DZIECI ICH ZACIĄGNĘŁYBY GRZECH PIERWORODNY ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że jeśli Adam nie zgrzeszył, ale tylko Ewa, dzieci ich odziedziczyłyby grzech pierworodny, gdyż:

1. Grzech pierworodny zaciągamy od rodziców, w miarę jak w nich zawieraliśmy się, zgodnie ze słowami Apostoła, że w Adamie „wszyscy zgrzeszyli” (Rzym 5, 12). Otóż człowiek nie tylko w ojcu, ale i w matce zawierał się, zanim przyszedł na świat. A więc zaciągnąłby grzech pierworodny zarówno na skutek grzechu matki, jak i ojca.

2. Jeśli nie Adam, lecz Ewa zgrzeszyła, dzieci rodziłyby się śmiertelne i cierpiętliwe, gdyż matka dostarcza materii płodowi, jak twierdzi Filozof<sup>251</sup>). Śmierć zaś oraz cierpienia są koniecznym następstwem materii i grzechu pierworodnego. Jeśli więc nie Adam, lecz Ewa zgrzeszyła, dzieci również odziedziczyłyby grzech pierworodny.

3. Św. Jan Damasceński<sup>252)</sup> powiada, że Duch Św. w Dziewicy, z której miał się narodzić Chrystus bez grzechu pierworodnego, uprzedził swą łaską ów grzech, oczyszczając Ją. Otóż tego rodzaju oczyszczenie nie byłoby potrzebne, jeśliby skażenie grzechem pierworodnym nie pochodziło od matki. Tak więc, choćby Adam nie zgrzeszył, ale tylko Ewa, dzieci jej zaciągnęłyby grzech pierworodny.

*Ale z drugiej strony* Apostoł mówi (Rzym 5, 12), że „przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat”. Należałoby zaś raczej powiedzieć, że przez oboje śmierć weszła na świat, albo raczej przez kobietę, która najpierw zgrzeszyła, jeśliby kobieta przekazywała potomstwu grzech pierworodny. A więc grzech pierworodny pochodzi nie od matki, lecz od ojca.

*Odpowiedź.* Rozwiązanie tej wątpliwości zawiera się w poprzednio wyłożonej nauce. Grzech pierworodny bowiem spływa z pierwszego rodzica na potomstwo przez wpływ tegoż rodzica na rodzenie się dzieci, tak że gdyby ktoś jedynie ze względu na tworzywo urodził się z ciała ludzkiego, nie zaciągnąłby grzechu pierworodnego. Otóż, zdaniem filozofów<sup>253)</sup>, twórcza siła w płodzeniu pochodzi od ojca, tworzywo zaś od matki. Dlatego grzech pierworodny nie przechodzi na potomstwo od matki, lecz od ojca. Jeśli więc Adam nie zgrzeszył, ale tylko Ewa, dzieci nie zaciągnęłyby grzechu pierworodnego. Zaciągnęłyby zaś, gdyby nie Ewa, ale tylko Adam zgrzeszył.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Dziecko uprzednio istnieje w ojcu jako w sile twórczej, w matce zaś – jako w czynniku materialnym i biernym, i dlatego sprawa ma się tu inaczej.

2. Niektórzy sądzą, że jeśli nie Adam, ale tylko Ewa zgrzeszyła, wówczas dzieci byłyby wprawdzie wolne od winy, ale podlegałyby śmierci i cierpieniom na skutek natury samej materii, którą zawdzięczają matce, ale nie za karę, lecz wskutek naturalnego braku. Zdanie to nie wydaje się słuszne. Nieśmiertelność bowiem i niecierpielność w stanie pierwotnym nie pochodziła ze stanu materii, jak to widzieliśmy w części I<sup>254)</sup>, ale z pierwotnej sprawiedliwości, dzięki której ciało było poddane duszy dopóki dusza była poddana Bogu. Grzech pierworodny zaś to brak sprawiedliwości pierwotnej. Sam więc grzech Ewy bez grzechu Adama nie wystarczyłby do przekazania grzechu pierworodnego potomstwu i tym samym do pozbawienia go sprawiedliwości pierwotnej, wraz z nią zaś niecierpielności i nieśmiertelności.

3. To uprzedzające oczyszczenie w Najświętszej Dziewicy było potrzebne nie po to by nie dopuścić do grzechu pierworodnego, ale po to, by Matka Boża jaśniała najwyższą nieskazitelnością. Nikt bowiem nie może być godnym przybytkiem Boga, jeśli nie jest czysty, zgodnie ze słowami Psalmu (92, 5): „Domowi twemu, Panien przystoi świętość”.

## ZAGADNIENIE 82

### O ISTOCIE GRZECHU PIERWORODNEGO

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy grzech pierworodny jest trwałym przysposobieniem?
2. Czy w jednym człowieku jest tylko jeden grzech pierworodny?
3. Czy grzech pierworodny jest pożądlivością?
4. Czy grzech ten znajduje się u wszystkich ludzi w równej mierze?

## Artykuł 1

### CZY GRZECH PIERWORODNY JEST TRWAŁYM PRZYSPOSOBIENIEM ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech pierworodny nie jest trwałym przysposobieniem, gdyż:

1. Grzech ten polega na braku sprawiedliwości pierwotnej, jak uczy św. Anzelm<sup>255</sup>). A więc jest pewnym brakiem. Brak zaś przeciwstawia się trwałemu przysposobieniu. A więc grzech pierworodny nie jest przysposobieniem.

2. Grzech uczynkowy, jako bardziej dobrowolny, jest większą winą niż grzech pierworodny. Lecz trwałe przysposobienie do grzechów uczynkowych nie stanowi winy, gdyż wówczas człowiek stale by grzeszył, nawet we śnie. A więc żadne przysposobienie pierworodne nie jest winą.

3. U ludzi złych czynność zła wyprzedza trwałe przysposobienie. Nie ma bowiem wlnych przysposobień złych ale są tylko nabyte. Lecz żadna czynność nie uprzedza grzechu pierworodnego. A więc grzech pierworodny nie jest trwałym przysposobieniem.

*Ale z drugiej strony* Augustyn mówi<sup>256</sup>), że dzieci wskutek grzechu pierworodnego są pożałdliwe, ale nie aktualnie. Lecz zdolność do pożałdliwości jest pewnego rodzaju przysposobieniem. A więc grzech pierworodny jest trwałym przysposobieniem.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy poprzednio<sup>257</sup>), dwojaki może być trwałe przysposobienie: jedno skłaniające władze psychiczne do działania, np. wiedza i cnoty - i w tym znaczeniu grzech pierworodny nie jest przysposobieniem; drugiego rodzaju przysposobienie nastawia jakąś naturę, złożoną z wielu składników, tak, że się ma dobrze lub źle w stosunku do czegoś. Takie przysposobienie niejako przechodzi w naturę, jak to widać na przykładzie choroby i zdrowia. Otóż w tym właśnie znaczeniu grzech pierworodny jest przysposobieniem trwałym, któremu brak porządku i który pochodzi z utraty tej harmonii, na której polegała sprawiedliwość pierwotna. Podobnie choroba ciała jest takim przysposobieniem, które polega na braku porządku w ciele na skutek utraty tej równowagi, jaką stanowi zdrowie. Stąd też grzech pierworodny zwie się niemocą natury.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Jak choroba ciała, będąc utratą równowagi, na której polega zdrowie, jest pewnym brakiem, ale równocześnie ma w sobie coś pozytywnego, a mianowicie różne płyny i wydzieliny, znajdujące się w nieładzie, tak grzech pierworodny wyraża utratę sprawiedliwości pierwotnej, a równocześnie nieuporządkowane przysposobienie sił psychicznych. Tak więc grzech pierworodny nie jest czystym brakiem, lecz jest zepsutym przysposobieniem.

2. Grzech uczynkowy to brak porządku w czynności; grzech pierworodny zaś, jako grzech natury, to brak porządku w samej naturze, stanowiący winę ze względu na swe pochodzenie od pierwszego rodzica. Tego rodzaju nieuporządkowane przysposobienie natury jest czymś trwałym, w przeciwieństwie do braku porządku w czynności. Tak więc grzech pierworodny jest, a grzech uczynkowy nie jest trwałym przysposobieniem.

3. Zarzut ten odnosi się do takiego przysposobienia, które skłania władzę psychiczną do czynności. Otóż grzech pierworodny nie jest takim przysposobieniem, chociaż wskutek niego wytwarza się pewna skłonność do nieuporządkowanych czynności, ale tylko nie wprost (pośrednio), a mianowicie przez usunięcie hamulca, jakim była sprawiedliwość pierwotna, która powstrzymywała od nieuporządkowanych czynności. Podobnie z cielesnej choroby wynika pośrednio skłonność do nieuporządkowanych odruchów ciała.

Grzech pierworodny nie jest także dyspozycją wlaną, ani nabytą przez czynności danej osoby, za wyjątkiem oczywiście pierwszego rodzica. Przystosowanie to jest wrodzone, skoro polega na skażeniu naszego poczęcia.

## Artykuł 2

### *CZY W JEDNYM CZŁOWIEKU JEST WIELE GRZECHÓW PIERWORODNYCH ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że w jednym człowieku jest wiele grzechów pierworodnych, gdyż:

1. Psalm (50, 7) mówi: „Oto bowiem w nieprawościach jestem poczęty i w grzechach poczęła mię matka moja”. Lecz grzech, w którym człowiek jest poczęty - to grzech pierworodny. A więc wiele jest grzechów pierworodnych w jednym człowieku.

2. Jedno i to samo przysposobienie nie skłania do rzeczy przeciwnych sobie. Lecz grzech pierworodny, nawet w jednym człowieku, skłania do różnych i przeciwnych sobie grzechów. A więc grzech pierworodny to nie jedno przysposobienie, ale wiele.

3. Grzech pierworodny powoduje skażenie wszystkich sił psychicznych, które stanowią odrębne podmioty grzechu, jak widzieliśmy poprzednio<sup>258</sup>. Skoro zaś jeden grzech nie może być w różnych podmiotach, wydaje się, że grzech pierworodny nie jest jeden, lecz jest ich wiele.

*Ale z drugiej strony* Ewangelia św. Jana (1, 29) mówi o Chrystusie: „Oto Baranek który gładzi grzech świata”. Liczba pojedyncza świadczy, że chodzi tu o grzech pierworodny, jak zaznacza Glossa.

*Odpowiedź.* W jednym człowieku jest tylko jeden grzech pierworodny a to naprzód dlatego, że jedynie grzech pierworodny pierwszego rodzica przechodzi na potomstwo. Stąd w jednym człowieku jest tylko jeden; we wszystkich zaś ludziach jest jeden jednością proporcji, a mianowicie jednością stosunku do tego samego pierwszego źródła.

Wynika to także z samej istoty grzechu pierworodnego. W każdym bowiem braku przysposobienia jedność gatunku pochodzi od przyczyny, jedność zaś liczebna -

od podmiotu. Jak choroby cielesne różnicują się gatunkowo zależnie od przyczyn, od których pochodzą, np. z nadmiaru gorączki lub zimna, z urazu płuc lub wątroby itp., ta sama jednak gatunkowo choroba w jednym człowieku jest tylko jedna - tak jedna jest tylko przyczyna tego zepsutego przysposobienia, jakim jest grzech pierworodny, a mianowicie utrata sprawiedliwości pierwotnej, a tym samym utrata poddania się umysłu ludzkiego Bogu. Tak więc grzech pierworodny jest tylko jeden gatunkowo, a w jednym człowieku może być tylko jeden liczebnie. W różnych zaś ludziach jest jeden gatunkowo i jednością proporcji, choć różny liczbowo.

*Rozwiązanie trudności.* 1. W Psalmie tym jest mowa o grzechach w liczbie mnogiej zgodnie ze zwyczajem Pisma św. używania liczby mnogiej zamiast liczby pojedynczej. Podobnie też w Ewangelii (Mat 2, 20): „Pomarli, którzy duszę dziecięcia szukali” (mówiąc o Herodzie). Można też słowa te rozumieć w tym znaczeniu, że w grzechu pierworodnym zawierają się wirtualnie (jakby w zarodku) wszystkie grzechy uczynkowe jako w swoim źródle; albo też dlatego, że w tym grzechu, który przekazuje się dziedzicznie istniały wielorakie szkarady, takie jak pycha, nieposłuszeństwo, łakomstwo itp.. względnie też dlatego, że grzech ten spowodował, skażenie wielu sił psychicznych.

2. Jedno przysposobienie nie może samo przez się i wprost, czyli mocą swej istotności nakłaniać ku rzeczom przeciwnym sobie. Może to jednak nie wprost a przygodnie, a mianowicie przez usunięcie hamulców. Podobnie, gdy zniszczy się harmonię ciała złożonego z różnych składników każdy z nich dąży w przeciwnym kierunku. Tak samo po utracie harmonii sprawiedliwości pierwotnej siły psychiczne zwracają się w przeciwnych sobie kierunkach.

3. Grzech pierworodny powoduje skażenie różnych sił psychicznych, jako różnych części jednej całości; podobnie jak sprawiedliwość pierwotna jednoczyła je razem. Dlatego jest jeden tylko grzech pierworodny, podobnie jak jedna jest gorączka w jednym człowieku, choć różne części ciała są nią dotknięte.

### Artykuł 3

#### CZY GRZECH PIERWORODNY JEST POŻĄDLIWOŚCIĄ ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech pierworodny nie jest pożądliwością, gdyż:

1. Wszelki grzech sprzeciwia się naturze, jak mówi św. Jan Damasceński<sup>258</sup>). Pożądliwość zaś jest zgodna z naturą; stanowi bowiem czynność popędu do przyjemności, który jest władzą naturalną. A więc pożądliwość nie jest grzechem pierworodnym.

2. Grzech pierworodny w nas - to „żądze grzechowe”, o których mówi św. Paweł (Rzym 7 5). Lecz oprócz żądzy jest wiele innych uczuć. A więc grzech pierworodny nie jest w wyższym stopniu żądzą niż jakimś innym uczuciem.

3. Grzech pierworodny powoduje rozstrój wszystkich sił psychicznych. Lecz umysł jest najwyższą siłą psychiczną, jak zaznacza Filozof<sup>259</sup>). A więc grzech pierworodny jest bardziej niezajomością niż pożądliwością.



*Ale z drugiej strony św. Augustyn 260) mówi, że pożądlivość jest długiem grzechu pierworodnego.*

*Odpowiedź.* Każda rzecz zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe formie (istotności). Widzieliśmy zaś w poprzednim artykule, że zróżnicowanie gatunkowe grzechu pierworodnego pochodzi od jego przyczyny. Od niej więc zależy ton co jest formalne (istotnościowe) w grzechu pierworodnym. Rzeczy zaś przeciwne sobie pochodzą z przeciwnych przyczyn. Należy więc szukać przyczyny grzechu pierworodnego w przeciwieństwie do przyczyny sprawiedliwości pierwotnej, której ład pochodził z poddania się woli ludzkiej Bogu. Poddanie to naprzód i głównie obejmowało wolę, która ma zwracać wszystkie inne siły psychiczne ku celowi. Tak więc z powodu odwrócenia się woli ludzkiej od Boga nastąpił brak porządku we wszystkich innych siłach psychicznych. Wynika stąd, że utrata sprawiedliwości pierwotnej, dzięki której wola ludzka była poddana Bogu jest formalnym (istotnościowym) czynnikiem w grzechu pierworodnym. Wszelki zaś inny nieład w siłach psychicznych stanowi w nim czynnik tworzywowy (materialny). Otóż ten nieład w innych siłach psychicznych pochodzi z braku porządku w zwróceniu się do dóbr przemijających, zwanym ogólnie pożądlivością. Tak więc grzech pierworodny materialnie (czyli tworzywowo) jest pożądlivością, formalnie zaś (czyli istotnościowo) jest brakiem sprawiedliwości pierwotnej.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Popęd do przyjemności w człowieku podlega kierownictwu rozumu; dlatego pożądlivość o tyle jest dobrem naturalnym, o ile jest zgodne z porządkiem rozumu; pożądlivość zaś, przekraczająca granice rozumu, jest w człowieku wbrew jego naturze. Otóż z taką właśnie pożądlivością mamy do czynienia w grzechu pierworodnym.

2. Jak widzieliśmy poprzednio<sup>261)</sup>, uczucia siły gniewliwej będące przejawami popędu do walki, sprowadzają się do uczuć siły pożądlivoj, gdyż te drugie uczucia są ważniejsze. Pośród zaś uczuć będących przejawami popędu do przyjemności pożądlivość występuje w sposób najbardziej namiętny i najbardziej człowiek ją odczuwa. Dlatego temu właśnie uczuciu pożądlivości, jako szczególnie ważnemu i zawierającemu w sobie w pewien wszystkie inne uczucia, przypisuje się brak ładu, na którym polega grzech pierworodny.

3. Podobnie jak w dziedzinie dobra pierwszeństwo przysługuje umysłowi i rozumowi, tak w dziedzinie zła niższe siły psychiczne odgrywają szczególnie ważną rolę, zaślepiając i przyciągając rozum, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>262)</sup>. Dlatego grzech pierworodny jest bardziej pożądlivością niż nieznajomością, chociaż także nieznajomość należy do liczby tych braków, które zawierają się w grzechu pierworodnym.

#### **Artykuł 4**

### ***CZY GRZECH PIERWORODNY JEST U WSZYSTKICH LUDZI W RÓWNEJ MIERZE ?***

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech pierworodny nie jest u wszystkich ludzi w równej mierze, gdyż:

1. Grzech pierworodny jest nieuporządkowaną pożądlivością. Lecz nie wszyscy w równej mierze są skłonni do pożądania. A więc grzech pierworodny nie jest w równej mierze u wszystkich ludzi.

2. Grzech pierworodny to brak porządku w przysposobieniu duszy, podobnie jak choroba to brak porządku w przysposobieniu ciała. Otóż choroba może być większa lub mniejsza. A więc grzech pierworodny może być większy lub mniejszy.

3. Św. Augustyn mówi<sup>263</sup>, że pożądlivość i lubieżność przekazują grzech pierworodny potomstwu. Lecz lubieżność w chwili przekazywania życia nie jest równa u wszystkich. A więc tak samo grzech pierworodny nie jest równy u wszystkich.

*Ale z drugiej strony* grzech pierworodny to grzech natury Lecz natura jest w równej mierze u wszystkich. A więc także grzech pierworodny.

*Odpowiedź.* W grzechu pierworodnym należy odróżnić dwie rzeczy: brak sprawiedliwości pierwotnej oraz stosunek tego braku do grzechu pierwszego rodzica, z którego pochodzi zepsucie naszej natury u jej początków. W stosunku do pierwszego czynnika grzech pierworodny nie może być ani większy, ani mniejszy, gdyż grzech ten całkowicie pozbawił człowieka daru sprawiedliwości pierwotnej. Utrata zaś całkowita pozbawiająca kogoś jakiejś rzeczy, np. śmierć, nie może być większa lub mniejsza. Podobnie w stosunku do drugiego czynnika, gdyż wszyscy ludzie w równej mierze pochodzą z tego samego źródła, w którym nastąpiło skażenie naszej natury, i wskutek którego grzech pierworodny jest winą. Stosunek bowiem nie może być większy lub mniejszy. Jasne więc, że grzech pierworodny nie może być w jednym człowieku większy niż w drugim.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Po rozerwaniu tej więzi, jaką była sprawiedliwość pierwotna, dzięki której istniał porządek i ład we wszystkich siłach psychicznych człowieka, każda z tych sił zmierza do właściwych sobie czynności, i to tym gwałtowniej, im większą ma moc. Otóż zdarza się, że pewne siły psychiczne, na skutek różnic w budowie i działalności organizmu, u jednych ludzi są silniejsze niż u innych. Fakt więc, że jedni bardziej są skłonni do pożądlivości niż inni nie pochodzi od grzechu pierworodnego, skoro u wszystkich ludzi w jednakowej mierze została zerwana więź sprawiedliwości pierwotnej i skoro jednakowo u wszystkich niższe siły psychiczne zostały pozostawione sobie samym. Pochodzi to z różnego przysposobienia tychże sił, jak widzieliśmy.

2. Choroba cielesna, nawet tego samego gatunku, nie zachodzi u wszystkich ludzi wskutek tej samej przyczyny, np. gorączka z powodu cholery, powodująca rozkład ciała, który może być większy lub mniejszy zależnie od tego, czy obejmuje mniej lub więcej ważne dla życia narządy. Natomiast przyczyna grzechu pierworodnego jest u wszystkich ludzi jednakowa.

3. Grzech pierworodny nie przechodzi na potomstwo wskutek aktualnej pożądlivości, bo gdyby nawet mocą Bożą ktoś nie czuł żadnej żądzy w chwili przekazywania życia, niemniej przekazałby potomstwu grzech pierworodny. Chodzi w tej trudności o pożądlivość habitualną, polegającą na tym że popęd zmysłowy

wymyka się spod więzi sprawiedliwości pierwotnej. Tego rodzaju pożądlivość jest jednakowa u wszystkich ludzi.

## ZAGADNIENIE 83

### O PODMIOCIE GRZECHU PIERWORODNEGO

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy podmiotem grzechu pierworodnego jest naprzód ciało czy dusza?
2. Czy jest nim istota duszy n czy też jej władze?
3. Czy jest nim raczej wola niż inne władze psychiczne?
4. Czy jest nim któraś spośród sił szczególnie skażonych, jak rozrodczość, popęd do przyjemności oraz zmysł dotyku?

#### Artykuł 1

##### *CO JEST BARDZIEJ SIEDZIBĄ GRZECHU PIERWORODNEGO. CIAŁO CZY DUSZA ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że raczej ciało niż dusza jest siedzibą grzechu pierworodnego, gdyż:

1. Przeciwiństwo między ciałem a umysłem pochodzi z zepsucia z powodu grzechu pierworodnego, gdyż Apostoł powiada (Rzym 7, 23): „Widzę inny zakon w członkach moich, sprzeciwiający się zakonowi myśli mojej”. A więc grzech pierworodny ma swą siedzibę głównie w cieie.

2. Przyczyna jest zawsze mocniejsza niż skutek, np. ogień ogrzewający jest gorętszy niż woda ogrzana. Lecz skażenie duszy przez grzech pierworodny dokonuje się przez nasienie cielesne. A więc grzech pierworodny jest bardziej w cieie niż w duszy.

3. Grzech pierworodny dziedziczymy po pierwszym rodzicu, w którym istnieliśmy jako w przyczynie naszego życia, ale nie byliśmy w nim za pośrednictwem duszy, lecz jedynie poprzez ciało, a mianowicie za pośrednictwem nasienia. A więc grzech pierworodny nie jest w duszy, ale w cieie.

4. Bóg stwarza duszę rozumną i przydziela ją do ciała. Jeśliby więc grzech pierworodny skaził duszę, stałoby się to na skutek jej stworzenia i przydzielenia ze strony Boga. A tak Bóg byłby przyczyną grzechu pierworodnego.

5. żaden mądry człowiek nie wlewa drogocennego likieru do naczynia, które by mogło spowodować skażenie tego likieru. Lecz dusza jest cenniejsza od wszelkiego likieru. Jeśliby więc dusza mogła ulec skażeniu grzechu pierworodnego przez przydzielenie jej do ciała i zjednoczenie się z nim, Bóg, który jest samą mądrością, nigdy by nie wlewał duszy do takiego ciała. Skoro zaś to czyni, wobec tego dusza nie ulega skażeniu z powodu ciała. Tak więc grzech pierworodny nie jest w duszy, ale w cieie.

*Ale z drugie j strony* cnota i przeciwstawna jej wada mają ten sam podmiot. Lecz ciało nie może być podmiotem cnoty, gdyż Apostoł powiedział (Rzym 7, 18):

„Wiem, że we mnie, to jest w ciele moim, nie mieszka dobre”. A więc nie ciało, ale tylko dusza może być podmiotem grzechu pierworodnego.

*Odpowiedź.* W dwojaki sposób coś może być w czymś: jako w swej przyczynie głównej lub narzędnej oraz jako w swym podmiocie. Otóż grzech pierworodny wszystkich ludzi był w Adamie jako w swej pierwszej głównej przyczynie, zgodnie ze słowami Apostoła: „w którym wszyscy zgrzeszyli” (Rzym 5, 12). W nasieniu cielesnym zaś jest grzech pierworodny jako przyczynie narzędnej, gdyż za jego czynnym pośrednictwem grzech ten przekazuje się potomstwu wraz z naturą ludzką. Natomiast grzech pierworodny w żaden sposób nie może być w ciele jako w podmiocie, ale jest tylko w duszy a to dlatego że, jak widzieliśmy<sup>264</sup>, grzech pierworodny przechodzi od woli pierwszego rodzica na potomstwo przez wpływ rozrodczy, podobnie jak grzech uczynkowy przechodzi z woli poszczególnego człowieka na inne jego składniki. Należy jednak zauważyć, że cokolwiek przechodzi od wpływu woli na jakikolwiek inny składnik natury ludzkiej, mogący być podmiotem lub narzędziem grzechu, jest pewnego rodzaju winą. Podobnie przy łakomstwie pożądanie pokarmu przechodzi od woli na popęd do przyjemności, a przyjęcie pokarmu przechodzi od woli do rąk i ust, które stają się narzędziami grzechu, w miarę jak wola porusza je do czynności grzesznej. Natomiast czynności układu trawiennego i narządów wewnętrznych, niezależne od woli, nie mogą być grzeszne. Tak więc podmiotem grzechu może być dusza, ale nie ciało, przynajmniej samo przez się. Cokolwiek więc przechodzi z zepsucia grzechu pierworodnego na duszę, jest zawinione; to zaś, co przechodzi na ciało, stanowi nie winę, ale karę. Tak więc dusza, a nie ciało, jest podmiotem grzechu pierworodnego.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Jak uczy św. Augustyn<sup>265</sup>, Apostoł mówi w tym miejscu o człowieku już odkupionym i wyzwolonym z winy grzechu pierworodnego, ale podlegającego karze, z powodu której grzech niejako „mieszka w ciele”. Z tych słów więc wynika, że ciało jest podmiotem nie grzechu, ale kary za grzech.

2. Nasienie jest przyczyną narzędną grzechu pierworodnego. Otóż tylko przyczyna główna, a nie narzędna, musi być ważniejsza od skutku. Dlatego grzech pierworodny w sposób bardziej wybitny był w Adamie, gdyż w nim był równocześnie grzechem uczynkowym.

3. Dusza konkretnego człowieka nie była w grzesznym Adamie jako w swej przyczynie sprawczej, ale jako w przyczynie przysposabiającej, gdyż nasienie cielesne, przekazywane od Adama, nie wytwarza duszy ludzkiej, ale do niej przysposabia.

4. Skażenie grzechem pierworodnym zostało spowodowane nie przez Boga, ale przez grzech pierwszego rodzica za pośrednictwem cielesnego płodzenia. Skoro więc stworzenie duszy powoduje jej zależność jedynie od Boga, nie może być przyczyną jej skażenia. Natomiast przydzielenie duszy do ciała wytwarza w niej stosunek nie tylko do Boga, który ją przydziela, ale także do ciała, do którego jest przydzielona. Tak więc, mimo zależności duszy od Boga, który ją przydziela do ciała, skażenie duszy nie pochodzi od tego przydziału, ale jedynie od stosunku do ciała, do którego została przydzielona.

5. Dobro ogółu jest ważniejsze niż dobro jednostkowe. Dlatego Bóg w swej mądrości nie pomija powszechnego porządku rzeczy wymagającego, by takiemu ciału przydzielić taką właśnie duszę, choćby przez to nastąpiło jednostkowe skażenie tej duszy, zwłaszcza że z istoty duszy ludzkiej wynika ta jej cecha, iż swe istnienie może rozpocząć jedynie w ciele. Lepiej też dla duszy jest istnieć w ten sposób zgodnie ze swą naturą, niż w ogóle nie istnieć, zwłaszcza że przez łaskę dusza może uniknąć potępienia.

## Artykuł 2

### *CZY GRZECH PIERWORODNY JEST WPIERW W ISTOCIE DUSZY NIŻ W JEJ WŁADZACH ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech pierworodny nie jest wpierw w istocie duszy niż w jej władzach, gdyż:

1. Dusza jest podmiotem grzechu z tego względu, że wola może ją poruszać. Otóż wola porusza duszę nie ze względu na jej istotę, ale ze względu na jej władze. A więc grzech pierworodny nie jest w duszy ze względu na jej istotę, lecz ze względu na jej władze.

2. Grzech pierworodny przeciwstawia się sprawiedliwości pierwotnej, a ta znajdowała się w pewnej władzy psychicznej, będącej podmiotem cnoty. A więc grzech pierworodny jest bardziej we władzy duszy aniżeli w jej istocie.

3. Podobnie jak grzech pierworodny z ciała przechodzi na duszę, tak też z istoty duszy przechodzi on na jej władze. Lecz grzech pierworodny jest raczej w duszy niż w ciele. A więc raczej jest we władzach duszy niż w jej istocie.

4. Grzech pierworodny to pożądliwość, a ta ma swą siedzibę we władzach duszy. A więc także grzech pierworodny.

*Ale z drugiej strony* grzech pierworodny to grzech natury, jak to wyżej widzieliśmy<sup>266</sup>. Dusza zaś jest formą (istotnością) stanowiącą z istoty swej, a nie przez swe władze, o naturze ciała, jak to widzieliśmy w części I<sup>267</sup>. A więc dusza jest podmiotem grzechu pierworodnego głównie w swej istocie.

*Odpowiedź.* To w duszy jest głównie podmiotem grzechu, co jest naprzód przedmiotem oddziaływania przyczyny pobudzającej do tego grzechu. Np. skoro przyjemność zmysłowa, będąca przedmiotem siły pożądliwej, stanowi przyczynę pobudzającą do grzechu, popęd ten trzeba uznać za podmiot tego grzechu. Otóż przyczyną grzechu pierworodnego jest pochodzenie od pierwszego rodzica. To więc w duszy jest pierwszym podmiotem grzechu pierworodnego, co w niej jest najpierw przedmiotem stanowiącym kres ludzkiego urodzenia. Tym zaś kresem jest forma (istotność) ciała ze względu na swą istotę, jak to widzieliśmy<sup>268</sup>. A więc pierwszym podmiotem grzechu pierworodnego jest istota duszy.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Poruszenie ze strony woli u poszczególnego człowieka przechodzi na władze psychiczne, a nie na istotę duszy. Natomiast poruszenie dokonane wolą pierwszego rodzica za pośrednictwem przekazywania życia przechodzi naprzód na istotę duszy.

2. Podmiotem sprawiedliwości pierwotnej była także naprzód istota duszy; była bowiem darem danym przez Boga ludzkiej naturze, która w pierw wyraża się w istocie duszy niż w jej władzach, jakie raczej przynależą do osoby, gdyż są źródłem czynności osobistych.

3. Ciało ma się tak do duszy, jak materia (tworzywo) do formy (istotności), która wprawdzie jest późniejsza w powstaniu, ale posiada pierwszeństwo pod względem doskonałości i natury. Istota zaś duszy ma się tak do jej władz, jak podmiot do właściwych sobie przypadłości, z tym, że ów podmiot ma pierwszeństwo zarówno w powstaniu, jak i w doskonałości. Nie zachodzi więc tu podobieństwo.

4. Pożądliwość należy do tworzywa i następstw grzechu pierwородnego, jak widzieliśmy poprzednio<sup>269</sup>.

### Artykuł 3

#### CZY GRZECH PIERWORODNY POWODUJE SKAŻENIE NAJPIERW W WOLI ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech pierwородny nie powoduje skażenia najpierw w woli niż w innych władzach duszy, gdyż:

1. Każdy grzech należy głównie do tej władzy, której czynności są jego przyczyną. Otóż władza, która jest przyczyną grzechu pierwородnego - to czynność siły rozrodczej. A więc do niej należy przede wszystkim odnieść grzech pierwородny.

2. Grzech pierwородny przechodzi na potomstwo za pośrednictwem nasienia cielesnego. Lecz inne siły duszy są bliższe ciału niż wola, np. władze zmysłowe, posługujące się jego narządami. A więc raczej w nich jest grzech pierwородny niż w woli.

3. Umysł jest przed wolą, gdyż ta odnosi się tylko do dobra poznanego przez umysł. Jeśli więc grzech pierwородny powoduje skażenie władz psychicznych, to chyba czyni to naprzód w stosunku do umysłu jako pierwszej władzy.

*Ale z drugiej strony* sprawiedliwość pierwotna naprzód obejmuje wolę, skoro jest „prawością woli” jak mówi św. Anzelm<sup>269a</sup>). A więc także i grzech pierwородny, skoro jest jej przeciwieństwem.

*Odpowiedź.* W skażeniu grzechu pierwородnego należy odróżnić dwie rzeczy: jego istnienie w podmiocie, a to najpierw przysługuje istocie duszy, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, oraz jego wpływ na czynności. Otóż ze względu na ten wpływ grzech pierwородny sięga do władz duszy, a pośród nich najpierw do tej, która pierwsza skłania do grzechu. A jest nią wola, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>270</sup>). A więc grzech pierwородny najpierw dotyczy woli.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Przyczyną grzechu pierwородnego nie jest w człowieku siła rozrodcza w potomstwie, ale czynność władzy rozrodczej u rodzica. A więc nie potrzeba, by siła rozrodcza stanowiła pierwszy podmiot grzechu pierwородnego.

2. Dwojaki jest przejście w grzechu pierwородnym: z ciała na duszę i z istoty duszy na władze. Pierwsze odbywa się podług porządku pochodzenia, drugie podług

porządku doskonałości. Chociaż więc inne siły, a mianowicie zmysłowe, są bliższe ciału, ponieważ jednak wola jest bliższa istocie duszy ze względu na swą wyższość, dlatego ona właśnie najpierw podlega skażeniu przez grzech pierworodny.

3. Umysł, poddając woli przedmiot, wyprzedza ją. Ale w dziedzinie poruszania i wpływu na czynność, wola wyprzedza umysł. Zachowuje więc pod tym względem pierwszeństwo także w grzechu.

#### Artykuł 4

##### KTÓRE SPOŚRÓD SIŁ PSYCHICZNYCH SĄ SZCZEGÓLNIIE SKAŻONE GRZEchem PIERWORODNYM ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że siła rozrodcza, popęd do przyjemności i zmysł dotyku nie są bardziej skażone przez grzech pierworodny aniżeli inne władze duszy, gdyż:

1. Skażenie to szczególnie obciąża tę siłę, która najpierw jest podmiotem grzechu. A jest nią rozumna część duszy, a zwłaszcza wola. A więc ona jest bardziej skażona przez grzech pierworodny niż inne siły psychiczne.

2. O tyle tylko jakaś siła psychiczna podlega skażeniu przez grzech, o ile może słuchać rozumu. Otóż siła rozrodcza, jak stwierdza Filozof<sup>271)</sup>, nie może być posłuszną rozumowi. A więc nie ona najbardziej jest skażona przez grzech pierworodny.

3. Wzrok spośród innych zmysłów jest najwięcej duchowy i najbliższy rozumowi, gdyż ujmuje więcej różnic pomiędzy rzeczami. Skoro zaś skażenie grzechu jest najpierw w rozumie, dlatego wzrok jest bardziej skażony przez ten grzech aniżeli dotyk.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>272)</sup>, że skażenie grzechu pierworodnego najbardziej przejawia się w poruszeniach narządów rozrodczych, nie podlegających rozumowi. Lecz narządy te są na służbie siły rozrodczej w stosunku płciowym, w którym zachodzi przyjemność dotykowa, najbardziej podniecająca pożądlivość. A więc skażenie grzechem pierworodnym szczególnie obciąża te trzy czynniki, a mianowicie siłę rozrodczą, siłę pożądliwą (czyli popęd do przyjemności) oraz zmysł dotyku.

*Odpowiedź.* To zepsucie zwie się skażeniem, które przenosi się na inne istoty na podobieństwo chorób, jakie również nazywamy zakaźnymi, np. trąd i niektóre choroby skórne. Zepsucie zaś spowodowane przez grzech pierworodny przechodzi na potomstwo przez czynność przekazywania życia, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>273)</sup>. Dlatego te siły, które w owej czynności współdziałają, uchodzą za najbardziej skażone. A więc naprzód sama siła rozrodcza, która służy rozmnażaniu i która powoduje przyjemność dotykową, stanowiącą najbardziej ponętny przedmiot siły pożądlivej. Skoro więc wszystkie siły psychiczne zostały zepsute przez grzech pierworodny, to te trzy szczególnie zostały tym zepsuciem dotknięte i skażone.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzech pierworodny ze względu na swój wpływ na grzechy uczynkowe należy głównie do woli; ale ze względu na przechodzenie na potomstwo dotyka najbliższej powyższe siły, wolę zaś - jakby z większej odległości.

2. Skażenie grzechem uczynkowym zachodzi tylko w tych siłach, które wola pobudza do działania. Natomiast skażenie grzechem pierworodnym nie pochodzi od woli tego człowieka, który ten grzech dziedziczy, ale od źródła natury ludzkiej, w której służbie pozostaje siła rozrodcza. W niej więc szczególnie przejawia się skażenie grzechem pierworodnym.

3. Wzrok powoduje tylko dalsze przysposobienie do czynności przekazywania życia dostarczając podnieć nęcących siłę pożądlivą. Lecz sama tego rodzaju przyjemność dokonuje się w zmyśle dotyku. Dlatego w tym właśnie zmyśle dotyku, a nie we wzroku, szczególnie ujawnia się skażenie grzechem pierworodnym.

## ZAGADNIENIE 84

### O GRZECHACH GŁÓWNYCH JAKO PRZYCZYNACH INNYCH GRZECHÓW

Z kolei należy rozważyć jak jeden grzech może być przyczyną innych. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy chciwość jest korzeniem wszystkich grzechów?
2. Czy pycha jest początkiem wszelkiego grzechu?
3. Czy prócz chciwości i pychy jakieś szczególne grzechy należy zaliczyć do głównych?
4. Ile i jakie są wady główne?

#### Artykuł 1

#### *CZY CHCIWOŚĆ JEST KORZENIEM WSZYSTKICH GRZECHÓW ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że chciwość nie jest korzeniem wszystkich grzechów, gdyż:

1. Chciwość, jako nieuporządkowane pożądanie bogactw, sprzeciwia się cnocie hojności, która przecież nie jest korzeniem wszystkich cnót. A więc chciwość nie jest korzeniem wszystkich grzechów.

2. Pożądanie środków pochodzi z pożądania celu. Lecz bogactwa, których pożądaniem jest chciwość, są środkami do celu. A więc chciwość nie jest korzeniem wszystkich grzechów, ale pochodzi od bardziej pierwotnego korzenia.

3. Skąpstwo, zwane także chciwością, pochodzi z innych grzechów, np. z ambicji lub łakomstwa. A więc nie jest korzeniem wszystkich grzechów

*Ale z drugiej strony* Apostoł powiada (1 Tym 6, 10). „Korzeniem wszelkiego złego jest chciwość”.

*Odpowiedź.* Niektórzy uczą, że chciwość ma różne znaczenia, a więc oznacza nieuporządkowane pożądanie bogactw, i wtedy jest osobnym grzechem; kiedyindziej oznacza nieuporządkowane pożądanie jakichkolwiek dóbr doczesnych, i wówczas chciwość stanowi



rodzaj obejmujący wszystkie grzechy, gdyż w każdym grzechu zachodzi brak porządku w zwróceniu się do zmiennych dóbr, niekiedy chciwość oznacza skłonność zepsutej natury do nieuporządkowanego pożądania dóbr podległych zepsuciu, i w tym znaczeniu jest korzeniem wszystkich grzechów na podobieństwo korzenia w drzewie, który z ziemi ciągnie pokarm; tak samo wszelki grzech pochodzi z miłości rzeczy doczesnych.

Wszystko to jest zgodne z prawdą, ale nie oddaje myśli św. Pawła o chciwości jako korzeniu wszystkich grzechów, jak to widać z kontekstu tych słów: „Ci, co się chcą wzbogacić, wpadają w pokusy i w sidła diabelskie i w wiele nierozumnych i szkodliwych pożądliwości, które pogrążają ludzi na zatracenie i zgubę. Bo korzeniem wszelkiego złego jest chciwość”. Jasne więc, że chodzi tu o chciwość w znaczeniu nieuporządkowanego pożądania bogactw. W tym znaczeniu chciwość, jako osobny grzech, jest korzeniem wszelkich grzechów na podobieństwo korzenia w drzewie, który dostarcza pokarmu całemu drzewu. Dzięki bogactwom bowiem zdobywa możliwość popełnienia jakiegokolwiek grzechu oraz żywienia jakichkolwiek grzesznych pragnień, gdyż pieniądze pomagają człowiekowi w nabyciu jakichkolwiek dóbr doczesnych, zgodnie z słowami Ekle (10, 19): „Pieniądzom wszystko jest posłuszne”. W tym znaczeniu chciwość dóbr jest korzeniem wszystkich grzechów.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Cnota i grzech nie wyrastają z tego samego korzenia. Grzech bowiem pochodzi z pożądania dobra doczesnego, i to pożądanie, ułatwiające nabycie wszystkich dóbr doczesnych, św. Paweł nazwał korzeniem wszelkiego grzechu. Cnota natomiast pochodzi z pożądania dobra niezmiennego, i dlatego miłość Boga jest korzeniem wszystkich cnót, zgodnie z zachętą Apostoła (Ef 3, 17) byśmy zostali: „w miłości wkorzeni i ugruntowani”.

2. Pożądanie pieniędzy jest korzeniem grzechów nie w tym znaczeniu, jakoby pieniądze stanowiły ostateczny cel i były pożądane dla nich samych, lecz raczej dlatego, że ludzie poszukują ich jako środków do zdobycia wszelkich dóbr doczesnych. Ponieważ dobro powszechne jest bardziej pożądane niż dobro jednostkowe, dlatego te dobra, które można mieć za pieniądze wraz z wielu innymi bardziej nęcą pożądanie niż dobra jednostkowe.

3. Podobnie jak w przyrodzie bierze się pod uwagę nie tyle to, co zawsze jest, ile to co bywa zazwyczaj, gdyż natura rzeczy podległych zepsuciu może doznać przeszkody i z tego powodu nie zawsze działa jednakowo, tak samo w dziedzinie moralności trzeba brać pod uwagę to, co zazwyczaj bywa w ludzkim postępowaniu, a nie to, co wola zawsze czyni, skoro wola nie działa z konieczności. Nie dlatego więc chciwość jest korzeniem wszelkiego zła, by sama nie miała swych korzeni w innym złu, ale dlatego, że zazwyczaj inne grzechy z niej się rodzą.

## Artykuł 2

### *CZY PYCHA JEST POCZĄTKIEM WSZELKIEGO GRZECHU ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że pycha nie jest początkiem wszelkiego grzechu, gdyż:

1. Jak korzeń drzewa jest jego początkiem, tak też i korzeń grzechu. Otóż chciwość jest korzeniem wszelkiego grzechu, a więc także jest początkiem wszystkich grzechów.

2. Powiada Pismo św. (Ekle 10, 14): „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga”. A więc nie pycha, ale odstępstwo od Boga jest początkiem wszelkiego grzechu.

3. To jest początkiem wszelkiego grzechu, co powoduje wszystkie grzechy. A więc nieuporządkowana miłość siebie, tworząca „miasto Babilonu” jak się wyraża św. Augustyn<sup>274)</sup>, powodując wszystkie grzechy, stanowi ich początek, a nie pycha.

*Ale z drugiej strony* powiada Pismo św. (Ekle 10, 15), że: „Początkiem wszelkiego złego jest pycha”.

*Odpowiedź.* Niektórzy sądzą, że trojaki jest znaczenie wyrazu „pycha”: niekiedy bowiem oznacza nieuporządkowane pragnienie własnej wielkości, i wówczas jest specjalnym grzechem. Kiedy indziej oznacza pewną przygodną pogardę Boga przez sam brak poddania się jego przykazaniom, i w tym znaczeniu jest grzechem ogólnym. Czasami zaś oznacza skłonność do tego rodzaju pogardy na skutek zepsucia naszej natury, i w tym znaczeniu, zdaniem niektórych teologów, pycha jest początkiem wszelkiego grzechu, różniąc się od chciwości tym, że ta ostatnia jest grzechem ze względu na zwrócenie się do dobra zmiennego, które niejako karmi i żywi wszelki grzech, i dlatego chciwość nazwano korzeniem, podczas gdy pycha jest grzechem ze względu na odwrócenie się od Boga, którego przykazaniom człowiek wzbrania się poddać. Dlatego więc pycha jest początkiem wszelkiego zła, gdy ż zaczyna się od odwrócenia się od Boga.

Wszystko to jest prawdą, ale nie oddaje myśli Mędrca biblijnego, gdy powiedział, że „początkiem wszelkiego złego jest pycha”. Jak wynika z tego, co mówi o tym dalej w całym tym rozdziale, a zwłaszcza w zdaniu: „Stolice książąt pysznych wyrócił Bóg” (Ekle 10, 17), ma tu na myśli pychę jako nieporządne pożądanie własnego wywyższenia. Trzeba zatem przyjąć, że nawet jako grzech specjalny pycha jest początkiem każdego grzechu. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że w czynnościach dobrowolnych, do których zaliczają się także grzechy, zachodzi dwojaki porządek: zamierzenia i wykonania. W porządku zamierzenia cel jest początkiem, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>275)</sup>. Celem zaś nabywania wszelkich dóbr doczesnych jest osiągnięcie pewnej doskonałości i wielkości. Z tego więc względu pycha, jako pożądanie wielkości (w sposób nieuporządkowany), jest początkiem wszelkiego grzechu. Natomiast w dziedzinie wykonania początkiem grzechu jest to, co daje okazję spełnienia wszelkich grzesznych pragnień, a więc bogactwa, którego pożądanie jest jakby korzeniem grzechu. Z tego więc względu chciwość jest korzeniem wszelkiego grzechu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Odpowiedź wynika z osnowy w artykule.

2. Odstępstwo od Boga jest początkiem grzechu pychy ze względu na odwrócenie się od celu ostatecznego. Z tego bowiem, że człowiek nie chce poddać się Bogu, pochodzi nieuporządkowane pragnienie własnej wielkości w rzeczach

doczesnych. W tym znaczeniu odstępstwo od Boga nie występuje jako specjalny grzech, ale jako ogólny warunek wszelkiego grzechu, jako odwrócenia się od dobra niezmiennego. Można także powiedzieć, że odstępstwo od Boga jest początkiem pychy, jako pierwszy jej gatunek, gdyż pycha sprawia niechęć poddania się jakemukolwiek przełożonemu, a zwłaszcza Bogu, wskutek czego przez ten gatunek pychy człowiek w sposób niewłaściwy wynosi się więcej niż przez jakikolwiek inny.

3. Człowiek kocha siebie samego, chcąc własnej wielkości. Kochać bowiem siebie, to chcieć dobra. Na jedno więc wyjdzie czy się powie, że pycha czy miłość siebie samego jest początkiem wszelkiego grzechu.

### Artykuł 3.

#### *CZY OPRÓCZ CHCIVOŚCI I PYCHY TAKŻE INNE GRZECHY NALEŻY ZALICZYĆ DO GŁÓWNYCH ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nie należy innych grzechów, prócz chciwości i pychy, zaliczać do grzechów głównych, gdyż:

1. Czym jest głowa dla zwierzęcia, tym korzeń dla rośliny, jak zauważył Filozof<sup>276)</sup>. Korzenie bowiem są podobne do ust. Jeśli więc chciwość jest korzeniem wszelkich grzechów, wobec tego tylko ją należy uznać za wadę główną, a nie jakikolwiek inny grzech.

2. Głowa jest źródłem porządku w innych członkach ciała, gdyż kieruje zmysłami i ruchem ciała. Lecz grzech jest brakiem porządku, a więc nie może być głową. Nie należy więc mówić o grzechach głównych.

3. Główne zbrodnie karze się ścięciem głowy. Otóż karę tę stosuje się do różnych rodzajów grzechów. A więc nie należy do wad głównych zaliczać pewnych określonych gatunkowo grzechów.

*Ale z drugiej strony* św. Grzegorz<sup>277)</sup> wymienia pewne wady n nazywając je głównymi.

*Odpowiedź.* Wyraz „główny” pochodzi od „głowa”. Głowa zaś to taki członek, któremu przysługuje pierwszeństwo oraz kierownictwo całym ciałem. Dlatego w przenośni nazywamy głową to, czemu przysługuje pierwszeństwo, a więc np. człowieka, który innymi kieruje lub rządzi zwie się naczelnikiem lub głową.

Dlatego także wadą główną nazywa się niekiedy grzech, za który wymierza się karę śmierci przez ścięcie głowy. Ale nie to mamy na myśli, mówiąc o grzechach głównych. Chodzi raczej o to znaczenie, jakiego używamy mówiąc przenośnie, że coś jest głową, gdy mu przysługuje pierwszeństwo i kierownictwo nad innymi. Otóż w tym znaczeniu wadą główną jest to, z czego rodzą się inne wady n szczególnie drogą przyczynowości celowej, gdyż cel jest początkiem formalnym (istotnościowym), jak to widzieliśmy poprzednio<sup>278)</sup>. Stąd wada główna ma nie tylko pierwszeństwo w stosunku do innych, ale także dzierży kierownictwo nad innymi grzechami, niejako prowadząc je. Zawsze bowiem sztuka czy sprawność odnosząca się do celu ma pierwszeństwo i kierownictwo nad tymi rzeczami, które służą do osiągnięcia celu. Dlatego św.. Grzegorz wady główne przyrównuje w tymże miejscu do dowódców wojska.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Wyraz „główny” pochodzi od „głowy” lecz oznacza niekiedy nie to, co jest głową ale to, co pochodzi od głowy i ma w niej jakieś uczestnictwo na skutek pewnej właściwości. Dlatego do wad głównych zaliczamy nie tylko te, które stanowią pierwsze źródła dla innych, jak chciwość, którą nazwano korzeniem lub pycha, którą zwie się początkiem wszelkiego grzechu, ale także te, które są bliższymi źródłami dla wielu innych grzechów.

2. Grzech to brak porządku ze względu na odwrócenie się od Boga, z tego bowiem powodu jest złem. Zło zaś, jak mówi św. Augustyn<sup>279</sup>), to brak umiaru, ładu i porządku. Ze względu zaś na zwrócenie się do jakiegoś dobra w grzechu może zachodzić pewnego rodzaju porządek.

3. Trudność dotyczy owego znaczenia „grzechu głównego”, które wywodzi się od kary należnej za zbrodnię. Tego znaczenia tu nie bierzemy pod uwagę.

## Artykuł 4

### CZY SŁUSZNIE WYLICZA SIĘ SIEDEM GRZECHÓW GŁÓWNYCH ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że niesłusznie wylicza się siedem grzechów głównych, a mianowicie: próżność, zazdrość, gniew, smutek, chciwość, łakomstwo, nieczystość, gdyż:

1. Grzechy przeciwstawiają się cnotom. Cnoty główne zaś są cztery: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. A więc grzechy główne, czyli najważniejsze, są tylko cztery.

2. Uczucia są przyczyną grzechów. Główne zaś uczucia są cztery, spośród których wymienione grzechy dwóch całkiem nie uwzględniają, a mianowicie nadziei oraz strachu. Wymienione są natomiast pewne wady, dotyczące przyjemności i smutku, gdyż przyjemności należą do łakomstwa i nieczystości, a smutek do zazdrości i zubożenia (*acedia*). A więc powyższe wyliczenie nie jest słuszne.

3. Gniew nie jest głównym uczuciem. A więc nie należy go zaliczać do głównych wad.

4. Podobnie jak chciwość jest korzeniem grzechu, tak pycha jest jego początkiem. Jeśli więc chciwość zalicza się do grzechów głównych, trzeba zaliczyć do nich także pychę.

5. Ludzie popełniają pewne grzechy, których przyczyną nie jest żadna z wymienionych wad. Tak niektórzy błędzą wskutek nieznajomości, inni na skutek dobrego zamiaru, np. kradną, by udzielić komuś jałmużny. A więc to wyliczenie siedmiu wad głównych nie jest dostateczne.

*Ale z drugiej strony* stoi powaga św. Grzegorza, które to wyliczenie podaje<sup>280</sup>).

*Odpowiedź.* Wady główne to takie, z których inne się rodzą, szczególnie ze względu na przyczynowość celu. Tego rodzaju pochodzenie można ujmować dwojako: a) ze względu na osobiste przysposobienia (dyspozycje) samego grzesznika, który tak jest przywiązany do jakiegoś celu, że wskutek tego popełnia wiele innych grzechów. Ponieważ jednak jest nieskończenie wiele przysposobień ludzkich, tego rodzaju

sposobu pochodzenia nie bierzemy tu pod uwagę; b) ze względu na wzajemne stosunki między celami, wynikające z ich natury. Otóż w tym znaczeniu mówimy, że jedne wady rodzą się zazwyczaj z innych. To więc znaczenie bierzemy tu pod uwagę.

Tak więc te wady nazywamy głównymi, których cele stanowią główne powody wzbudzenia pożądań. Różnice między tymi powodami stanowią o zróżnicowaniu głównych wad.

Otóż coś wzbudza pożądanie w dwojaki sposób: a) wprost i samo przez się, w ten sposób dobro pobudza pożądanie do zdobywania go a zło, z tego samego powodu, do unikania go; b) nie wprost, a jakby za pośrednictwem czegoś innego, np. gdy ktoś dąży do zła dla osiągnięcia jakiegoś dobra, które jest z tym złem związane, albo gdy unika dobra z powodu związanego z nim zła.

Trojaki jest dobro człowieka: 1. Dobro duchowe, które jest pełne jedynie dzięki poznaniu, np. wielkość chwały lub zaszczytu. Otóż do tego rodzaju dobra w sposób nieuporządkowany dąży *próżność*. 2. Dobro ciała, zarówno takie, które dotyczy zachowania jednostki przy życiu, a więc pokarm i napój, których nieuporządkowane pożądanie i używanie stanowi *łakomstwo*; jak i takie, które służą zachowaniu gatunku ludzkiego, a więc stosunki płciowe, do których odnosi się *nieczystość*. 3. Dobro zewnętrzne, mianowicie majątek - i do niego odnosi się *chciwość*.

W podobny sposób cztery wady polegają na nieuporządkowanym unikaniu zła.

Podział powyższy można jeszcze inaczej uzasadnić: Dobro dlatego wzbudza pożądanie, że ma pewien udział w naturze lub we właściwości szczęścia, którego wszyscy z natury pragną. Otóż w pojęciu szczęścia zawiera się naprzód doskonałość, gdyż szczęście to doskonałe dobro, w którym występuje pewna wielkość i pewien blask, jakiego pożąda pycha oraz próżność. Następnie w pojęciu szczęścia zawiera się także pewna samowystarczalność, jakiej pożąda chciwość bogactw, które ją obiecują. Po trzecie, warunkiem szczęścia jest przyjemność bez której nie ma szczęścia. Tej przyjemności pożąda łakomstwo i nieczystość.

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 zubożenie i *lenistwo duchowe (acedia)*, polegające na smutku z powodu dobra duchowego wskutek trudu cielesnego, jaki z tym dobrem jest związany. Albo chodzi o dobro cudze, i wówczas jeśli ktoś smuci się z powodu cudzego dobra jako przeszkody do własnej wielkości, ale nie oburza się z tego powodu, mamy do czynienia z *zazdrością*; jeśli zaś ktoś z powodu cudzego dobra oburza się i rwie się do pomsty, wówczas zachodzi *gniew*. Do tych samych wad da się sprowadzić dążenie do zła przeciwstawnego omówionym postaciom dobra.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Nie można w ten sam sposób wyjaśniać początku cnót i wad. Przyczyną bowiem cnót jest uporządkowanie pożądania w stosunku do rozumu czy do dobra niezmiennego, jakim jest Bóg. Wady zaś pochodzą z nieuporządkowanego pożądania dobra zmiennego. Nie ma więc potrzeby przeciwstawiać źródeł cnót i wad.

2. Strach i nadzieja to uczucia przynależne do popędu gniewliwego. Otóż tego rodzaju uczucia rodzą się z uczuć przynależnych do siły pożądliwej (czyli popędu do

przyjemności). Uczucia te zwracają się ku przyjemności i ku smutkowi. Dlatego te dwa szczególnie uczucia, jako główne, zostały zaliczone do grzechów głównych.

3. Gniew chociaż nie jest uczuciem głównym, ponieważ jednak zawiera w sobie specjalny powód dla czynności popędów w zwalczaniu dobra cudzego, a mianowicie powód słusznej pomsty, dlatego różni się od innych wad głównych.

4. Pycha jest początkiem wszystkich grzechów ze względu na ich cel, jak to widzieliśmy w art. 1. Z tego samego względu ujmuje się ważność innych wad. Dlatego pycha, jako najbardziej powszechna wada, nie jest zaliczona do wad głównych, gdyż jest raczej ich królową, podobnie jak i wszystkich innych wad, zgodnie z nauką św. Grzegorza<sup>281</sup>).

5. Te wady nazwano głównymi, gdyż z nich najczęściej rodzą się wszystkie inne. Nic więc nie przeszkadza, że niektóre wady mogą pochodzić z innych przyczyn. Można jednak przyjąć, że wszystkie grzechy, które pochodzą z nieznajomości, da się sprowadzić do acedii czyli lenistwa duchowego, które polega na tym, że ktoś wzbrania się dążyć do dóbr duchowych z powodu trudu. Otóż nieznajomość, będąca przyczyną grzechu, pochodzi z lenistwa, jak to poprzednio widzieliśmy<sup>282</sup>). Jeśli zaś ktoś popełnia grzech z dobrego zamiaru, czyni to jak zdaje, z nieznajomości, gdyż nie wie, że nie należy czynić tego, co złe, by osiągnąć to, co dobre.

## ZAGADNIENIE 85

### O SKUTKACH GRZECHU

Następnie należy omówić skutki grzechu, a więc skażenie dobra natury, zmazę grzechu i należność kary. Pierwsze zagadnienie obejmuje sześć pytań:

1. Czy grzech zmniejszył dobroć natury?
2. Czy grzech całkowicie zniszczył dobroć natury?
3. O czterech ranach natury ludzkiej zadanych przez grzech.
4. Czy utrata umiaru, piękna i porządku jest skutkiem grzechu?
5. Czy śmierć oraz inne braki cielesne są skutkiem grzechu?
6. Czy następstwa te są dla człowieka naturalne?

### Artykuł 1

#### *CZY GRZECH ZMNIEJSZYŁ DOBROĆ NATURY ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech nie zmniejszył dobroci natury, gdyż:

1. Grzech człowieka nie jest cięższy niż grzech demona. A przecież naturalne dobra w demonach pozostały nietknięte po grzechu, jak uczy Dionizy<sup>283</sup>). A więc grzech nie zmniejszył także dobroci ludzkiej natury.

2. Zmiana w następstwie nie powoduje zmiany w tym, co je poprzedza, pozostaje bowiem to samo jestestwo mimo zmian w przypadłościach. Lecz natura istnieje przed czynnościami dobrowolnymi. Jeśli więc nastąpi bezład w czynnościach

dobrowolnych na skutek grzechu, natura przez to nie ulega zmianie, a więc jej dobroć nie zmniejsza się.

3. Grzech jest pewną czynnością, zmniejszenie zaś jest biernym doznaniem. Żaden zaś sprawca nie zachowuje się biernie gdy działa, chociaż się zdarza, że kiedy robi jedną rzecz, może doznać czegoś od drugiej rzeczy. A więc kto grzeszy, nie zmniejsza przez grzech dobroci swej natury.

4. Żadna przypadłość nie działa na swój podmiot, gdyż to, co czegoś doznaje, jest bytem w możności. To zaś, co jest podmiotem przypadłości, ze względu na tę przypadłość jest w istności (w akcji). Lecz dobro natury jest podmiotem grzechu, jako jego przypadłość. A więc grzech nie zmniejsza dobra natury, bo zmniejszenie jest pewną czynnością.

*Ale z drugiej strony* św. Będa, tłumacząc słowa Ewangelii (Łk 10, 30) o człowieku, który zstępował z Jeruzalem do Jerycha, uczy, że człowiek ten jest obrazem grzesznika, który popadłszy w grzech został ogołcony z darów darmo danych oraz zraniony w swej naturze. A więc grzech zmniejsza dobroć natury.

*Odpowiedź.* Mówiąc o dobru ludzkiej natury, można mieć na myśli trzy rzeczy. a) istotne składniki, które stanowią o tej naturze oraz właściwości, które z nich wynikają, np. władze duszy itp. b) ponieważ człowiek z natury swej ma skłonność do cnoty, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>284</sup>), skłonność ta stanowi pewne dobro natury. c) dobrem natury można nazwać także dar sprawiedliwości pierwotnej, której Bóg udzielił w pierwszym człowieku całej ludzkiej naturze. Otóż pierwszego dobra natury grzech ani nie zmniejszył, ani nie usunął. Trzecie - grzech pierwszego rodzica całkowicie usunął. Natomiast drugie dobro natury, a mianowicie skłonność ku cnotcie grzech umniejszył. Czynności bowiem ludzkie powodują skłonność do czynności podobnych, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>285</sup>). Jeśli zaś ktoś ma skłonność do pewnego gatunku czynności, zmniejsza się w nim skłonność do przeciwnych im czynności. Skoro więc grzech sprzeciwia się cnotcie, gdy człowiek grzeszy, tym samym zmniejsza w sobie to dobro natury, którym jest skłonność do cnoty.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Dionizy mówi w tym miejscu o pierwszym dobru natury, takim jak istnienie, życie, myślenie.

2. Chociaż natura wyprzedza czynności dobrowolne, niemniej posiada pewną skłonność do nich. Nie ulega więc zmianie na skutek zmiany w czynnościach dobrowolnych, ale ulega zmianie sama jej skłonność w swoim stosunku do celu.

3. Czynność dobrowolna pochodzi od różnych sił psychicznych, z których jedne są czynne, inne zaś bierne. Bywa więc, że człowiek przez swe czynności dobrowolne jest sprawcą wytworzenia jednych rzeczy oraz utraty innych, jak widzieliśmy uprzednio<sup>286</sup>).

4. Przypadłość nie działa sprawczo na podmiot. Wpływa jednak na niego formalnie (istotnościowo) w tym znaczeniu, w jakim mówimy, że białość sprawia, iż rzecz jest biała. W tym sensie można powiedzieć, że grzech zmniejsza dobro natury, ale z zastrzeżeniem, że to zmniejszenie dotyczy braku porządku w czynności. Natomiast brak porządku w samym sprawcy grzechu pochodzi stąd, że w czynnościach duszy jest pierwiastek czynny i pierwiastek bierny, np. przedmiot zmysłowy wzbudza pożądanie zmysłowe, a pożądanie zmysłowe skłania wolę i

rozum, jak to widzieliśmy uprzednio<sup>287</sup>). Wskutek tego powstaje brak porządku, nie w tym znaczeniu, jakoby przypadłość działała na właściwy sobie podmiot, ale ze względu na to, że przedmiot działa na władzę, a tan działając na drugą, wytwarza w niej brak porządku.

## Artykuł 2

### CZY GRZECH MOŻE CAŁKOWICIE POZBAWIĆ CZŁOWIEKA DOBROCI LUDZKIEJ NATURY ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech może usunąć wszelkie dobro natury, gdyż:

1. Dobro natury ludzkiej jest skończone, podobnie jak i sama ludzka natura. Cokolwiek zaś jest skończone, może ulec całkowitemu zniszczeniu, gdy ciągle się zmniejsza. Skoro zaś grzech może ciągle zmniejszać dobro natury, wydaje się, że może całkowicie to dobro zniszczyć.

2. W tych rzeczach, które mają naturę jednorodną, co słuszne jest o całości, słuszne jest także o części, np. natura kropli wody jest taka sama, jak natura wody w wielkim jej zbiorniku, podobnie powietrze itp. Otóż dobro natury jest całkowicie jednorodne. Skoro więc grzech może usunąć poszczególne jego części, może usunąć je także w całości.

3. Zdolność do cnót jest tym dobrem natury, które grzech może umniejszyć. Lecz niektórzy zostali całkowicie tej zdolności pozbawieni, np. potępieni, którzy nie mogą odzyskać tej zdolności, podobnie jak ślepi wzroku. A więc grzech może całkowicie zniszczyć dobro natury.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>288</sup>), że zło jest tylko w dobru. Lecz zło winy nie może być w dobru cnoty czy łaski, gdyż sprzeciwia się mu, czyli pozostaje w dobru natury. A więc grzech nie niszczy tego dobra całkowicie.

*Odpowiedź.* Naturalna skłonność do cnoty jest tym dobrem, które grzech umniejsza. Skłonność ta przysługuje człowiekowi na tej podstawie, że jest istotą rozumną, gdyż rozumność wymaga, by rozumnie działał, a więc by postępował cnotliwie. Grzech zaś nie może sprawić, by człowiek był całkowicie nierozumny, gdyż wówczas już by nie był zdolny do grzechu, a więc nie może całkowicie zniszczyć tego dobra natury.

Fakt zaś ciągłego zmniejszania się tego dobra wskutek grzechów niektórzy tłumaczyli przy pomocy przykładu zmniejszania się do nieskończoności rzeczy skończonej bez całkowitego zniszczenia tej rzeczy. Powiada bowiem Filozof <sup>289</sup>), że jeśli od jakiejś skończonej wielkości odejmuje się tę samą wielkość, np. jeden cal, w końcu nic z niej nie zostanie. Natomiast można odejmować do nieskończoności, jeśli się to czyni nie przez usuwanie określonej wielkości, ale podług tej samej proporcji, np. dzieląc daną wielkość na dwie połowy, a te znów na dwie i tak do nieskończoności, całość dzieloną za każdym razem. Otóż ten przykład nie da się zastosować w naszym wypadku, gdyż następny grzech nie mniej zmniejsza dobro natury niż grzech poprzedni, ale może więcej, jeśli jest cięższy.



Należy więc inaczej ująć to zagadnienie: rozumiejąc powyższą skłonność do cnoty jako coś pośredniego pomiędzy dwoma czynnikami. Skłonność ta bowiem jest zakorzeniona w naturze ludzkiej, a dąży ku dobru cnotliwemu jako do swego kresu i celu. Zmniejszenie więc tej skłonności można dwojako rozumieć: ze względu na jej korzeń oraz ze względu na jej kres. Otóż grzech nie może zmniejszyć skłonności natury ludzkiej do dobra ze względu na korzeń tej skłonności, gdyż korzeniem tym jest sama ludzka natura, a tej grzech nie potrafi zmniejszyć, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. Natomiast grzech może zmniejszyć tę skłonność w drugi sposób, a mianowicie przez postawienie przeszkody w osiągnięciu celu. Gdyby było możliwe zmniejszanie tej skłonności w pierwszy sposób, doszłoby do całkowitego zniszczenia dobra natury wraz z całkowitym zniszczeniem tejże rozumnej natury. Skoro jednak zmniejszenie dobra natury zachodzi jedynie ze względu na przeszkodę uniemożliwiającą osiągnięcie właściwego celu, jasne, że zmniejszanie to może postępować do nieskończoności, gdyż ciągle mogą narastać nowe przeszkody. Człowiek bowiem może do nieskończoności dodawać grzech do grzechu, ale nie potrafi całkowicie zniszczyć tej skłonności do dobra, gdyż zawsze pozostaje jej korzeń. Podobnie ciało przezroczyste ma zdolność przepuszczania światła dzięki tej przezroczystości; lecz zdolność ta zmniejsza się, np. wskutek nadchodzącej mgły, chociaż pozostaje zakorzeniona w naturze tego ciała.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Zarzut ten odnosi się do zmniejszania przez odejmowanie, podczas gdy tu chodzi o zmniejszanie wskutek stawiania przeszkód, niezdolne ani do usunięcia, ani do zmniejszenia korzenia tej skłonności ku dobru.

2. Skłonność przyrodzona jest jednorodna w całości; niemniej odnosi się zarówno do swego źródła, jak i do swego kresu. Otóż ze względu na tę różnicę zmniejsza się w jeden sposób (mianowicie ze względu na kres), a nie zmniejsza się w drugi sposób (mianowicie ze względu na swój korzeń).

3. Nawet u potępionych zostaje skłonność do cnoty, inaczej bowiem nie mieliby wyrzutów sumienia. Fakt zaś, że skłonność ta nie urzeczywistnia się w czynie, pochodzi z braku łaski, zgodnie ze sprawiedliwością Bożą. Podobnie w ślepcu pozostaje zdolność widzenia, jakby zakorzeniona w jego naturze ze względu na to, że człowiek z natury jest istotą posiadającą wzrok; ale zdolność ta nie urzeczywistnia się w czynie, gdyż brak przyczyny, która by mogła przywrócić narząd niezbędny do widzenia.

### **Artykuł 3**

*CZY SĄ CZTERY RANY LUDZKIEJ NATURY  
ZADANE JEJ PRZEZ GRZECH PIERWORODNY,  
A MIANOWICIE: SŁABOŚĆ, NIEZNAJOMOŚĆ,  
ZŁOŚLIWOŚĆ I POŻĄDLIWOŚĆ ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się że niesłusznie wylicza się słabość, nieznajomość, złośliwość i pożądlivość jako cztery rany naszej natury, będące następstwem grzechu, gdyż:

1. Nic nie jest przyczyną i skutkiem tej samej rzeczy. Otóż cztery wymienione braki są przyczynami grzechu, jak widzieliśmy poprzednio<sup>290</sup>. A więc nie są jego skutkami.

2. Złośliwość jest grzechem. A więc nie jest skutkiem grzechu.

3. Pożądlivość jest czymś naturalnym, skoro jest czynnością naturalnego popędu. Otóż, to, co jest naturalne, nie może być raną natury. A więc pożądlivość nie jest raną natury.

4. Widzieliśmy, że zgrzeszyć ze słabości to zgrzeszyć pod wpływem uczucia. Lecz pożądlivość jest uczuciem. A więc nie należy jej wymieniać jako ranę odrębną od słabości.

5. Św. Augustyn uczy<sup>291</sup>, że w duszy grzesznej zachodzą dwa karne następstwa, a mianowicie nieznajomość oraz trud, a z tych dwóch rodzi się błąd i udręka. Te dwa wyliczenia są oczywiście niezgodne, więc przynajmniej jedno z nich jest niedostateczne.

*Ale z drugiej strony* stoi powaga św. Bedy, który wylicza te właśnie cztery rany<sup>292</sup>.

*Odpowiedź.* Wskutek sprawiedliwości pierwotnej rozum doskonale panował nad niższymi władzami duszy, a sam dzięki doskonałości otrzymanej od Boga, doskonale poddawał się Bogu. Po utracie tej sprawiedliwości pierwotnej na skutek grzechu pierwszego rodzica, siły psychiczne człowieka zostały niejako rozstrojone i pozbawione właściwego porządku, dzięki któremu z natury kierowały się ku cnocie. Otóż ten właśnie rozstrój zwie się zranieniem natury. W człowieku zaś są cztery siły psychiczne, które mogą być podmiotem cnót, jak to już widzieliśmy<sup>293</sup>, a mianowicie rozum, w którym jest roztropność, wola, która jest siedzibą sprawiedliwości, siła gniewliwa (popęd do walki) będący podmiotem męstwa i wreszcie siła pożądliva (popęd do przyjemności), będąca siedzibą umiarkowania. W miarę więc jak grzech pozbawia rozum właściwego porządku w stosunku do prawdy, zadaje mu ranę nieznajomości; pozbawiając zaś wolę właściwego porządku w stosunku do dobra, zrania ją złośliwością; gdy z popędu do walki usuwa należyne porządek w stosunku do trudu, wytwarza ranę słabości i wreszcie, gdy w sile pożądlivej niszczy porządek w stosunku do przyjemności miarkowanej przez rozum, zadaje ranę pożądlivości. Tak więc są cztery rany, zadane całej ludzkiej naturze przez grzech pierwszego rodzica. Ponieważ jednak także grzech uczynkowy zmniejsza w człowieku skłonność ku dobremu, jak to widzieliśmy na początku niniejszego zagadnienia i dlatego te cztery rany mogą pochodzić także z innych grzechów ze względu na to, że grzech rozum ogłupia, szczególnie w dziedzinie postępowania, wolę zatwardza w stosunku do dobra, zwiększa trudność w dobrym działaniu i rozpała jeszcze więcej pożądlivość.

*Rozwiązanie trudności.* 1. To, co jest skutkiem jednego grzechu, może być przyczyną drugiego. Z tego więc powodu, że uprzedni grzech pozbawia duszę porządku, wynika łatwiejsza skłonność do grzeszenia.

2. Złośliwość nie oznacza tu grzechu, ale skłonność woli do grzechu, czyli do zła, zgodnie ze słowami Pisma św. (Rodz 8, 21): „Zmysł bowiem i myśl serca człowieczego skłonne są do złego od młodości jego”.

3. Pożądliwość w tej mierze jest naturalna dla człowieka, w jakiej poddaje się rozumowi. Jeśli zaś wychodzi poza granice rozumu, występuje w człowieku przeciw jego naturze.

4. Słabością w ogólnym znaczeniu tego wyrazu można nazwać każde uczucie, w miarę jak osłabia moc duszy i przeszkadza rozumowi. Lecz św. Będa pojmuje tu słabość w znaczeniu ściślejszym jako przeciwieństwo męstwa, które należy do siły gniewliwej.

5. Ze słów św. Augustyna można wywnioskować o istnieniu trzech ran zadanych władzom pożądawczym, a mianowicie: złośliwości, słabości i pożądliwości. One bowiem powodują trudność w dążeniu ku dobru. Błąd zaś i ból to dalsze rany. Dlatego bowiem ktoś boleje, że niedomaga w stosunku do tego, czego pożąda.

#### Artykuł 4

##### *CZY UTRATA UMIARU PIĘKNA I PORZĄDKU JEST SKUTKIEM GRZECHU ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że utrata umiaru, piękna i porządku nie jest skutkiem grzechu, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi<sup>294</sup>), że gdzie są te trzy wielkie czynniki, tam jest wielkie dobro; gdzie są małe, tam małe jest dobro; a gdzie ich nie ma, tam i dobra nie ma. Lecz grzech nie powoduje unicestwienia dobra natury. A więc nie pozbawia umiaru, piękna i porządku.

2. Nic nie jest przyczyną siebie samego. Lecz grzech jest właśnie brakiem umiaru, piękna i porządku, jak mówi św. Augustyn<sup>295</sup>). A więc nie są to skutki grzechu.

3. Różne grzechy różne mają skutki. Otóż umiar, piękno i porządek, jako rzeczy różne, przeciwstawiają się różnym grzechom. A więc nie są skutkami każdego grzechu.

*Ale z drugiej strony* grzech tym jest w duszy, czym choroba w ciele, zgodnie z Psalmem (6, 3): „Zmiłuj się nade mną Panien bom chory”. Lecz choroba pozbawia ciało człowieka umiaru, piękna i porządku. A więc grzech czyni to samo w stosunku do duszy.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy<sup>296</sup>), umiar n piękno i porządek są następstwami każdego dobra stworzonego i w ogóle każdego bytu. Każdy bowiem byt i każde dobro ujmuje się w jakiejś formie (istotności), której zawdzięcza swe piękno. Forma zaś każdej rzeczy, tak jestestwa, jak i przypadłości, odznacza się pewną miarą, dlatego Filozof powiada<sup>297</sup>), że formy rzeczy są tak jak liczby. Tak więc z formy wynika pewien umiar, gdyż forma porządkuje każdą rzecz do czegoś.

Różnym zaś stopniom dóbr odpowiadają różne stopnie umiaru, piękna i porządku. Istnieje naprzód pewne dobro przynależne do samej substancji (jestestwa) natury i posiadające właściwy sobie umiar, piękno i porządek których grzech nie potrafi ani pozbawić człowieka, ani ich umniejszyć. Następnie jest dobro naturalnej skłonności, której również przysługuje pewien umiar, piękno i porządek, które grzech może zmniejszyć, ale nie potrafi całkowicie usunąć, jak widzieliśmy w art. 1. Wreszcie jest dobro cnoty i łaski, odznaczające się szczególnym umiarem, pięknem i porządkiem, które grzech śmiertelny całkowicie usuwa. Jest wreszcie dobro, którym jest sam czyn uporządkowany, jaśniejący swoim umiarem, pięknem i porządkiem. Otóż grzech jest z istoty swej pozbawieniem tego właśnie umiaru, piękna i porządku. Jasno więc teraz widać, w jaki sposób grzech jest pozbawieniem umiaru, piękna i porządku oraz w jaki sposób pozbawia człowieka tych trzech przymiotów. Jasna także staje się odpowiedź na pierwsze dwie trudności.

*Rozwiązanie trudności.* Umiar piękno i porządek to przymioty z sobą ściśle związane; Równocześnie więc traci się je i równocześnie ulegają zmniejszeniu.

## Artykuł 5

### CZY ŚMIERĆ ORAZ INNE NIEDOMAGANIA CIELESNE SĄ SKUTKAMI GRZECHU ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że śmierć oraz niedomagania cielesne nie są skutkami grzechu, gdyż:

1. Z równych przyczyn wynikają równe skutki. Lecz niedomagania cielesne nie są równe u wszystkich, gdy grzech pierwotny jest u wszystkich w jednakowej mierze, jak to widzieliśmy<sup>298)</sup>. A więc śmierć oraz inne niedomagania cielesne nie są skutkiem grzechu.

2. Gdy nie ma przyczyny, nie ma skutku. Lecz po usunięciu grzechu przez chrzest lub pokutę, pozostają tego rodzaju niedomagania. A więc nie są skutkami grzechu.

3. Grzech uczynkowy jest bardziej winą niż pierwotny. Lecz grzech uczynkowy nie zmienia natury ciała na gorsze przez niedomagania. A więc tym bardziej nie czyni tego grzech pierwotny. A więc śmierć i inne niedomagania cielesne nie są skutkami grzechu.

*Ale z drugiej strony* Apostoł uczy (Rzym. 5,12): „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć”.

*Odpowiedź.* Coś może być przyczyną czegoś innego w dwojaki sposób: samo przez się oraz przygodnie. Otóż to jest samo przez się (z istoty swej) przyczyną czegoś innego, co mocą swej natury lub istotności wywołuje skutek, który w tym wypadku jest sam przez się zamierzony przez tę przyczynę. Skoro więc śmierć i inne niedomagania zachodzą wbrew zamierzeniu grzeszącego, jasne, że grzech nie może być ich przyczyną sam przez się. Przygodnie zaś coś jest przyczyną czegoś n gdy usuwa przeszkodę, gdyż jak mówi Filozof <sup>299)</sup> kto rozwała kolumnę, przygodnie powoduje spadek, kamienia, położonego na tej kolumnie. Otóż w podobny sposób

grzech pierwszego rodzica jest przyczyną śmierci oraz innych niedomagania w naszej naturze ze względu na to, że grzech ten spowodował utratę sprawiedliwości pierwotnej, która nie tylko powstrzymywała niższe siły psychiczne od jakiegokolwiek nieporządku, lecz zachowywała także ciało pod kierownictwem duszy od jakiegokolwiek niedomagania, jak to widzieliśmy<sup>300</sup>. Dlatego po utracie sprawiedliwości pierwotnej wskutek grzechu pierwszego rodzica dusza została zraniona przez brak porządku w swych siłach, a ciało stało się podległe zepsuciu wskutek braku porządku w nim samym. Ta utrata sprawiedliwości pierwotnej, podobnie jak i utrata łaski, stanowi karę za grzech. Stąd też śmierć oraz inne niedomagania cielesne wynikające z utraty sprawiedliwości pierwotnej są również karami za grzech pierworodny. A chociaż niedomagania te nie były zamierzone przez grzeszącego, niemniej zostały wyznaczone przez karzącego Boga.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Równa przyczyna powoduje sama przez się równy skutek, stąd wzrostowi lub zmniejszeniu tego rodzaju przyczyny odpowiada wzrost lub zmniejszenie skutku. Lecz równość przyczyny usuwającej przeszkodę nie dowodzi równości skutku. Jeśli np. ktoś równym pchnięciem przewróciłby dwie kolumny, niekoniecznie spowodowałby równy upadek kamieni umieszczonych na tych kolumnach, gdyż kamienie cięższe spadłyby szybciej zgodnie z właściwościami swej natury, których działanie zostałoby przywrócone z chwilą usunięcia przeszkody. Tak więc po utracie sprawiedliwości pierwotnej natura ciała ludzkiego została pozostawiona sobie samej i wskutek tego zgodnie z wrodzonymi różnicami ustroju, ciała niektórych ludzi podlegają liczniejszym niedomaganiom niżeli ciała innych ludzi, chociaż grzech pierworodny u wszystkich był jednakowy.

2. Ta sama przyczyna (Bóg) usuwa tak grzech pierworodny, jak i uczynkowy, a także tego rodzaju niedomagania, zgodnie ze słowami Apostoła (Rzym 8, 11): „ożywi i wasze ciała śmiertelne dla Ducha jego, który w was mieszka”. Ale jedno i drugie Bóg czyni zgodnie z porządkiem swej mądrości i we właściwym czasie. Trzeba bowiem byśmy osiągnęli nieśmiertelność i niecierpiętność chwały, zapoczątkowaną przez Chrystusa i przez niego dla nas zdobyta, upodobniwszy się wpierw do jego cierpień. Tak więc trzeba, by w ciałach naszych pozostała cierpiętność, byśmy mogli sobie zasłużyć na niecierpiętność chwały za wzorem Chrystusa.

3. W grzechu uczynkowym są dwie rzeczy: natura czynności oraz wina. Ze względu na naturę czynności grzech uczynkowy może spowodować jakieś niedomaganie cielesne, np. gdy z powodu nadmiaru pokarmu ktoś zachoruje i umrze. Ze względu zaś na winę grzech pozbawia łaski, jaką Bóg daje człowiekowi celem udoskonalenia jego czynności duchowych, ale nie dla powstrzymania niedomagania cielesnych, od których chroniła sprawiedliwość pierwotna. Dlatego grzech uczynkowy nie sprowadza tych samych następstw co grzech pierworodny.

## Artykuł 6

## *CZY ŚMIERĆ ORAZ INNE NIEDOMAGANIA SĄ NATURALNE DLA CZŁOWIEKA?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że śmierć oraz inne tego rodzaju niedomagania są naturalne dla człowieka, gdyż:

1. Rzeczy podległe zepsuciu i niepodległe mu różnią się rodzajowo, jak uczy Filozof<sup>301)</sup>. Lecz ludzie należą do tego samego rodzaju co inne zwierzęta, które przecież z natury swej podlegają zepsuciu. A więc i człowiek podlega mu ze swej natury.

2. Cokolwiek jest złożone z przeciwnych sobie składników z natury swej podlega zepsuciu, zawierając poniekąd w sobie przyczynę swego zepsucia. Otóż takie jest właśnie ciało ludzkie. A więc jest ono z natury swej podległe zepsuciu.

3. Gorąco z natury niszczy wilgoć. Życie zaś ludzkie zachowuje się dzięki obu tym czynnikom. Skoro zaś czynności życiowe dokonują się przez działania naturalnego ciepła, dlatego wydaje się, że śmierć oraz inne niedomagania są czymś naturalnym dla człowieka.

*Ale z drugiej strony* 1. Cokolwiek jest naturalne dla człowieka, pochodzi od Boga. Lecz „Bóg śmierci nie uczynił”, jak mówi Księga Mądrości (1, 13). A więc śmierć nie jest czymś naturalnym dla człowieka.

2. Co jest zgodne z naturą, nie może stanowić kary ani zła, gdyż tylko to jest dla jakiejś istoty naturalne, co jej odpowiada. Lecz śmierć i tym podobne niedomagania są karą za grzech pierworodny. A więc nie są naturalne dla człowieka.

3. Materia (tworzywo) jest dostosowana do formy (istotności), a każdy byt do swego celu. Celem zaś człowieka jest szczęście wieczne, jak to wykazaliśmy<sup>302)</sup>. Formą zaś ciała ludzkiego jest dusza rozumna, która nie podlega zepsuciu, jak to widzieliśmy w części I<sup>302a)</sup>. A więc ciało ludzkie jest z natury swej nie podległe zepsuciu.

*Odpowiedź.* Każdą rzecz podległą zepsuciu można dwojako ujmować: ze względu na jej naturę ogólną i ze względu na jej naturę jednostkową. Otóż natura jednostkowa jakiejś rzeczy to własna moc twórcza i zachowawcza. Z tego więc względu wszelkie zepsucie i niedomaganie sprzeciwia się naturze, skoro wspomniana moc zmierza do istnienia i zachowania tej rzeczy, której przysługuje, jak to przyznaje Filozof<sup>303)</sup>.

Natura ogólna zaś to twórcza moc jakiejś powszechnej zasady w przyrodzie, np. w ciele niebieskim lub w pewnym wyższym jestestwie, a mianowicie w Bogu, którego niektórzy nazwali Naturą Tworzącą natury<sup>304)</sup>. Moc ta zmierza ku dobru i zachowaniu wszechświata, a do tego celu konieczne jest kolejne powstawanie i niszczenie się rzeczy. Z tego względu zepsucie i niedomagania w rzeczach są czymś naturalnym, ale nie ze względu na skłonności ich form (istotności), stanowiących zasady istnienia i doskonałości, lecz ze względu na skłonności materii, przydzielonej danej formie podług planu Twórcy wszechświata. A chociaż każda forma dąży ku wiekiestemu istnieniu w miarę swych możliwości, żadna forma rzeczy podległej zepsuciu nie może osiągnąć wiekiowości istnienia z wyjątkiem rozumnej duszy, a to dlatego, że dusza nie jest w ogóle podległa materii cielesnej, owszem ma swe własne, niematerialne działanie, jak to uzasadniliśmy<sup>305)</sup>. Tak więc dla człowieka nieśmiertelność, ze względu na jego formę, jest czymś bardziej naturalnym, niż dla innych rzeczy, podległych

zepsuciu. Ponieważ jednak materia, którą ta forma ożywia w człowieku jest złożona z pierwiastków przeciwnych sobie, dlatego wskutek skłonności materii całość podlega zepsuciu. Tak więc człowiek jest z natury swej podległy zepsuciu nie ze względu na naturę swej formy ale ze względu na naturę swego składnika materialnego, pozostawionego sobie samemu.

*Rozwiązanie trudności.* Pierwsze trzy trudności biorą pod uwagę materię, trzy dalsze trudności uwzględniają formę. Dla rozwiązania tych trudności należy sobie przypomnieć, że forma (istotność) człowieka, którą jest dusza rozumna, ze względu na swą nieśmiertelność jest dostosowana do swego celu, którym jest szczęście wiekuiste. Natomiast ciało ludzkie, podległe zepsuciu ze względu na swą naturę, pod pewnym względem jest współmierne w stosunku do swej formy, a pod pewnym względem nie jest współmierne. W każdej bowiem materii należy odróżnić dwie rzeczy: to, ze względu na co jakiś sprawca wybiera ją i przez nią działa, oraz ten czego sprawca nie wybiera, co jednak przysługuje rzeczy zgodnie z jej naturalnym stanem. Tak np. rzemieślnik, chcąc zrobić nóż wybiera do tego celu tworzywo twarde i ciągliwe, które by można naostrzyć, by zdolne było do cięcia, i z tego względu żelazo jest tworzywem współmiernym, nadającym się do zrobienia noża. Natomiast łamliwość żelaza i jego rdzewność, wynikająca z jego naturalnej budowy i przysposobienia, nie jest przedmiotem wyboru ze strony rzemieślnika, który raczej, gdyby mógł, zastosowałby żelazo niełamliwe i nierdzewne. Tego rodzaju więc przysposobienie materii nie odpowiada ani zamierzeniu rzemieślnika, ani temu, do czego zmierza jego sztuka. Podobnie natura wybrała dla ciała ludzkiego materię o zrównoważonym ustroju, a mianowicie taką, by jak najbardziej nadawała się do narządów zmysłu dotyku czy innych sił zmysłowych oraz motorycznych. Natomiast podatność na zepsucie pochodzi ze stanu materii i nie stanowi przedmiotu, który wybiera natura; owszem, natura, jeśliby mogła, wybrałaby raczej materię nie podlegającą zepsuciu. Lecz Bóg, któremu natura jest poddana, to jej niedomaganie uzupełnił przy stworzeniu człowieka przez dar sprawiedliwości pierwotnej, udzielającej ciału pewnej wolności od zepsucia, jak to widzieliśmy w części I. W tym znaczeniu „Bóg śmierci nie uczynił” i śmierć jest karą za grzech.

## ZAGADNIENIE 86

### O ZMAZIE GRZECHU

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania:

1. Czy zmaza w duszy jest skutkiem grzechu?
2. Czy zmaza pozostaje w duszy po dokonaniu czynności grzesznej?

### Artykuł 1

#### *CZY GRZECH POWODUJE ZMAZĘ W DUSZY ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech nie powoduje zmazy w duszy, gdyż:

1. Natura wyższa nie może ulec skażeniu wskutek zetknięcia z naturą niższą, np. promień słońca nie ulega skażeniu przez zetknięcie się z ciałem pokrytym wrzodami, jak powiada św. Augustyn<sup>306</sup>). Lecz dusza ludzka posiada o wiele doskonalszą naturę aniżeli rzeczy zmienne, do których się zwraca przez grzech. A więc dusza przez grzech nie ściąga na siebie zmazy.

2. Siedzibą grzechu jest głównie wola, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>307</sup>). Wola zaś jest pożądaniem rozumnym. Rozum zaś czy umysł nie ulega zmazie, gdy bada jakiegokolwiek rzeczy lecz raczej doskonali się przez to badanie. A więc grzech nie powoduje zmazy w woli.

3. Jeśli grzech wywołuje zmazę, zmaza ta albo jest czymś pozytywnym, albo jest tylko czystym brakiem. Jeśliby była czymś pozytywnym, to chyba jakimś nietrwałym lub trwałym przysposobieniem (dyspozycją). Nie może być jednak przysposobieniem, gdyż pozostaje nawet po usunięciu przysposobienia. Np. gdy ktoś zgrzeszył śmiertelnie rozrzutnością, a potem wpadł w nałóg przeciwny wskutek popełnienia grzechów śmiertelnych. A więc zmaza nie jest czymś pozytywnym w duszy. Ale także nie jest czystym brakiem, gdyż odwrócenie się od celu ostatecznego oraz utrata łaski jest wspólna wszystkim grzechom śmiertelnym, z czego by wynikało, że jedna jest tylko zmaza we wszystkich grzechach. A więc zmaza nie jest skutkiem grzechu.

*Ale z drugiej strony* powiada Pismo św. (Ekle 47, 22): „Uczyniłeś zmazę w sławie twojej”. A św. Paweł dodaje (Ef 5, 27): „Aby przysposobić sobie samemu Kościół chwalebny, nie mający zmazy, ani zmarszczki”. W obu zaś miejscach mowa o zmazie grzechu. A więc zmaza jest skutkiem grzechu.

*Odpowiedź.* O zmazie we właściwym znaczeniu mówimy, gdy chodzi o ciała, a mianowicie, gdy ciało jasne i czyste traci swój blask na skutek zetknięcia się z innym ciałem, np. gdy mówimy o plamie na ubraniu, na złocie lub srebrze itp. O zmazie w rzeczach duchowych mówimy przez podobieństwo do rzeczy cielesnych. W duszy ludzkiej zaś może być dwojaki blask: z jasności naturalnego światła rozumu, który ma kierować naszym postępowaniem, oraz blask światła Bożego, czyli mądrości i łaski doskonalącej człowieka w dobrym i należnym działaniu. Przyłgnięcie zaś duszy przez miłość do pewnych rzeczy to jakby jej dotknięcie. Otóż przez grzech dusza łączy się do pewnych rzeczy wbrew światłu rozumu i prawa Bożego, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>308</sup>). Ten uszczerbek w blasku duszy wskutek takiego zetknięcia zwiąże się przenośnie zmazą duszy.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Dusza nie ulega zmazie wskutek mocy działania niższych od siebie rzeczy, jakoby one oddziaływały na duszę, lecz raczej przeciwnie dusza kała się zmazą przez swą własną czynność wskutek nieuporządkowanego przyłgnięcia do tych rzeczy wbrew światłu rozumu i prawa Bożego.

2. Czynność umysłowa dokonuje się, gdy rzecz poznawalna umysłowo zjawia się w umyśle w sposób właściwy dla umysłu. Dlatego rzeczy poznawalne umysłowo nie powodują skażenia umysłu, lecz raczej jego udoskonalenie. Natomiast czynność



woli polega na dążeniu do rzeczy i przy czym miłość niejako przywiązuje duszę do rzeczy umiłowanej. Gdy więc takie przylgnięcie woli do rzeczy nie jest uporządkowane, dusza kała się zmaza, zgodnie ze słowami Pisma św. (Os 9, 10): „Stali się obrzydliwymi jako to co umiłowali”.

3. Zmaza nie jest czymś pozytywnym w duszy, ani nie oznacza samego tylko braku, ale wyraża utratę blasku duszy wskutek grzechu. Różne więc grzechy powodują różne zmazy. Podobnie jak cień, jest utratą światła wskutek zasłaniającego go przedmiotu, jest różny zależnie od różnicy w ciałach, które zasłaniają to światło.

## Artykuł 2

### *CZY ZMAZA POZOSTAJE W DUSZY PO DOKONANIU CZYNNOŚCI GRZESZNEJ ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że zmaza nie pozostaje w duszy po dokonaniu czynności grzesznej, gdyż:

1. Po czynności pozostaje w duszy jedynie przysposobienie trwałe lub nietrwałe. Lecz zmaza nie jest przysposobieniem ani trwałym, ani nietrwałym. A więc nie pozostaje w duszy po dokonaniu grzechu.

2. Zmaza ma się tak do grzechu, jak cień do ciała zasłaniającego światło. Lecz po usunięciu zasłony, ustaje cień. A więc gdy przeminie grzeszna czynność, ustaje zmaza.

3. Skutek zależy od przyczyny. Otóż przyczyną zmazy jest grzeszna czynność. A więc po ustaniu grzesznej czynności, znika zmaza.

*Ale z drugiej strony* powiada Pismo św. (Joz 22, 17): „Czy mało na tym macie, żeście zgrzeszyli w Beelfegor i aż do dzisiejszego dnia zmaza tego grzechu na was trwa?”

*Odpowiedź.* Zmaza wskutek grzechu pozostaje w duszy nawet wtedy i gdy ustanie czynność grzeszna. A to dlatego, że zmaza wyraża brak blasku z powodu oddalenia się od światła rozumu i prawa Bożego. Jak długo więc człowiek pozostaje poza tym światłem, trwa w nim zmaza grzechu; ustaje zaś z chwilą, gdy człowiek, dzięki łasce Bożej, powraca do światła Bożego i światła rozumu. Chociaż więc ustanie czynność grzeszna, wskutek której człowiek oddala się od światła rozumu i prawa Bożego, grzesznik nie powraca natychmiast tam gdzie był, gdyż konieczny jest odwrót woli od tego grzechu. Podobnie, gdy ktoś wskutek ruchu oddali się od jakiegoś miejsca, nie wystarczy zatrzymać się, by znów być blisko niego, ale trzeba ponownie zbliżyć się przez ruch przeciwny.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Po dokonaniu czynności pozostaje w duszy nietrwałe lub trwałe przysposobienie jako coś pozytywnego, ale nadto pozostaje także negatywnie utrata łączności ze światłem Bożym.

2. Gdy usunie się zasłonę cielesną, pozostaje ciało przezroczyste w równej odległości i w jednakowym stosunku do ciała świecącego, dlatego cień natychmiast ustaje. Natomiast gdy ustanie czynność grzeszna, nie pozostaje w duszy ten sam stosunek do Boga. Nie zachodzi więc tu podobieństwo.

3. Przywiązanie się do grzechu powoduje oddalenie się od Boga i wskutek tego następuje utrata blasku, w podobny sposób jak odejście z jakiegoś miejsca powoduje oddalenie się od niego. Jak więc przez zaprzestanie ruchu nie usuwa się oddalenia od miejsca, z którego ktoś wyszedł, tak też przez zaprzestanie czynności grzesznej nie ustaje zmaza.

## ZAGADNIENIE 87

### O NALEŻNOŚCI KARY

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy należność kary jest skutkiem grzechu?
2. Czy grzech może być karą za inny grzech?
3. Czy za grzech należy się kara wieczna?
4. Czy za grzech należy się kara nieskończenie wielka?
5. Czy za każdy grzech należy się kara wieczna i nieskończona?
6. Czy po grzechu pozostaje należność kary?
7. Czy każdą karę wymierza się za grzech?
8. Czy ktoś może być winien kary za kogoś innego?

### Artykuł 1

#### *CZY NALEŻNOŚĆ KARY JEST SKUTKIEM GRZECHU ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że należność kary nie jest skutkiem grzechu, gdyż:

1. To, co jest przygodne dla jakiejś rzeczy, nie jest jej właściwym skutkiem. Lecz należność kary jest czymś przygodnym dla grzechu, skoro nie wchodzi do zamiaru grzeszącego. A więc należność kary nie jest skutkiem grzechu.

2. Zło nie jest przyczyną dobra. Lecz kara jest dobra, skoro jest sprawiedliwa i pochodzi od Boga. A więc nie jest skutkiem grzechu, który jest czymś złym.

3. Św. Augustyn mówi<sup>309</sup>, że wszelki duch, któremu brak porządku jest karą sam dla siebie. Lecz kara nie powoduje należności innej kary, gdyż inaczej trzeba by w tym szeregu iść do nieskończoności. A więc grzech nie powoduje należności kary.

*Ale z drugiej strony* Apostoł mówi (Rzym 2, 3): „Utrapienie i ucisk na wszelką duszę, która dopuści się złości”. Lecz dopuścić się złości to zgrzeszyć. A więc grzech prowadzi do kary, oznaczonej tu mianem utrapienia i ucisku.

*Odpowiedź.* Zarówno w przyrodzie, jak i pod wpływem przyrody w stosunkach ludzkich działanie przeciw jakiemuś czynnikowi wywołuje jego przeciwdziałanie. W przyrodzie, gdy pojawi się jeden z dwu przeciwnych sobie czynników, drugi natychmiast się przeciwstawia. Np. woda podgrzana bardziej się oziębia, jak mówi Filozof<sup>310</sup>. Podobnie u ludzi widać naturalną skłonność do odwetu przeciw napastnikowi. Otóż rzeczy uporządkowane są związane z zasadą tego porządku. Kto więc występuje przeciw temu porządkowi, doznaje odwetu ze strony czynnika, który

jest zasadą tego porządku. Skoro zaś grzech jest postępowaniem nieuporządkowanym, ktokolwiek grzeszy, występuje przeciw porządkowi i wskutek tego doznaje odwetu, którym jest właśnie kara.

Ponieważ zaś wola ludzka jest poddana potrójnemu porządkowi, trojakiej karze człowiek może podlegać. Naprzód bowiem natura ludzka jest poddana porządkowi własnego rozumu; następnie porządkowi w stosunku do zwierzchnika w rzeczach duchowych lub doczesnych, w sprawach obywatelskich czy domowych; wreszcie każdy jest poddany powszechnemu porządkowi w stosunku do Bożego zwierzchnictwa. Otóż grzech burzy każdy z tych trzech porządków. Ktokolwiek bowiem grzeszy, czyni coś wbrew rozumowi, przeciw prawu ludzkiemu i przeciw prawu Bożemu. Dlatego grzech ściąga na człowieka potrójną karę: od siebie samego w postaci wyrzutów sumienia, od ludzi i od Boga.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Kara jest następstwem grzechu jako zła ze względu na brak porządku. Dlatego, podobnie jak zło, tak i kara jest czymś przygodnym w stosunku do czynności grzesznej i czymś niezamierzonym przez grzesznika.

2. Sprawiedliwą karę może wymierzyć Bóg i człowiek. Kara więc nie jest wprost skutkiem grzechu, ale tylko w tym znaczeniu, że grzech przysposabia człowieka do niej, powodując w nim należność poniesienia tej kary jako pewnego zła. Dlatego powiada Dionizy<sup>310a</sup>, że nie jest złem doznawać kary, ale zasłużyć na nią. Tak więc należność kary jest wprost skutkiem grzechu.

3. Duchowi należy się ta kara za brak porządku w nim z tego powodu, że duch ten zamącił porządek własnego rozumu i obalił go. Niemniej należy się także kara z powodu zamącenia porządku prawa Bożego i prawa ludzkiego.

## Artykuł 2

### CZY GRZECH MOŻE BYĆ KARĄ ZA GRZECH ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech nie może być karą za grzech, gdyż:

1. Kary wprowadzono, jak mówi Filozof<sup>311</sup>, celem nawrócenia ludzi ku temu, co dobre. Lecz grzech nie nawraca ludzi ku dobru cnotliwemu, lecz raczej odwraca od niego. A więc grzech nie może być karą za grzech.

2. Jak uczy św. Augustyn<sup>312</sup>, sprawiedliwe kary pochodzą od Boga. Grzech zaś nie może pochodzić od Boga, gdyż jest nieprawością. A więc grzech nie może być karą za grzech.

3. Kara z istoty swej sprzeciwia się woli. Grzech zaś pochodzi od woli. A więc nie może być karą za grzech.

*Ale z drugiej strony* św. Grzegorz mówi<sup>313</sup>, że niektóre grzechy są karą za grzech.

*Odpowiedź.* W grzechu można wyróżnić to, co jest w nim samo przez się oraz to, co jest w nim przygodne. Otóż ze względu na to, co jest w nim samo przez się, grzech nie może być karą za grzech, gdyż to, co w grzechu jest samo przez się (zamierzone), pochodzi od woli, i wskutek tego nie może być karą za grzech, gdyż

kara jest wbrew woli człowieka, który popełnia grzech. Przygodnie zaś grzech może być karą za grzech w trojaki sposób: 1. Jako przyczyna usunięcia hamulców, chroniących przed grzechami. Grzech bowiem pozbawia człowieka pomocy łaski Bożej, powstrzymującej go przed grzechem pod wpływem naporu uczuć czy pokus diabelskich lub tym podobnych podniet. Ponieważ zaś utrata łaski jest karą za grzech, wymierzoną przez Boga, można powiedzieć, że także grzech, który pochodzi z utraty łaski Bożej, jest karą za grzech. W tym znaczeniu Apostoł powiedział o grzesznikach (Rzym 1, 24): „Bóg poddał ich pożądliwościom ich serca”. Pożądliwości oznaczają tu uczucia, które zwyciężają człowieka, gdy ten straci pomoc łaski Bożej. W tym znaczeniu każdy następny grzech można uważać za karę z powodu poprzedniego grzechu.

2. Grzech jest przyczyną utrapienia tak wewnętrznego, np. w gniewie czy w zazdrości, jak i zewnętrznego, np. u ludzi, którzy wiele się trudzą i wielkie szkody ponoszą, by wykonać czynność grzeszną. Toteż w usta ich Pismo św. (Mądr 5,7) wkłada następujące słowa: „Napracowaliśmy się na drodze nieprawości i zatracenia”.

3. Grzech może być przyczyną kary ze względu na swe skutki (np. gdy ktoś wskutek opilstwa czy obżarstwa rozchoruje się). W dwu ostatnich wypadkach grzech jest nie tylko karą za poprzedni grzech, ale także karą za siebie samego.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Nawet ta kara Boża, która polega na tym, że Bóg nie powstrzymuje niektórych ludzi przed upadkiem w grzech, ma na celu dobro cnoty - i to niekiedy dobro samych grzeszników, by stali się w przyszłości bardziej ostrożni i pokorni, niekiedy zaś innych ludzi, by widząc jak niektórzy popadają z grzechu w grzech, sami więcej bali się grzechu. Kiedy zaś grzech jest karą za inne grzechy dlatego, że powoduje utrapienia czy nieszczęścia, wówczas jest rzeczą oczywistą, że kara ta ma na celu poprawę człowieka, gdyż utrapienia doznawane w samym grzechu oraz nieszczęścia będące jego skutkiem, są zdolne powstrzymać ludzi od grzechu. 2 i 3. Trudność dotyczy tego, co w grzechu jest samo przez się.

### Artykuł 3

#### CZY ZA JAKIŚ GRZECH NALEŻY SIĘ KARA WIECZNA ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że za żaden grzech nie należy się kara wieczna, gdyż:

1. Sprawiedliwa kara powinna być współmierna do winy, gdyż sprawiedliwość to pewne wyrównanie. Dlatego mówi prorok (Izajasz 27, 8): „w mierze przeciwko mierze, gdy odrzucona będzie, osądzisz ją”. Lecz grzech jest czymś doczesnym, a więc nie zasługuje na karę wieczną.

2. Kara jest pewnym lekarstwem, jak mówi Filozof<sup>314</sup>. Lecz żadne lekarstwo nie może być nieskończone, gdyż jest podporządkowane celowi, a co jest podporządkowane nie jest nieskończone, jak powiada tenże Filozof<sup>315</sup>. A więc żadna kara nie powinna być nieskończona.

3. Nikt nie czyni zawsze czegoś, jeśli w tym nie znajduje przyjemności. Lecz Bóg, jak mówi Księga Mądrości (1, 13): „nie weseli się w zatraceniu żywych”. A więc nie karze ludzi karą wieczną.

4. To, co jest przygodne, nie jest nieskończone. Lecz kara jest czymś przygodnym, gdyż nie jest zgodną z naturą karanego. A więc nie może trwać ku nieskończoności.

*Ale z drugiej strony* mówi Ewangelia (Mt 25, 46): „I pójdą ci na mękę wieczną” Ewangelia zaś św. Marka (3, 29) dodaje: „Kto by zbluźnił przeciw Duchowi Świętemu, nie dostąpi odpuszczenia, ale będzie winien grzechu wiecznego”.

*Odpowiedź.* Grzech zasługuje na karę dlatego, że wprowadza zamącenie porządku. Dopóki zaś trwa przyczyna, trwa skutek. Dopóki więc trwa zamącenie porządku, pozostaje należność kary. Otóż niekiedy ten zamęt, jaki wprowadza grzech da się naprawić, czasami zaś nie da się naprawić, a mianowicie wtedy gdy sama zasada porządku zostanie zniweczona; jeśli natomiast ta zasada zostanie zachowana, wówczas jej mocą można naprawić inne niedomagania. Np. gdy ktoś straci to, co jest zasadą widzenia (sam narząd wzroku), nie może odzyskać wzroku, chyba mocą Bożą; jeśli natomiast ta zasada pozostaje, ale zachodzą tylko pewne przeszkody w jej działaniu, wówczas natura lub sztuka lekarska może naprawić te niedomagania. Otóż w każdym porządku istnieje pewna zasada, przez którą coś należy do niego. Jeśli więc grzech zniweczy tę zasadę porządku, jakim jest poddanie się woli Boga, wówczas zachodzi nieporządek, który sam przez się nie da się naprawić, chyba mocą Bożą. Tą zasadą tego porządku jest ostateczny cel, z którym człowieka jednoczy miłość. Wszystkie więc grzechy, które odwracają człowieka od Boga, pozbawiając go miłości, zasługują ze swej natury na karę wieczną.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Kara powinna być współmierna z grzechem co do surowości tak w wyrokach Boskich, jak i ludzkich, ale nie koniecznie co do trwania, jak to zaznacza św. Augustyn<sup>316</sup>. Z tego bowiem powodu, że cudzołóstwo lub morderstwo dokonuje się w jednej chwili, nie wynika, że kara za ten grzech ma trwać tylko przez jedną chwilę, lecz niekiedy karze się za to dożywotnim więzieniem lub wygnaniem, a niekiedy śmiercią, biorąc pod uwagę nie tyle czas trwania morderstwa, ile raczej to, że sprawca jego na zawsze usunął kogoś ze społeczeństwa żyjących i dlatego dożywotnia kara jest niejako obrazem wiecznej kary którą Bóg wymierza. Jest bowiem rzeczą sprawiedliwą, jak mówi św. Grzegorz<sup>317</sup>, by Bóg na wieczną karę skazał tego, kto - grzesząc przeciw Niemu - zgrzeszył na wieki. Wyrażenie zaś: zgrzeszyć „na wieki” oznacza nie trwanie czynności grzesznej przez całe życie człowieka, ale wolę trwania w grzechu na wieki, skoro w grzechu postawił swój ostateczny cel. Stąd św. Grzegorz<sup>318</sup> mówi, że przewrotni chcieliby żyć bez końca, by mogli bez końca trwać w swych nieprawościach.

2. Także kary, które ludzkie prawa wymierzają, nie zawsze stanowią lekarstwo dla karanych, ale tylko dla innych. Np. wiesz się łotrów nie by ich poprawić, lecz by innych przynajmniej bojaźnią kary powstrzymać od występków, zgodnie ze słowami Przypowieści (19, 25): „Gdy zaraźliwego zbijesz, głupi mędrszym będzie”. Tak więc kary wieczne wymierzone przez Boga potępionym stanowią lekarstwo dla tych, którzy z uwagi na te kary wstrzymują się od grzechów, zgodnie z Pismem św. (Ps. 59, 6): „Dałeś znak bojącym się Ciebie, aby uciekli od oblicza łuku, aby byli wybawieni umiłowani Twoi”.

3. Bóg nie cieszy się karami dla nich samych, lecz raduje się porządkiem swej sprawiedliwości, która tych kar wymaga.

4. Związek między karą a naturą jest przygodny. natomiast związek między karą a zamąceniem porządku oraz sprawiedliwością Bożą jest istotny. Jak długo więc trwa to zamącenie porządku, tak długo trwa kara.

## Artykuł 4

### CZY ZA GRZECH NALEŻY SIĘ KARA NIESKOŃCZENIE WIELKA ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech należy się nieskończenie wielka kara, gdyż:

1. Prorok Jeremiasz powiada (10, 24): „Karz Panien wszakże w sądzie, a nie w zapalczywości swojej, abyś mięś snąc w niwecz nie obrócił”. Otóż gniew i zapalczywość Boża oznacza tu przenośnie pomstę sprawiedliwości Bożej, obrócenie zaś w niwecz wyraża karę nieskończoną, gdyż podobnie jak stworzenie z niczego, wymaga mocy nieskończonej. A więc pomsta Boża wymierza za grzech karę nieskończenie wielką.

2. Wielkość kary powinna odpowiadać wielkości winy zgodnie z Pismem św. (Pow 25, 2): „Według miary grzechu będzie i razów miara”. Lecz grzech popełniony przeciw Bogu jest nieskończony, gdyż grzech jest tym większy, im wyższa jest osoba, którą grzech obraża, np. cięższy jest grzech uderzyć naczelnika państwa niż człowieka prywatnego. Wielkość zaś Boga jest nieskończona. A więc za grzech przeciw Bogu należy się kara nieskończona.

3. Coś może być nieskończone ze względu na trwanie i ze względu na wielkość. Lecz istnieje kara nieskończona co do trwania, a więc możliwa jest także kara nieskończenie wielka.

*Ale z drugiej strony,* gdyby kary wieczne były nieskończenie wielkie, wówczas wszystkie kary za grzechy śmiertelne byłyby równe, gdyż nieskończoność nie może być większa od nieskończoności.

*Odpowiedź.* Kara jest współmierna z grzechem. W grzechu zaś należy odróżnić dwie rzeczy: odwrócenie się od dobra niezmiennego, które jest nieskończone, oraz nieuporządkowane zwrócenie się do dobra zmiennego. Otóż ze względu na to zwrócenie się grzech jest skończony, raz dlatego, że dobro zmienne jest skończone, a po drugie, samo zwrócenie się jest skończone, gdyż czynności stworzeń nie mogą być nieskończone.

Za odwrócenie się więc od Dobra nieskończonego należy się nieskończona kara potępienia, polegająca na utracie nieskończonego Dobra, czyli Boga. Ze względu zaś na nieuporządkowane zwrócenie się do dóbr stworzonych należy się skończona kara zmysłów.

*Rozwiązanie trudności.* 1. unicestwienie grzesznika nie byłoby zgodne ze sprawiedliwością Bożą, gdyż uniemożliwiłoby wieczność kary, której żąda sprawiedliwość Boża. Pismo św. nazywa jednak unicestwieniem pozbawienie kogoś

dóbr duchowych, np. gdy św. Paweł mówi (1 Kor 13, 2): „Jeśli miłości nie mam, niczym jestem”.

2. Trudność bierze pod uwagę w grzechu to, że stanowi odwrócenie się od Dobra nieskończonego.

3. Trwanie kary odpowiada trwaniu winy nie co do samej czynności grzesznej, ale ze względu na zmazę, jaką grzech wywołuje. Jak długo więc trwa ta zmaza, należy się człowiekowi kara za grzech. Surowość zaś kary odpowiada ciężkości winy. Otóż wina, której sam człowiek nie potrafi naprawić, sama przez się trwa wiekuiście, a więc zasługuje na karę wieczną. Nie jest jednak nieskończona ze względu na zwrócenie się do dóbr skończonych i z tego względu nie należy się za nią kara nieskończenie wielka.

## Artykuł 5

### *CZY ZA KAŻDY GRZECH NALEŻY SIĘ KARA WIECZNA?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że za każdy grzech należy się kara wieczna, gdyż:

1. Kara jest współmierna do winy. Otóż kara wieczna nieskończenie różni się od kary doczesnej. Żaden zaś grzech nie różni się od drugiego grzechu w sposób nieskończony. Skoro więc za niektóre grzechy należy się kara wieczna, wydaje się, że za żaden grzech nie należy się kara tylko doczesna.

2. Grzech pierwotny jest najmniejszy z grzechów i dlatego, jak uczy św. Augustyn<sup>319</sup>), zasługuje na najmniejszą karę. Lecz za grzech pierwotny należy się kara wiekuiście, gdyż dzieci zmarłe bez chrztu w stanie samego tylko grzechu pierwotnego nigdy nie ujrzą królestwa Bożego, zgodnie ze słowami Chrystusa: (Jan 3, 3): „Jeśli się kto na nowo nie odrodzi nie może oglądać królestwa Bożego”. A więc tym bardziej za inne grzechy należy się kara wieczna.

3. Za grzech nie należy się większa kara z tego powodu, że grzech ten dołącza się do innego grzechu, skoro za jeden i drugi należy się kara wyznaczona podług sprawiedliwości Bożej. Lecz za grzech powszedni należy się kara wieczna, jeśli u potępionego łączy się z grzechem śmiertelnym, ponieważ w piekle nie ma odkupienia ani odpuszczenia. A więc za grzech powszedni należy się po prostu kara wieczna, czyli za żaden grzech nie należy się tylko kara doczesna.

*Ale z drugiej strony* św. Grzegorz powiada<sup>320</sup>), że niektóre lżejsze grzechy zostaną odpuszczone w życiu przyszłym. A więc nie za wszystkie grzechy Bóg wymierza karę wieczną.

*Odpowiedź.* Za grzech należy się kara wieczna, w miarę jak sprzeciwia się porządkowi sprawiedliwości Bożej w sposób nie dający się naprawić, z tego powodu, że sprzeciwia się samej zasadzie tego porządku, a mianowicie celowi ostatecznemu, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>321</sup>). Nie ulega zaś wątpliwości, że w niektórych grzechach zachodzi takie nieuporządkowanie, które nie sprzeciwia się celowi ostatecznemu, lecz tylko środkiem do niego z powodu niewłaściwego ich pożądania przy zachowaniu jednak właściwego stosunku do celu ostatecznego, np. gdy ktoś nadmiernie przywiązuje się do rzeczy doczesnej, ale nie do tego stopnia, że gotów

byłby Boga obrazić, czyniąc coś wbrew jego przykazaniu. Otóż za takie grzechy nie należy się kara wieczna, ale doczesna.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzechy nie różnią się w sposób nieskończony stopniem zwrócenia się ku dobru zmiennemu, które stanowi istotę czynności; różnią się jednak nieskończenie tym, że niektóre grzechy polegają na odwróceniu się od Boga jako celu ostatecznego, inne polegają na pewnym nieuporządkowaniu w stosunku do środków. Cel zaś ostateczny nieskończenie różni się od środków.

2. Za grzech pierworodny należy się kara wieczna nie ze względu na jego ciężkość, ale ze względu na stan jego podmiotu, a mianowicie człowieka, pozbawionego łaski, przez którą wyłącznie można uzyskać odpuszczenie grzechu.

3. Wieczność kary nie odpowiada wielkości winy, ale niemożliwości jej odpuszczenia u potępionych.

## Artykuł 6

### CZY PO GRZECHU POZOSTAJE NALEŻNOŚĆ KARY ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że gdy przeminie grzech n ustaje należność poniesienia kary, gdyż :

1. Gdy nie ma przyczyny, nie ma skutku. Lecz grzech jest przyczyną należności kary. A więc po ustaniu grzechu, ustaje należność kary.

2. Grzech się usuwa przez powrót do cnoty. Lecz za cnotę nie należy się kara, lecz raczej nagroda. A więc po ustaniu grzechu, ustaje należność kary.

3. Kary są lekarstwem, jak mówi Filozof <sup>322)</sup>. Lecz wyleczonemu z choroby nie potrzeba lekarstwa. A więc po ustaniu grzechu nie pozostaje należność poniesienia kary.

*Ale z drugiej strony* opowiada Pismo św. (2 Król 12, 13-14): „Rzekł Dawid do Natana: ‘Zgrzeszyłem Panu’. I rzekł Natan do Dawida: ‘Pan też przeniósł grzech twój; nie umrzesz. Wszelako, iześ dał przyczynę bluźnienia nieprzyjaciołom Pańskim dla słowa tego, syn który ci się urodził, śmiercią umrze’.” A więc Bóg nieraz karze, nawet wtedy gdy grzech odpuści. Czyli należność kary trwa po ustaniu grzechu.

*Odpowiedź.* W grzechu należy wyróżnić czynność grzeszną i zmazę, będącą jej następstwem. Otóż jasne, że po ustaniu czynności grzesznej pozostaje w grzechach uczynkowych należność kary, gdyż przez czynność grzeszną człowiek zasługuje na karę; przekracza bowiem porządek sprawiedliwości Bożej, do której nie powraca się bez pewnego wyrównania kary, przywracającej równość sprawiedliwości, tak mianowicie, by ten kto zbyt pobiłżał swej woli, postępując wbrew przykazaniu Bożemu, zgodnie z porządkiem sprawiedliwości Bożej, chcąc lub niechcąc poniósł karę, doznając tego, czego by nie chciał. Tak samo dzieje się między ludźmi: gdy jeden drugiego skrzywdzi, należy się wyrównanie sprawiedliwości przez stosowną karę. Tak więc gdy ustanie grzeszna czynność, np. wyrządzona krzywda, pozostaje nadal należność poniesienia kary.

Gdy jednak chodzi o ustanie grzechu ze względu na zmazę, to jasne, że można ją z duszy usunąć tylko przez zjednoczenie się z Bogiem, gdyż jak widzieliśmy w



poprzednim zagadnieniu, zmaza polega na utracie blasku cnoty wskutek oddalenia się od Boga. Zjednoczenie zaś człowieka z Bogiem następuje przez wolę. Tak więc zmaza grzechu nie może w człowieku zniknąć, dopóki wola nie przyjmie z powrotem porządku sprawiedliwości Bożej, już to samorzutnie zadając sobie karę celem wynagrodzenia za popełnioną winę, już to znosząc cierpliwie karę, wymierzoną przez Boga. W jednym i drugim bowiem wypadku kara stanowi pewne zadośćuczynienie. Kara jednak w postaci zadośćuczynienia jest w mniejszym stopniu karą, gdyż do pojęcia kary należy jej niedobrowolność. Otóż kara w postaci zadośćuczynienia, chociaż, mówiąc bezwzględnie, jest niedobrowolna, konkretnie jednak jest dobrowolna. Tak więc jest zasadniczo dobrowolna, a pod pewnym względem jest niedobrowolna, jak to wynika z tego cośmy poprzednio powiedzieli<sup>323)</sup>, mówiąc o dobrowolności uczynków. Dochodzimy więc do wniosku, że po usunięciu zmazy grzechu może pozostać należność poniesienia kary pojętej jednak nie zasadniczo, ale w znaczeniu zadośćuczynienia.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Jak po ustaniu czynności grzesznej pozostaje zmaza grzechu<sup>324)</sup>, tak też może pozostać obowiązek poniesienia kary. Gdy ustanie zaś zmaza, nie pozostaje należność poniesienia kary w tym samym znaczeniu, w jakim obowiązywała

w czasie trwania zmazy n zgodnie z tym, cośmy widzieli w osnowie artykułu.

2. Sprawiedliwemu nie należy się kara za sprawiedliwość, niemniej może być zobowiązany do poniesienia kary w postaci zadośćuczynienia, gdyż sama cnota wymaga, by człowiek zadośćuczynił za to, w czym obraził Boga lub bliźniego.

3. Po usunięciu zmazy następuje uzdrowienie rany grzechu odnośnie do woli. Potrzeba jednak kary dla uzdrowienia innych sił duszy, w których poprzedni grzech wprowadził nieporządek, lecząc je przez stosowanie środków przeciwnych temu nieporządkowi. Kary te są potrzebne również do wyrównania sprawiedliwości i do usunięcia zgorzenia innych, by ci, którzy gorszyli się z powodu winy, teraz budowali się widokiem pokuty, jak to widać na przykładzie Dawida.

## Artykuł 7

### *CZY KAŻDA KARA JEST ZA JAKĄŚ WINĘ ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że nie każda kara jest za jakąś winę, gdyż:

1. Ewangelia opowiada (Jan 9, 3), że Chrystus powiedział o ślepym z urodzenia. „Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, że się ślepym urodził”. Podobnie widzimy, że dzieci także ochrzczone, ponoszą ciężkie kary, np. w postaci gorączki, opętania itp. chociaż po chrzcie nie zgrzeszyły. A choćby nie były ochrzczone, nie mają większego grzechu aniżeli inni ich rówieśnicy, którzy tych cierpień nie doznają. A więc nie każda kara jest za grzech.

2. Z tego samego powodu grzesznikom dobrze się powodzi, a niewinni ponoszą kary. Jedno zaś i drugie często zachodzi między ludźmi. Powiada bowiem o niebożnych Psalm (72, 5): „W pracy ludzkiej ich nie masz i z ludźmi nie będą karani”, a Job (21, 7) dodaje: „Niepobożni żyją, wyniesieni są i wzmocnieni bogactwami”. Tak samo Habakuk (1, 13) pyta Boga: „Czemuż patrzysz na nieprawość

czyniących, a milczysz gdy niezbożny pożera sprawiedliwszego od siebie?” A więc nie każdą karę wymierza się za winę.

3. Św. Piotr powiada o Chrystusie (I, 2, 22): „Grzechu nie uczynił i zdrada nie znalazła się w ustach jego”, a przecież, jak mówi tenże Apostoł (21) „za nas ucierpiał”. A więc Bóg nie zawsze wymierza karę za grzech.

*Ale z drugiej strony* pytano Joba (4, 7): „Kto kiedy niewinny zginął, albo kiedy prości zgładzeni są? Owszem widziałem tych, którzy czynią nieprawość i sieją boleści i żną jen że za zdmuchnięciem Bożym zginęli i duchem gniewu jego zniszczeli”. Św. Augustyn zaś mówi (325), że każda kara jest sprawiedliwa i za jakiś grzech wymierzona.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy w poprzednim artykule karę można ujmować zasadniczo, jako karę, oraz jako zadośćuczynienie. W tym drugim znaczeniu kara wynagradzająca jest dobrowolna. Otóż bywa, że ludzie, którym należy się różna kara, są z sobą związani przez wolę jednością miłości i dlatego zdarza się, że ktoś, kto nie zgrzeszył, dobrowolnie przyjmuje karę za drugiego, podobnie, jak to bywa w sprawach majątkowych, gdy jeden bierze na siebie dług drugiego. Kara jednak w zasadniczym znaczeniu tego słowa, jest zawsze przywiązana do własnej winy tego, kto tę winę już to popełnił osobiście przez grzech uczynkowy, już to odziedziczył w postaci grzechu pierworodnego.

W tym drugim wypadku kara może być już to zasadnicza, już to dodatkowa, w postaci pewnych karnych następstw. Zasadniczą karą za grzech pierworodny jest ten że natura ludzka została pozostawiona sobie samej przez utratę pomocy, jaką była sprawiedliwość pierwotna. Następstwem tej utraty są różne karne dolegliwości, wywołane wskutek niedomagań ludzkiej natury. Należy jednak wiedzieć, że nieraz coś wydaje się mieć postać kary, a jednak nie jest zasadniczo karą. Kara bowiem to gatunek zła. Zło zaś to brak dobra. Skoro zaś liczne są dobra ludzkie tak duchowe, jak i cielesne oraz zewnętrzne, zdarza się, że ludzie cierpią na niedostatek niższych dóbr, by mogli bardziej obfitować w wyższych dobrach, np. gdy ktoś wydał pieniądze, by odzyskać zdrowie, albo poświęca tak pieniądze jak i zdrowie dla zbawienia duszy lub dla chwały Bożej. Tego rodzaju niedostatek nie jest zasadniczym, ale tylko względnym złem człowieka. Nie jest więc zasadniczo karą, ale lekarstwem, bo także lekarze podają chorym gorzkie napoje, by przywrócić im zdrowie. Ponieważ więc tego rodzaju dolegliwości nie stanowią kary w ścisłym znaczeniu, przyczyną ich nie jest wina, chyba o tyle, że sama konieczność używania przykrych lekarstw pochodzi z zepsucia natury, będącego karą za grzech pierworodny. W stanie niewinności do postępu w cnocie nie było potrzeba stosowania przykrych ćwiczeń. Ostateczną więc przyczyną, do której tego rodzaju przykrości dadzą się sprowadzić, jest grzech pierworodny.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Tego rodzaju niedomagania wrodzone oraz cierpienia dzieci są skutkami grzechu pierworodnego w tym znaczeniu, jakie przed chwilą podaliśmy. Skutki te pozostają po chrzcie z powodu, który powyżej omówiliśmy. Nierówność zaś ich pochodzi z różnicy natury pozostawionej sobie samej. Zgodnie jednak z Opatrznością Bożą celem tych dolegliwości i niedomagań jest zbawienie

ludzkie tych, którzy je znoszą lub innych, dla których stanowią przestrożę. Służą też ku chwale Bożej.

2. Rzeczy doczesne i cielesne są pewnymi dobrami człowieka, ale są to dobra znikome, podczas gdy dobra duchowe są wielkie. Dlatego sprawiedliwość Boża ludziom cnotliwym przydziela dobra duchowe, a z doczesnych nieraz tylko tyle, ile jest konieczne do cnoty, gdyż, jak mówi Dionizy<sup>326)</sup> nie należy to do sprawiedliwości Bożej, by osłabiać moc najlepszych materialnymi podarkami. Innym natomiast te dobra doczesne wychodzą na złe i stąd o takich powiada Psalm (72, 6): „zdjęła ich pycha, okryli się nieprawością i niezbożnością swoją”.

3. Chrystus wycierpiał karę zadośćuczynną nie za swoje, ale za nasze grzechy.

## Artykuł 8

### CZY JEDNI LUDZIE PONOSZĄ KARĘ ZA DRUGICH?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że jedni ponoszą karę za drugich, gdyż:

1. Bóg powiedział (Wyjś 20, 5): „Ja jestem Pan, Bóg twój, mocny, zapalczywy, nawiedzający nieprawość ojców nad synami do trzeciego i czwartego pokolenia tych, którzy mię nienawidzą”. Chrystus zaś dodaje (Mt 23, 35): „Aby przyszła na was wszystka krew sprawiedliwa, która rozlana była na ziemi”.

2. Sprawiedliwość ludzka pochodzi od sprawiedliwości Bożej. Otóż zgodnie z nią wymierza się nieraz kary dzieciom za winy rodziców, np. gdy chodzi o zbrodnię obrazy majestatu królewskiego. A więc także zgodnie ze sprawiedliwością Bożą jedni ponoszą kary za drugich.

3. Gdyby prawdą było twierdzenie niektórych, jakoby dzieciom nie wymierzano kary za winy rodziców ale tylko za ich własne winy, polegające na naśladowaniu rodziców w ich złości, odnosiłoby się to również do ludzi obcych, którzy, naśladowując złość innych, ponoszą podobne kary. A więc dzieci ponoszą karę nie tylko za własne przewinienia, ale także za grzechy rodziców.

*Ale z drugiej strony* prorok Ezechiel powiedział (18, 20): „Syn nie poniesie nieprawości ojca”.

*Odpowiedź.* Zdarza się, że ktoś dobrowolnie przyjmuje za drugiego karę zadośćuczynną ze względu na pewną jedność, jaka ich wiąże, jak to poprzednio widzieliśmy<sup>237)</sup>. Natomiast każdy osobiście ponosi za swój grzech karę w ścisłym znaczeniu, gdyż czynność grzeszna jest czymś osobistym. Gdy zaś chodzi o karę w znaczeniu lekarstwa zdarza się, że jedni cierpią karę za drugich. Widzieliśmy bowiem w poprzednim artykule, że niedostatek w rzeczach doczesnych oraz niedomagania cielesne są przykrymi lekarstwami, które mają nam służyć do zbawienia duszy. Nic więc nie przeszkadza, by Bóg oraz ludzie mogli stosować tego rodzaju kary za grzechy innych, wymierzając je, np. dzieciom za rodziców, podwładnym za ich zwierzchników itp. ze względu na pewną ich jedność. Gdy jednak syn lub podwładny uczestniczył w przewinieniu ojca, wówczas jednemu i drugiemu należy się kara w ścisłym znaczeniu. Jeśli natomiast ten człowiek, którego się karze zamiast innego, nie uczestniczył w przewinieniu ojca, zwierzchnika lub innego, wówczas stosuje się karę w ścisłym znaczeniu dla tego, za kogo syna czy podwładnego się karze, a karę leczniczą dla tego,

komu wymierza się tę karę za kogoś innego, chyba żeby karany brał udział lub przyzwalał na ten grzech, gdyż tego rodzaju kara, cierpliwie znoszona, ma na celu dobro jego duszy. Natomiast kary duchowe nie mają charakteru leczniczego, gdyż dobro duchowe nie ma na celu jakiegoś innego dobra. Nikt więc bez własnej winy nie cierpi na niedostatek dóbr duchowych i nikt też w tej dziedzinie nie może ponosić kary za drugiego, jak uczy św. Augustyn<sup>328)</sup>, bo w sprawach duszy syn nie zależy od dóbr ojca, gdyż jak mówi sam Bóg u proroka Ezechiela (18, 4): „Wszystkie dusze moje są”.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Słowa te odnoszą się do kar doczesnych lub cielesnych ze względu na to, że dzieci to pewne dobra rodziców oraz ich następcy. Można je także odnieść do kar duchowych, jeśli chodzi o dzieci naśladowujące przewinienia rodziców, jak to wskazują słowa „którzy mię nienawidzą” w Księdze Wyjścia, oraz „Wy też dopełnicie miary ojców waszych” w Ewangelii (Mt 23, 32). Karze się więc grzechy rodziców w dzieciach, gdy te niejako żywione w grzechach rodziców stają się bardziej skłonne do grzechu, już to wskutek przyzwyczajenia, już to z powodu naśladowania przykładu rodziców, jakby szli za ich powagą. Owszem, dzieci zasługują na większą karę, jeśli widząc kary rodziców, same nie okazują poprawy. Pismo św. wspomina tu o karze trzeciego i czwartego pokolenia, gdyż ludzie zwykle tak długo żyją, że mogą patrzeć na swe trzecie i czwarte pokolenie; wnuki i prawnuki nieraz naśladowują grzechy, które spostrzegają u swych dziadków i pradziadków, a ci boleją, patrząc na kary tamtych.

2. Chodzi tu o kary cielesne i doczesne, które sprawiedliwość ludzka wymierza jednemu za grzechy drugiego. Kary takie stanowią pewien rodzaj środków zaradczych czy lekarstw przeciw następnym przewinieniom, celem wstrzymania od tych przewinień już to samych karanych, już to innych.

3. Gdy się karze jednych za przewinienia drugich, bliżsi więcej cierpią niż dalsi, bo kara bliższych niejako uderza w tych, za których karani cierpią, gdyż syn jest dobrem swego ojca. Poza tym domowe przykłady i domowe kary mają większy wpływ. Jeśli więc ktoś został niejako wykarmiony w grzechach rodziców, jeszcze namiętniej naśladowuje je; a jeśli kary, jakie rodzice ponoszą z powodu tych grzechów, nie odstraszą gon zdaje się być bardziej upartym i godnym większej kary.

## ZAGADNIENIE 88

### O STOSUNKU GRZECHU POWSZEDNIEGO DO ŚMIERTELNEGO

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy słuszny jest podział grzechów na powszednie i śmiertelne?
2. Czy grzechy te różnią się rodzajowo?
3. Czy grzech powszedni stanowi przysposobienie do śmiertelnego?
4. Czy grzech powszedni może stać się śmiertelnym?
5. Czy okoliczność może zmienić grzech powszedni w śmiertelny?
6. Czy grzech śmiertelny może stać się powszednim?

## Artykuł 1

### CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ GRZECHÓW NA POWSZEDNIE I ŚMIERTELNE ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że niesłusznie przeciwstawia się grzech powszedni grzechowi śmiertelnemu, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi<sup>329</sup>), że grzech to wypowiedź, uczynek lub pożądanie przeciwko wiecznemu prawu Bożemu. Lecz sprzeciwianie się prawu stanowi o istocie grzechu śmiertelnego. A więc każdy grzech jest śmiertelny. Niesłusznie więc grzech powszedni przeciwstawia się grzechowi śmiertelnemu.

2. Apostoł zachęca (1 Kor 10, 31): „Czy tedy jecie, czy pijecie, czy co innego czynicie, wszystko ku chwale Bożej czyńcie”. Ktokolwiek zaś grzeszy, występuje przeciw temu przykazaniu, gdyż nie można popełniać grzechu ku chwale Bożej. Skoro więc postępowanie wbrew przykazaniu jest grzechem śmiertelnym, wydaje się, że ktokolwiek grzeszy, popełnia grzech śmiertelny.

3. Ktokolwiek z miłości przywiązuje się do jakiejś rzeczy, albo się nią raduje, albo też posługuje się nią, jak to zaznacza św. Augustyn<sup>330</sup>). Nikt zaś nie grzeszy posługując się dobrem zmiennym, gdyż nikt nie odnosi go do tego dobra, które nas uszczęśliwia i umożliwia pełne jego użycie. A więc ktokolwiek grzeszy raduje się dobrem zmiennym. Lecz, uczy św. Augustyn<sup>331</sup>), radować się tymi rzeczami, którymi należy posługiwać się, jest przewrotnością. Skoro zaś przewrotność jest grzechem śmiertelnym, wydaje się, że ktokolwiek grzeszy i popełnia grzech śmiertelny.

4. Ktokolwiek zbliża się do jednego kresu, tym samym oddala się od innego. Ktokolwiek zaś grzeszy, zbliża się do dobra zmiennego, a więc odstępuje od dobra niezmiennego. A więc grzeszy śmiertelnie. A więc niesłusznie dzieli się grzechy na powszednie i śmiertelne.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn mówi<sup>332</sup>), że zbrodnią jest to co zasługuje na potępienie, co zaś nie zasługuje na potępienie, jest grzechem powszednim. Lecz zbrodnia to grzech śmiertelny. A więc słusznie w podziale grzech powszedni przeciwstawia się śmiertelnemu.

*Odpowiedź.* Pewne wyrazy i wzięte w ścisłym znaczeniu, nie wydają przeciwstawiać się sobie, ale przeciwstawiają się, gdy je bierzemy przenośnie. Np. wyraz „śmiech” w swoim właściwym znaczeniu nie przeciwstawia się „schnięciu”, ale przeciwstawia się mu, gdy się go bierze przenośnie, że łąka śmieje się kwiatami i bujnością zieleni. Podobnie „śmierć” we właściwym znaczeniu, wyrażającym zgon cielesny, nie przeciwstawia się „powszedniości”, nie należy nawet do tego samego rodzaju. W znaczeniu jednak przenośnym, w jakim ten wyraz bierzemy mówiąc o grzechu śmiertelnym, przeciwstawia się grzechowi powszedniemu.

Skoro bowiem grzech jest pewną chorobą duszy, mówimy o grzechu śmiertelnym na podobieństwo choroby śmiertelnej, ze względu na to że sprowadza utratę, nie dającą się naprawić, wskutek zniszczenia tego co jest zasadą (życia). Zasadą zaś życia duchowego, które polega na postępowaniu zgodnym z cnotą, jest porządek ze względu na cel ostateczny. Jeśli ten porządek zostanie zniszczony, nie da się go naprawić za pośrednictwem jakiegoś czynnika wewnętrznego, ale jedynie mocą Bożą,

jak to widzieliśmy poprzednio<sup>333</sup>). Natomiast nieporządek w sprawach, które dotyczą tylko środków da się naprawić za pośrednictwem celu, podobnie jak błąd wniosku da się naprawić przez odwołanie się do prawdziwych przesłanek. Brak więc porządku w stosunku do ostatecznego celu nie da się naprawić przez coś wyższego nad ten cel, podobnie jak i błąd, odnoszący się do zasad. Dlatego więc nazwano takie grzechy, które nie dadzą się naprawić (mocą ludzką) śmiertelnymi; miano zaś powszednich przysługuje tym grzechom, które polegają na pewnym nieporządku w stosunku do środków, zachowując jednak porządek w stosunku do celu ostatecznego, gdyż ten nieporządek da się naprawić, gdy ustanie należność poniesienia kary, a więc gdy ustanie grzech, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>334</sup>). Tak więc grzech śmiertelny i powszedni przeciwstawiają się sobie, jak to, co się nie da naprawić temu, co się da naprawić, oczywiście przez jakąś zasadę wewnętrzną, gdyż moc Boża potrafi naprawić wszelki nieporządek i wyleczyć z wszelkiej choroby tak cielesnej, jak i duchowej. Słusznie więc grzech śmiertelny przeciwstawia się w tym podziale grzechowi powszedniemu.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Podział grzechów na śmiertelne i powszednie nie jest podziałem rodzaju na gatunki w równym stopniu i z tego samego powodu przynależne do tego rodzaju. Jest to podział rzeczywistości analogicznej na jej różne stopnie. Dlatego określenie św. Augustyna w pełni przysługuje grzechowi śmiertelnemu. Grzech powszedni natomiast jest grzechem, ale nie w pełnym znaczeniu tego wyrazu i ze względu na grzech śmiertelny, podobnie jak przypadłość jest bytem ze względu na substancję (jestestwo) i w niedoskonałym znaczeniu wyrazu „był”. Grzech powszedni bowiem nie jest przeciw prawu, gdyż kto go popełnia, nie czyni tego czego prawo zabrania, ani też nie zaniedbuje tego, co prawo nakazuje, lecz czyni coś poza prawem, nie zachowując zamierzonej przez prawo miary.

2. Przykazanie Apostoła jest nakazujące, a więc obowiązuje, by w każdej chwili je wykonywać. Nie grzeszy więc przeciw temu przykazaniu, kto aktualnie (uczynkowo, w danej chwili) nie odnosi ku chwale Bożej tego wszystkiego, co czyni. Wystarczy, że czyni to habitualnie czyli mocą dawniej powziętego i nieodwołanego postanowienia, zwracając siebie samego i wszystko, co należy do niego, ku Bogu. Grzech powszedni nie wyklucza tego habitualnego podporządkowania czynności człowieka Bogu, wyklucza jedynie podporządkowanie aktualne: nie niszczy bowiem miłości, która w sposób habitualny zwraca człowieka ku Bogu. Nie wynika więc, by ten, kto popełnia grzech powszedni, grzeszył śmiertelnie.

3. Kto popełnia grzech powszedni, przywiązuje się do dóbr doczesnych, nie w tym znaczeniu jakoby się nimi rozkoszował, gdyż nie stawia w nich swego celu, lecz posługuje się nimi, odnosząc je do Boga nie aktualnie, ale habitualnie.

4. Tylko wtedy dobro zmienne przeciwstawia się dobru niezmiennemu, gdy występuje w roli celu ostatecznego. To bowiem, co jest dla celu, nie jest celem.

## **Artykuł 2**

### *CZY GRZECH ŚMIERTELNY I POWSZEDNI RÓŻNIĄ SIĘ RODZAJOWO ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech powszedni i śmiertelny nie różnią się rodzajowo, czyli w tym znaczeniu, że jakieś postępowanie jest grzechem śmiertelnym, ze względu na sam rodzaj do którego przynależy, a inne postępowanie jest grzechem powszednim również z rodzaju swego, gdyż:

1. Dobro i zło w czynnościach ludzkich różnią się rodzajowo ze względu na różny stosunek do swego tworzywa, czyli do przedmiotu, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>335</sup>). Otóż można zgrzeszyć śmiertelnie lub popełnić grzech powszedni ze względu na każdy przedmiot lub tworzywo, gdyż można każde dobro zmienne miłować mniej niż Boga, a to stanowi grzech powszedni; lub więcej niż Boga, co już jest grzechem śmiertelnym. A więc grzech powszedni i śmiertelny nie różnią się rodzajem.

2. Grzech powszedni da się, a śmiertelny – nie da się naprawić. Otóż nie da się naprawić grzechu popełnionego na skutek złośliwości, którą niektórzy uważają za niewybaczalną; natomiast dadzą się naprawić grzechy popełnione pod wpływem słabości lub nieznajomości, dlatego też uchodzą za wybacalne. A więc grzechy powszednie i śmiertelne różnią się tak, jak grzechy popełnione wskutek złośliwości lub ze słabości czy nieznajomości. Lecz tego rodzaju różnica uwzględnia nie rodzaj, ale przyczynę. A więc grzech śmiertelny nie różni się rodzajowo od grzechu powszedniego.

3. Nagłe odruchy zarówno uczuciowości, jak i rozumu są tylko grzechami powszednimi, a przecież zachodzą w każdym rodzaju grzechu. Nie ma więc grzechów powszednich z rodzaju swego.

*Ale z drugiej strony* św. Augustyn<sup>336</sup>) wylicza pewne rodzaje grzechów powszednich i pewne rodzaje grzechów śmiertelnych.

*Odpowiedź.* Grzech powszedni to taki, który się wybacza, już to w tym znaczeniu, że uzyskuje się jego przebaczenie wskutek pokuty, jak to przyjmuje św. Ambroży<sup>337</sup>), już to dlatego, że grzech ten nie ma w sobie nic takiego, co by całkowicie lub częściowo uniemożliwiało przebaczenie. Grzech powszedni bowiem zawiera w sobie coś, co zmniejsza winę, np. gdy się grzeszy wskutek słabości lub nieznajomości - i wówczas taki grzech zwie się powszednim ze względu na swą przyczynę. Grzech powszedni również nie ma w sobie niczego, co by całkowicie uniemożliwiało jego wybaczenie, gdyż grzech powszedni, nie niszczy porządku w stosunku do celu ostatecznego i dlatego nie zasługuje na karę wieczną, ale jedynie na karę doczesną. W tym znaczeniu mówimy tu o grzechu powszednim, gdyż w dwóch pierwszych znaczeniach nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju grzechy powszednie nie stanowią określonego rodzaju grzechów. Natomiast w trzecim znaczeniu jakiś grzech może być ze swego rodzaju śmiertelny, a inny - ze swego rodzaju powszedni ze względu na zróżnicowanie rodzajowe i gatunkowe podług przedmiotu.

Kiedy bowiem wola zmierza ku czemuś, co z natury swej sprzeciwia się miłości, ustanawiającej w człowieku właściwy porządek w stosunku do celu ostatecznego, wówczas grzech jest śmiertelny wskutek swego przedmiotu i dlatego zwie się śmiertelnym ze swego rodzaju, zarówno gdy zwraca się przeciw miłości Bożej, jak bluźnierstwo, krzywoprzysięstwo itp., jak i wtedy gdy zwraca się przeciw miłości bliźniego, np. morderstwo, cudzołóstwo itp. Są to więc grzechy śmiertelne ze swego rodzaju. Niekiedy jednak wola zwraca się ku temu, w czym zachodzi pewien

brak porządku, który jednak nie sprzeciwia się miłości Boga i bliźniego, np. próżne słowo, nadmierny śmiech itp. Tego rodzaju grzechy są powszednie ze swego rodzaju (czyli z natury swej). Ponieważ jednak czynności moralne swe zróżnicowanie na dobre i złe czerpią nie tylko z przedmiotu, ale także od pewnego przysposobienia sprawcy, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>338</sup>), zdarza się niekiedy, że to, co jest grzechem powszednim ze swego rodzaju wskutek swego przedmiotu, staje się śmiertelnym z powodu sprawcy tego grzechu już to dlatego, że ów sprawca w tej grzesznej czynności stawia swój cel ostateczny, już to dlatego, że czynność tę podporządkowuje czemuś, co jest grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju, np. wypowiada próżne słowo celem popełnienia cudzołóstwa. Bywa także odwrotnie, że postępowanie, które ze swego rodzaju jest grzechem śmiertelnym, staje się ze względu na sprawcę powszednim, a mianowicie z powodu niezupełności uczynku wskutek braku namysłu będącego właściwym źródłem złej czynności, jak to widzieliśmy uprzednio<sup>330</sup>), mówiąc o nierozumnych odruchach niedowiarstwa.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Przez to samo, że ktoś wybiera to, co sprzeciwia się miłości Bożej, przenosi to nad nią i więcej kocha to niż Boga, niektóre grzechy same przez się sprzeciwiają się miłości, wskutek ukochania czegoś więcej niż Boga. Są więc grzechami śmiertelnymi z rodzaju swego.

2. Chodzi w tej trudności o grzech powszedni na skutek przyczyny.

3. Chodzi tu o grzech, który jest powszedni z powodu niezupełności uczynku.

### Artykuł 3

#### CZY GRZECH POWSZEDNI STANOWI PRZYSPOSOBIENIE DO GRZECHU ŚMIERTELNEGO ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech powszedni nie stanowi przysposobienia do grzechu śmiertelnego, gdyż:

1. Jedno z przeciwieństw nie przysposabia do drugiego. Lecz grzech powszedni przeciwstawia się w podziale śmiertelnemu. A więc nie przysposabia do niego.

2. Czynność przysposabia do czegoś, co jest podobne do niej gatunkowo. Dlatego Filozof mówi<sup>340</sup>), że z podobnych czynności rodzą się podobne przysposobienia oraz sprawności. Lecz grzech powszedni i śmiertelny różnią się rodzajowo czy gatunkowo. A więc grzech powszedni nie przysposabia do śmiertelnego.

3. Jeśliby grzech dlatego był powszedni, że przysposabiałby do śmiertelnego, wówczas wszystko cokolwiek przysposabia do grzechu śmiertelnego, byłoby grzechem powszednim. Otóż wszystkie dobre uczynki przysposabiają do grzechu śmiertelnego, skoro św. Augustyn mówi<sup>341</sup>), że pycha zasadza się nawet w dobrych uczynkach, by zniszczyć je. A więc także dobre uczynki byłyby grzechami powszednimi, a tego przyjąć nie można.

*Ale z drugiej strony* powiada Pismo św. (Ekle 19, 1): „A kto gardzi małymi rzeczami, pomału upadnie”. Otóż kto popełnia grzech powszedni, zdaje się lekceważyć rzeczy małe, wskutek czego nabywa przysposobienia do całkowitego upadku przez grzech śmiertelny.



*Odpowiedź.* To, co przysposabia, jest pewnego rodzaju przyczyną. Ponieważ więc są dwójakiego rodzaju przyczyny, dwójakie też są przysposobienia. Są bowiem przyczyny, które wprost wpływają na skutek, np. to, co jest gorące, ogrzewa. Niekiedy zaś przyczyny wpływają nie wprost na skutek usuwając jego przeszkody, np. gdy ktoś przewróci kolumnę, poruszy nie wprost kamień, który znajduje się na tej kolumnie. Podobnie czynność grzeszna dwójako może przysposabiać do czegoś: wprost przysposabia do czynności gatunkowo podobnych sobie, otóż w ten sposób grzech powszedni bezpośrednio i sam przez się nie przysposabia do grzechu, który z natury swej jest śmiertelny, skoro grzech powszedni i śmiertelny różnią się gatunkowo. Niemniej grzech powszedni może w ten sposób przysposabiać do takiego grzechu, który jest śmiertelny ze względu na swego sprawcę, a mianowicie za pośrednictwem swych następstw. Gdy wzrosnie bowiem przysposobienie lub nałóg wskutek popełniania grzechów powszednich, żądza grzechu może do tego stopnia wzrosnąć, że grzesznik postawi swój cel w grzechu powszednim, gdyż dla każdego, kto ma jakąś sprawność czy nałóg, celem jest działanie po linii tej sprawności czy nałogu. W ten sposób przez częstsze grzechy powszednie człowiek przysposabia się do grzechu śmiertelnego.

Nie wprost czynność ludzka przysposabia coś do czegoś, usuwając przeszkodę. W ten sposób grzech powszedni może przysposobić człowieka do tego grzechu, który jest śmiertelny ze swego rodzaju, czyli ze swej natury. Ktokolwiek bowiem popełnia grzechy powszednie ze swego rodzaju, pomija pewien porządek i w ten sposób przyzwyczajają swą wolę nie poddawać się w drobnych rzeczach należnemu porządkowi, a przez to przyzwyczajają się również nie poddawać porządkowi ostatecznego celu, wybierając to, co z rodzaju swego jest grzechem śmiertelnym.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzech powszedni i śmiertelny nie przeciwstawiają się jako dwa gatunki tego samego rodzaju, jak to już widzieliśmy w art. 1, ale w ten sposób jak przypadłość przeciwstawia się substancji. Podobnie więc jak przypadłość może przysposabiać do formy substancjalnej (czyli do istotności jestestwa), tak grzech powszedni może przysposabiać do śmiertelnego.

2. Grzech powszedni nie jest podobny do śmiertelnego co do gatunku, jest jednak podobny do niego co do rodzaju ze względu na to że jeden i drugi, chociaż w inny sposób, stanowi utratę właściwego porządku, jak to widzieliśmy w art. 1.

3. Dobry uczynek sam przez się nie jest przysposobieniem do grzechu śmiertelnego. Może jednak przygodnie stanowić okazję lub tworzywo do takiego grzechu. Natomiast grzech powszedni sam przez się przysposabia do grzechu śmiertelnego, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

## Artykuł 4

### CZY GRZECH POWSZEDNI MOŻE STAĆ SIĘ ŚMIERTELNYM ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech powszedni może stać się śmiertelnym, gdyż:

1. Św. Augustyn<sup>342)</sup> wyjaśniając słowa Ewangelii (Jan 3, 36): „Kto nie wierzy Synowi, nie ujrzy żywota”, Powiada, że grzechy powszednie zlekceważone, zabijają;

grzech zaś, który zabija, jest śmiertelnym. A więc grzech powszedni może stać się śmiertelnym.

2. Odruch uczuciowości przed przyzwoleniem rozumu jest grzechem powszednim, po przyzwoleniu zaś staje się śmiertelnym, jak to już widzieliśmy poprzednio. A więc grzech powszedni może stać się śmiertelnym.

3. Grzech powszedni i śmiertelny różnią się tak, jak choroba uleczalna i nieuleczalna. Lecz choroba uleczalna może stać się nieuleczalną. A więc grzech powszedni może stać się śmiertelnym.

4. Przysposobienie może stać się sprawnością, względnie nałogiem. Lecz grzech powszedni jest przysposobieniem do grzechu śmiertelnego. A więc może stać się grzechem śmiertelnym.

*Ale z drugiej strony rzecz, która nieskończenie różni się od drugiej, nie staje się nią. Otóż grzech powszedni nieskończenie różni się od śmiertelnego, jak to widzieliśmy. A więc nie staje się nim.*

*Odpowiedź.* W trojaki sposób można rozumieć wyrażenie, iż grzech powszedni staje się śmiertelnym.

1. Ten sam co do liczby czynów najpierw był powszednim, a potem stał się śmiertelnym grzechem. Otóż to jest niemożliwe, gdyż grzech, jak każde postępowanie moralne, jest czynnością woli. Ale jeśli wola ulegnie zmianie, wówczas już nie ma jednej tylko czynności moralnej, chociażby nadal trwała ta sama fizycznie czynność. Jeśli zaś wola się nie zmienia, jest rzeczą niemożliwą, by czynność jej, będąca grzechem powszednim, stała się grzechem śmiertelnym.

2. Można powyższe wyrażenie rozumieć w tym znaczeniu, że postępowanie, które z rodzaju swego było powszednim grzechem stało się grzechem śmiertelnym. Jest to możliwe, gdy ktoś w tym, co stanowi grzech powszedni, stawia swój cel, albo gdy podporządkowuje to grzechowi śmiertelnemu jako celowi, zgodnie z tym cośmy powiedzieli w art. 2.

3. Można to także rozumieć w tym sensie, że wiele grzechów powszednich stanowi razem jeden grzech śmiertelny. Jeśli to zdanie pojmuje się w tym znaczeniu, że liczne grzechy powszednie składają się na jeden grzech śmiertelny, byłoby to fałszywe, gdyż nawet wszystkie grzechy powszednie całego świata nie mogą zawierać w sobie tyle winy, by mogły utworzyć choćby tylko jeden grzech śmiertelny. Świadczy o tym to, że za grzech śmiertelny należy się kara wieczna, a za powszedni kara doczesna. Dowodzi tego również kara potępienia, gdyż za grzech śmiertelny należy się pozbawienie człowieka prawa do oglądania Istoty Bożej, a do tej kary żadnej innej nie można przyrównać, jak powiada św. Jan Chryzostom<sup>343</sup>). Wynika to także z kary zmysłów, a szczególnie z kary zwanej „robakiem sumienia”, czyli wyrzutów, chociaż może co do męki w ogniu kary te nie są niewspółmierne. Jeśli jednak powyższe twierdzenie rozumie się w tym znaczeniu, że liczne grzechy powszednie tworzą jeden grzech śmiertelny, przyspasabiając do niego, wówczas jest prawdziwe, zgodnie z tym cośmy powiedzieli w art. 3, o dwojakim sposobie, w jaki grzech powszedni przyspasabia do grzechu śmiertelnego.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Św. Augustyn mówi tu w tym znaczeniu, że wszystkie grzechy powszednie przyspasabiają do śmiertelnego.

2. Ten sam odruch uczuciowości, poprzedzający przyzwolenie, nigdy nie stanie się grzechem śmiertelnym; stanie się nim dopiero przyzwolenie rozumu.

3. Choroba cielesna nie jest czynnością, ale stałym przysposobieniem; dlatego istniejąc nadal, może ulec zmianie. Lecz grzech powszedni jest czynnością przemijającą i gdy zostanie dokonany, nie trwa nadal. Nie ma więc tu podobieństwa.

4. Przysposobienie, które staje się sprawnością lub nałogiem jest czymś niepełnym w tym samym gatunku. Podobnie wiedza niedoskonała, gdy się udoskonali, staje się sprawnością. Lecz grzech powszedni jest przysposobieniem innego rodzaju, podobnie jak przypadłość w stosunku do formy substancjalnej (czyli istotności jestestwa), którą się jednak nigdy nie staje.

## Artykuł 5

### *CZY OKOLICZNOŚĆ POTRAFI ZMIENIĆ GRZECH POWSZEDNI W ŚMIERTELNY ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że okoliczność potrafi grzech powszedni przemienić w śmiertelny, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi,<sup>344)</sup> że długotrwały gniew i częste opilstwo przechodzą do liczby grzechów śmiertelnych. Lecz gniew i opilstwo nie są z rodzaju swego grzechami śmiertelnymi, lecz powszednimi. A więc okoliczności z grzechu powszedniego mogą zrobić grzech śmiertelny.

2. Powiada Mistrz<sup>345)</sup>, że przyjemność, jeśli ktoś zatrzymuje się na niej, jest grzechem śmiertelnym, a jeśli jest tylko przelotna, nie stanowi grzechu śmiertelnego, ale jest tylko grzechem powszednim. Lecz długotrwałość jest pewną okolicznością. A więc okoliczność z grzechu powszedniego może zrobić grzech śmiertelny.

3. Dobro i zło bardziej różnią się niż grzech powszedni i śmiertelny, gdyż jeden i drugi zawiera się w rodzaju zła. Lecz okoliczność przemienia czynność dobrą w złą, np. gdy ktoś daje jałmużnę dla próżnej chwały.

*Ale z drugiej strony*, skoro okoliczność jest przypadłością, wielkość jej nie może przewyższać wielkości samej czynności, którą ma ze swego rodzaju. Zawsze bowiem podmiot przewyższa przypadłość. Jeśli więc czynność ze swego rodzaju jest grzechem powszednim, nie może wskutek okoliczności stać się grzechem śmiertelnym, skoro ten nieskończenie przewyższa wielkość grzechu powszedniego.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy<sup>346)</sup> okoliczność jest przypadłością czynności moralnej. Bywa niekiedy, że okoliczność staje się różnicą gatunkową czynności i wtenczas przestaje być okolicznością, różnicując gatunkowo daną czynność. Zdarza się to także w grzechach, gdy okoliczność dodaje innego rodzaju nieporządek. Np. stosunek z obcą kobietą jest grzechem nieczystości. Lecz jeśli do tego dołączy się okoliczność, że ta kobieta jest cudzą żoną, wówczas do grzechu nieczystości przyłącza się nowy nieład, przeciwstawny sprawiedliwości i powodujący nowy gatunek grzechu, a mianowicie cudzołóstwo.

Otóż jest rzeczą niemożliwą, by okoliczność przemieniła grzech powszedni w śmiertelny bez przyłączenia do niego brzydoty innego rodzaju. Widzieliśmy bowiem poprzednio w art. 1., że grzech powszedni posiada w sobie pewną brzydotę wskutek

nieporządku około środków, służących do osiągnięcia celu. Brzydota zaś grzechu śmiertelnego polega na nieporządku odnośnie do celu ostatecznego. Jasne więc, że okoliczność, jak długo pozostaje okolicznością, nie może z grzechu powszedniego zrobić grzechu śmiertelnego. Ale może sprawić, że czynność przejdzie do innego gatunku i wówczas okoliczność ta stanowi różnicę gatunkową czynności moralnej.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Długotrwałość nie jest okolicznością zmieniającą gatunek czynności, podobnie jak i częstotliwość, i ciągłość, chyba że coś innego zajdzie wskutek przypadku. Przez to bowiem, że coś się mnoży lub przedłuża, nie tworzy się nowy gatunek, chyba że przypadkiem w tym mnożeniu się lub przeciąganiu się zajdzie coś, co zmienia gatunek czynności, np. nieposłuszeństwo, pogarda itp. Ponieważ więc gniew jako odruch psychiczny, zmierza do wyrządzenia szkody bliźniemu, jeśli ta szkoda ze swego rodzaju byłaby grzechem śmiertelnym, jak np. morderstwo, kradzież, wówczas taki gniew byłby również z natury swej grzechem śmiertelnym; a jeśli byłby tylko powszednim, to jedynie wskutek niezupełności czynu, będącego tylko nieprzewidzianym odruchem uczuciowości. Jeśli jednak ten gniew się przedłużał, wówczas wskutek przyzwolenia rozumu, odzyskałby swój rodzaj grzeszności.

Jeśli natomiast ta szkoda, do której zmierza gniew, byłaby ze swego rodzaju lekka, np. gdyby ktoś pod wpływem gniewu chciał bliźniemu powiedzieć parę takich słów, które by mu nie sprawiły wielkiej przykrości, wówczas tego rodzaju gniew, jakkolwiek byłby długotrwały, nie stanowiłby grzechu śmiertelnego, jeśli nie dołączyła się jakaś inna okoliczność, np. ciężkie zgorzenie lub coś w tym rodzaju.

Natomiast opilstwo z natury swej jest grzechem śmiertelnym, gdyż pozbawia się używania rozumu bez prawdziwej potrzeby, ale dla samej tylko przyjemności wina, a tym samym stawia się niezdolnym do podporządkowania się Bogu i do uniknięcia wielu grzechów, wynikających z opilstwa, wyraźnie sprzeciwia się cnotcie. Upicie się jednak może być grzechem powszednim z powodu niezajomości lub słabości, np. gdy ktoś nie zna siły wina, albo nie biorąc pod uwagę, że ma w tym względzie słabą głowę, nie przypuszcza, że się upije. Wówczas za grzech poczytuje się mu nie to, że się upił, lecz to, że za wiele wypił. Jeśli jednak często się upija, niezajomość nie może go wymówić od grzechu, że wola jego wybiera raczej upicie się, niż powstrzymanie się od nadmiaru wina. Wskutek czego grzech odzyskuje swą pierwotną naturę grzechu śmiertelnego.

2. Zatrzymywanie się myślą nad niedozwoloną przyjemnością jest grzechem śmiertelnym tylko wtedy, gdy ton nad czym myśl się zatrzymuje, jest grzechem śmiertelnym i zachodzi przyzwolenie na tę myśl, bo jeśli czynność nie jest zupełna, sprawa ma się tak jak z gniewem, o którym przed chwilą mówiliśmy. Mówi się więc, że gniew oraz grzeszna myśl są długotrwałe dlatego, że łączą się z namysłem i przyzwoleniem rozumu.

3. Okoliczność zamienia czynność dobrą w złą tylko wtedy, gdy stanowi gatunek grzechu, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>347</sup>.

## Artykuł 6

### CZY GRZECH ŚMIERTELNY MOŻE STAĆ SIĘ

## POWSZEDNIM ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech śmiertelny może stać się powszednim, gdyż:

1. Jednakowa jest odległość od grzechu powszedniego do śmiertelnego i od śmiertelnego do powszedniego. Otóż grzech powszedni może stać się śmiertelnym, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. A więc także grzech śmiertelny może stać się powszednim.

2. Różnica między grzechem śmiertelnym a powszednim polega na tym, że kto grzeszy śmiertelnie, kocha stworzenie więcej niż Boga, kto zaś popełnia grzech powszedni, kocha stworzenie mniej niż Boga. Otóż zdarza się, że ktoś, popełniając grzech, który z natury swej jest śmiertelny kocha stworzenie mniej niż Boga, np. gdy ktoś popełnia grzech porubstwa, nie wiedząc, że jest to grzech śmiertelny, sprzeciwiający się miłości Bożej, tak że gdyby to wiedział, gotów byłby dla miłości Bożej nie popełnić porubstwa. A więc popełniłby grzech powszedni, czyli grzech śmiertelny może stać się powszednim.

3. Dobro bardziej różni się od zła, niż grzech powszedni od śmiertelnego. Lecz uczynek, który sam przez się jest zły, może stać się dobry; np. zabójstwo może stać się dziełem sprawiedliwości, gdy sędzia skazuje kogoś na śmierć. A więc tym bardziej grzech śmiertelny może stać się powszednim.

*Ale z drugiej strony* to, co jest wieczne, nigdy nie może stać się doczesnym. Lecz grzech śmiertelny zasługuje na karę wieczną, a grzech powszedni na karę doczesną. A więc grzech śmiertelny nigdy nie może stać się powszednim.

*Odpowiedź.* Grzech śmiertelny i powszedni różnią się w dziedzinie grzechów, jak to, co zupełne, od tego, co nie jest pełne, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>348</sup>). To zaś, co jest niepełne, przez dodanie czegoś może dojść do pełności. Stąd też grzech powszedni, jeśli dołączy się do niego brzydota przynależna do grzechu śmiertelnego, staje się także grzechem śmiertelnym, np. gdy ktoś mówi głupie słowa celem popełnienia grzechu porubstwa. Natomiast to, co jest pełne, nie może stać się niepełnym przez dodanie czegoś. Dlatego grzech śmiertelny nie może stać się powszednim przez dodanie do niego jakiejś brzydoty przynależnej do rodzaju grzechów powszednich. Nie zmniejsza się przecież grzech porubstwa dlatego, że ten kto go popełnia, gada głupstwa, lecz raczej grzech ten staje się cięższy z powodu nowej dołączonej brzydoty.

Może jednak zdarzyć się, że to, co przynależy do rodzaju grzechów śmiertelnych, na skutek niepełności uczynku jest grzechem powszednim; nie jest bowiem w pełni uczynkiem moralnym, skoro jest czynnością nierozmyślną i niezamierzoną. Dzieje się to wskutek pewnego odjęcia, a mianowicie wskutek braku namysłu. Ponieważ zaś namysł rozstrzyga o gatunku czynności moralnej, jasne, że wskutek jego braku czynność ta traci swe zróżnicowanie gatunkowe.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzech śmiertelny różni się od powszedniego, jak to, co pełne - od tego, co niepełne, np. jak mężczyzna różni się od dziecka. Dziecko jednak wyrasta na mężczyznę, ale nie odwrotnie.

2. Jeśliby ta nieznajomość była tego rodzaju, że całkowicie uniewinniłaby od grzechu, jak to bywa u wariatów i szalonych, wówczas człowiek, który by popełnił to porubstwo wskutek takiej nieznajomości, nie popełniłby ani grzechu powszedniego, ani śmiertelnego. Jeśli jednak byłaby to nieznajomość pokonalna, wówczas ta sama nieznajomość byłaby już grzechem i zawierałaby w sobie brak miłości Bożej wskutek niedbalstwa, by poznać ten co konieczne do zachowania tej miłości.

3. Jak mówi św. Augustyn<sup>349</sup>), to co samo w sobie jest złe, dla żadnego celu nie stanie się dobre. Otóż morderstwo jest zabójstwem człowieka niewinnego i dlatego nigdy nie może być dobre. Lecz sędzia, który swym wyrokiem zabija łotra lub żołnierz, który zabija wroga Rzeczypospolitej nie są mordercami, jak zaznacza tenże Doktor<sup>350</sup>).

## ZAGADNIENIE 89

### O SAMYM GRZECHU POWSZEDNIM

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy grzech powszedni powoduje zmazę w duszy?
2. Określenie grzechu powszedniego przez porównanie go do „drwa, siana i słomy” (1 Kor 3, 12)
3. Czy człowiek w stanie sprawiedliwości pierwotnej mógł popełnić grzech powszedni?
4. Czy anioł dobry lub zły może popełnić grzech powszedni?
5. Czy pierwsze odruchy niewierzących są grzechami powszednimi?
6. Czy grzech powszedni może być w kimś razem z samym tylko grzechem pierwotnym?

### Artykuł 1

#### *CZY GRZECH POWSZEDNI POWODUJE ZMAZĘ W DUSZY ?*

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech powszedni powoduje zmazę w duszy, gdyż:

1. Św. Augustyn uczy<sup>351</sup>), że jeśli grzechy powszednie rozmnożą się, tak wyniszczą piękność naszej duszy, że odłączą nas z objęć niebieskiego Oblubieńca. Lecz zmaza to właśnie utrata tej duchowej piękności. A więc grzechy powszednie powodują zmazę w duszy.

2. Grzech śmiertelny powoduje zmazę w duszy wskutek tego, że sprawia nieporządek w czynnościach i uczuciach grzesznika. Lecz również w grzechu powszednim zachodzi pewien nieporządek w czynnościach i uczuciach. A więc grzech powszedni powoduje zmazę w duszy.

3. Zmazę w duszy powoduje zetknięcie się z rzeczą doczesną przez miłość do niej. Lecz przez grzech powszedni dusza nieuporządkowaną miłością styka się z rzeczami doczesnymi. A więc grzech powszedni sprowadza na duszę zmazę.

*Ale z drugiej strony* Apostoł (Ef 5, 27) opowiada, że Chrystus umiłował, „aby przysposobić samemu sobie Kościół chwalebny, nie mający zwały albo zmarszczki”, co Glossa odnosi do grzechu śmiertelnego. A więc wywoływanie zwały w duszy jest właściwością grzechu śmiertelnego.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy poprzednio<sup>352)</sup>, zwała oznacza utratę blasku przez pewne zetknięcie się, na podobieństwo przedmiotów cielesnych. Otóż w ciele jest podwójny blask: jeden pochodzi z wewnętrznego przysposobienia członków i koloru, drugi zaś pochodzi od zewnętrznego światła. Podobnie w duszy podwójny jest blask: jeden habitualny i jakby wewnętrzny, a drugi aktualny na kształt zewnętrznej błyskawicy. Otóż grzech powszedni uniemożliwia blask aktualny ale nie niszczy blasku habitualnego, gdyż nie wyklucza ani nie zmniejsza tej sprawności, jaką jest miłość czy jakakolwiek inna cnota, ale jedynie stawia przeszkodę w jej czynności. Zwała natomiast jest czymś, co trwa w rzeczy skalanej, należy więc raczej do utraty habitualnego niż aktualnego blasku. Tak więc grzech powszedni nie wytwarza w duszy zwały, a jeśli gdzieś spotykamy twierdzenia przeciwne, należy je rozumieć w tym znaczeniu, że chodzi o zwałę, polegającą na postawieniu przeszkody temu blaskowi, jaki promieniuje z uczynków cnotliwych.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Św. Augustyn mówi tu o wypadkach, w których grzechy powszednie przysposabiają do śmiertelnego; inaczej bowiem nie odrywałyby od objęć Niebieskiego Oblubieńca.

2. Nieporządek czynności w grzechu pierwotnym niszczy sprawność cnoty, czego nie czyni brak porządku wywołany przez grzech powszedni.

3. W grzechu śmiertelnym dusza przywiązuje się do rzeczy doczesnej jakby do swego celu i dlatego grzech ten całkowicie wstrzymuje prąd blasku łaski Bożej, który spływa na ludzi zjednoczonych z Bogiem przez miłość. Natomiast w grzechu powszednim człowiek nie przywiązuje się do stworzenia, jakby ono było celem ostatecznym. A więc nie ma tu podobieństwa.

## Artykuł 2

### *CZY SŁUSZNE JEST PORÓWNANIE GRZECHU POWSZEDNIEGO DO „DRWA, SIANA I SŁOMY” ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że na podstawie słów Apostoła (1 Kar 3, 2-15) niesłusznie porównuje się grzech powszedni do drwa, siana i słomy, gdyż:

1. Apostoł mówi o tych, którzy z tych materiałów chcieliby budować na podwalinach duchowego budynku. Lecz grzechy powszednie nie są zdatne do takiego budowania, podobnie jak fałszywe opinie nie nadają się do budowania wiedzy. A więc niesłusznie porównuje się grzechy powszednie do drwa, siana i słomy.

2. „Jeśli kto buduje na tym fundamencie... drwa, siano, słomę... będzie zbawiony, ale tak jak przez ogień” (1 Kor'3-15). Niekiedy jednak kto popełnia grzechy powszednie, nie zostanie zbawiony nawet przez ogień, np. gdy jego grzechom powszednim towarzyszą grzechy śmiertelne i w nich umrze. A więc niesłuszne jest to porównanie.

3. Według Apostoła jedni: „budują złoto, srebro, kamienie drogie” czyli miłość Boga i bliźniego oraz dobre uczynki; inni zaś budują „drwa, siano i słomę”. Lecz grzechy powszednie popełniają także ci, którzy miłują Boga i bliźniego oraz czynią dobre uczynki, gdyż powiada św. Jan (In 1, 8): „Jeśli mówimy, że grzechu nie mamy n sami siebie zwodzimy”. A więc porównanie to nie jest słuszne.

4. Jest wiele więcej różnic i stopni w grzechach niż trzy, a więc niesłuszne jest sprowadzenie ich do tych trzech.

*Ale z drugiej strony* Apostoł mówi, że ten, kto „buduje drwa, siano i słomę ... będzie zbawiony, ale jak przez ogień”, czyli będzie cierpiał karę, ale nie wieczną. Otóż należność poniesienia kary doczesnej przysługuje człowiekowi właśnie za grzechy powszednie. A więc porównanie to jest słuszne.

*Odpowiedź.* Niektórzy przez „fundament” (w 1 liście św. Pawła do Kor 2, 12) rozumieją wiarę nieożywioną przez miłość, na podstawie której niektórzy ludzie budują dobre uczynki, oznaczone tu przez złoto, srebro i drogie kamienie; inni zaś budują grzechy śmiertelne, przyrównane tu do drwa, siana i słomy. Tego rodzaju tłumaczenie odrzuca św. Augustyn<sup>353</sup>), gdyż według Apostoła (Gal 5, 21): „ci, co takie rzeczy czynią, królestwa Bożego nie osiągną”. Natomiast ci, którzy „budują drwa, siano i słomę”, zbawieni będą ale „tak jakby przez ogień”. A więc drwa, siano i słoma nie mogą oznaczać tu grzechów śmiertelnych.

Inni egzegeci przez „drwa, siano i słomę” rozumieją dobre uczynki, budowane na fundamencie duchowego budynku, ale z domieszką grzechów powszednich: np. gdy do troski o sprawy rodzinne, która jest czymś dobrym, dołącza się nadmierne przywiązanie do żony, dzieci lub majątku, z poddaniem się jednak Bogu, tak że dany człowiek niczego w stosunku do tych rzeczy nie chciałby zrobić wbrew Bogu. Ale i to tłumaczenie nie wydaje się słuszne. Wszystkie bowiem dobre uczynki odnoszą się do miłości Boga i bliźniego, a więc są tu przyrównane do złota, srebra i drogich kamieni, a nie do drwa, siana i słomy.

Należy więc stwierdzić, że drwa, siano i słoma oznaczają tu grzechy powszednie, przymieszane do troski o rzeczy ziemskie. podobnie bowiem jak drwa, siano i słomę gromadzi się w budynku, a ponieważ te rzeczy nie należą do samej budowli, mogą się spalić nie niszcząc samej budowli - tak samo grzechy powszednie mogą się mnożyć w człowieku, nie niszcząc jednak budowli życia duchowego. Za takie grzechy należy się kara ognia, już to w postaci ucisków i kłopotów w tym życiu, już to kary czyśćca w życiu przyszłym, niemniej jednak osiąga się wieczne zbawienie.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzechów powszednich nie buduje się na duchowym fundamencie w tym znaczeniu, jakoby służyły za budulec stawiany na tym fundamencie, ale dlatego, że grzechy te są, mimo duchowego fundamentu, jakby obok nich. podobnie w Psalmie (136, 1) „Nad rzekami babilońskimi” wyraz „nad” oznacza tu „obok”. Grzechy powszednie bowiem nie niszczą duchowego budynku.

2. Nie jest powiedziane, że każdy, kto „buduje drwa, siano i słomę” zostanie zbawiony, ale tak „jakby przez ogień”, ale że zbawion będzie ten, kto „buduje na fundamencie”. Fundamentem tym nie jest wiara nie ożywiona miłością, jak niektórzy tłumaczą, ale wiara ożywiona miłością, zgodnie ze słowami Apostoła (Ef 3, 17): „żebyście w miłości wkorzeni i ugruntowani” zostali. Kto więc schodzi z tego



świata z grzechem śmiertelnym i powszednim, posiada wprawdzie „drwa, słomę i siano” ale nie zbudowane na fundamencie duchowym, i dlatego nie będzie zbawiony nawet „jakby przez ogień”.

3. Ci, którzy są oderwani od trosk doczesnych, chociaż niekiedy popełniają lekkie grzechy, najczęściej jednak oczyszczają się z nich przez gorącą miłość. Tacy nie „budują grzechów lekkich”, gdyż niedługo w nich pozostają. Natomiast grzechy powszednie tych, którzy zajęci są troską o rzeczy doczesne, trwają dłużej, gdyż nie tak często mają sposobność zmyć te grzechy przez gorącą miłość.

4. Jak mówi Filozof <sup>354</sup>, cokolwiek jest, zawiera się „w początku, środku i końcu”. Podobnie wszystkie stopnie grzechów powszednich da się sprowadzić do trzech: na podobieństwo drwa, które dłużej trwa, słomy, która natychmiast się spala, i siana, które zachowuje się w sposób pośredni. Zależnie bowiem od wielkości przywiązania oraz ciężkości grzechy te szybciej lub wolniej zostaną oczyszczone przez ogień miłości.

### Artykuł 3

#### *CZY CZŁOWIEK W STANIE NIEWINNOŚCI PIERWOTNEJ MÓGŁ POPEŁNIĆ GRZECH POWSZEDNI ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że człowiek w stanie niewinności mógł popełnić grzech powszedni, gdyż:

1. Objasniając słowa Pisma św. (1 Tym 2, 14): „Nie Adam został zwiedziony”, Glossa dodaje, że Adam, nie znając sprawiedliwości Bożej, mógł ulec złudzeniu w tym tylko, iż sądził, że grzech, który popełnił, jest tylko powszedni. Ale nie mógłby tak sądzić, jeśliby nie mógł popełnić grzechu powszedniego. A więc mógł popełnić grzech powszedni, nie grzesząc śmiertelnie.

2. Św. Augustyn mówi<sup>355</sup>, że nie należy sądzić, iż kusiciel doprowadziłby do upadku człowieka, jeśliby w duszy jego nie było zarozumiałych myśli, które należało poskromić. Takie zaś zarozumiałe myśli przed upadkiem śmiertelnym mogły być tylko grzechem powszednim. W tymże miejscu św. Augustyn zaznacza, że mężczyznę skusiła chęć wypróbowania doświadczalnie, czy Ewa umrze po zjedzeniu zakazanego owocu: W Ewie zaś były pewne odruchy niedowiarstwa, skoro wątpiła w prawdziwość słów Bożych, skoro powiedziała; „byśmy śnać nie pomarli” (Rodz 3, 3). Otóż grzechy te były powszednie. A więc człowiek mógł popełnić grzech powszedni, zanim zgrzeszył śmiertelnie.

3. Grzech śmiertelny bardziej sprzeciwia się sprawiedliwości pierwotnej aniżeli grzech powszedni. Otóż człowiek mógł popełnić w tym stanie grzech śmiertelny. A więc mógł popełnić również grzech powszedni.

*Ale z drugiej strony* za każdy grzech należy się kara, lecz w stanie niewinności, jak zaznacza św. Augustyn<sup>356</sup>, nie mogło być kar. A więc nie mógł popełnić takiego grzechu, za który byłby pozbawiony stanu niewinności. A więc nie mógł popełnić grzechu powszedniego.

*Odpowiedź.* Ogólnie przyjmuje się, że człowiek w stanie niewinności nie mógł popełnić grzechu powszedniego, ale nie należy tego rozumieć w tym znaczeniu, jakoby to, co w nas byłoby grzechem powszednim, w nim stanowiłoby grzech

śmiertelny z powodu wielkości jego stanu, gdyż godność osoby wprawdzie obciąża grzech, ale nie zmienia jego gatunku, jeśli do tego grzechu nie dołączy się brzydota nieposłuszeństwa lub świętokradztwa itp., co w stanie sprawiedliwości pierwotnej nie miało miejsca. To więc, co samo przez się jest grzechem powszednim, nie mogło być grzechem śmiertelnym ze względu na godność tego stanu. W tym więc stanie człowiek nie mógł popełnić grzechu powszedniego, gdyż przed utratą sprawiedliwości pierwotnej nie mógł zrobić czegoś, co by samo przez się było grzechem powszednim, a to dlatego, że grzechy powszednie w nas pochodzą już to z niezupełności uczynku, np. odruchy w dziedzinie grzechów ciężkich, już to z nieporządku odnośnie do środków, przy zachowaniu jednak porządku odnośnie do celu. Otóż jedno i drugie zachodzi z powodu braku porządku wskutek tego, że niższe siły psychiczne nie są poddane wyższym, a wyższe Bogu. Gdy bowiem budzą się w nas odruchy zmysłowości, to dzieje się tak dlatego, że popędy zmysłowe nie całkiem są poddane rozumowi. Nierozmyślnie zaś odruchy samego rozumu pochodzą stąd, że wykonanie jego czynności nie jest podporządkowane namysłowi odnośnie do wyższego dobra. Brak zaś porządku w stosunku do środków wynika stąd, że człowiek nie podporządkował ich w sposób bezbłędny celowi będącemu najwyższą zasadą w dziedzinie pożądania, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>357</sup>). W stanie zaś sprawiedliwości pierwotnej istniała nieomylna stałość podporządkowania sił niższych wyższym, dopóki człowiek swe najwyższe dobro zakładał w Bogu, jak to już widzieliśmy<sup>358</sup>), zgodnie z nauką św. Augustyna<sup>359</sup>). Dlatego brak porządku w człowieku mógł powstać dopiero wtedy, gdy to, co w nim jest najwyższe (umysł) nie zostało podporządkowane Bogu, a to następuje przez grzech śmiertelny. A więc człowiek w stanie niewinności nie mógł popełnić grzechu powszedniego zanim zgrzeszył śmiertelnie.

*Rozwiązanie trudności.* 1. W trudności chodzi o grzech powszedni w innym znaczeniu niż to, którym się tu posługujemy. Grzech powszedni występuje w tym miejscu w znaczeniu grzechu, który jest z łatwością wybaczalny.

2. Te zarozumiałe myśli były w pierwszych rodzicach grzechami śmiertelnymi. Wyprzedzały zaś jedynie zewnętrzny upadek. Tak też było z tą chęcią doświadczalnego wypróbowania i z powątpiewaniem Ewy, która zresztą także wpadła w zarozumiałość, nastawiając uszy na krytykę przykazania Bożego ze strony węża, tak jakby nie chciała już poddać się temu przykazaniu.

3. Grzech śmiertelny do tego stopnia sprzeciwia się sprawiedliwości pierwotnej, że od razu ją zniszczył, czego grzech powszedni nie potrafi dokonać. Ponieważ zaś niemożliwy jest brak porządku w stanie pierwotnej niewinności, dlatego człowiek nie mógł popełnić grzechu powszedniego, zanim zgrzeszył śmiertelnie.

#### **Artykuł 4**

### *CZY ANIOŁ DOBRY LUB ZŁY MÓGŁ POPEŁNIĆ GRZECH POWSZEDNI ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że anioł dobry lub zły mógł popełnić grzech powszedni, gdyż:

1. Człowiek ma wspólne z aniołem wyższe funkcje umysłowe, bo, jak mówi św. Grzegorz<sup>360</sup>, myśli wraz z aniołami. Otóż skoro człowiek wyższą czynnością umysłu może popełnić grzech powszedni, a więc także anioł mógł to zrobić.

2. Kto może więcej, może także mniej. Otóż anioł mógł miłować dobro stworzone więcej niż Boga, co też zrobił, grzesząc śmiertelnie. A więc mógł także kochać dobro doczesne mniej niż Boga, ale w sposób nieuporządkowany popełniając grzech powszedni.

3. Aniołowie źli, jak się zdaje, mogą wykonywać pewne czynności, które ze swego rodzaju są grzechami powszednimi, np. pobudzając ludzi do śmiechu, lub namawiając ich do innych grzesznych drobiazgów. Lecz godność osoby nie przemienia grzechu powszedniego w śmiertelny. A więc anioł może popełnić grzech powszedni.

*Ale z drugiej strony* doskonałość anioła jest wyższa niż doskonałość człowieka w stanie sprawiedliwości pierwotnej. Skoro więc człowiek w tym stanie nie mógł popełnić grzechu powszedniego, to tym bardziej anioł nie mógł tego zrobić.

*Odpowiedź.* Jak widzieliśmy<sup>361</sup>, umysł anioła nie rozumuje, przechodząc od zasad do wniosków i rozumiejąc oddzielnie jedne i drugie, jak to u nas bywa. Lecz kiedykolwiek ujmuje jakiś wniosek, widzi go w jego zasadach. W dziedzinie zaś pożądanego, jak to niejednokrotnie wskazywaliśmy, cele spełniają rolę zasad, a środki rolę wniosków. Umysł anielski więc zwraca się ku środkom jedynie ze względu na ich podporządkowanie celowi. Dlatego z natury aniołów wynika, że niemożliwy jest u nich nieporządek odnośnie do środków bez równoczesnego nieporządku odnośnie do celu, czyli bez grzechu śmiertelnego. Otóż aniołowie dobrzy zwracają się do środków jedynie ze względu na właściwy cel i dlatego wszystkie ich uczynki pochodzą z miłości. Aniołowie zaś źli nie zwracają się do niczego, co by nie było podporządkowane temu celowi, jaki przyświeca ich pysze. Dlatego we wszystkim grzeszą śmiertelnie, kiedykolwiek coś czynią z własnej woli, a nie na skutek naturalnego także dla nich pożądanego dobra, jak to widzieliśmy<sup>362</sup>.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Człowiek jest podobny aniołowi ze względu na umysł, ale nie ze względu na sposób myślenia, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

2. Anioł nie mógł mniej kochać stworzenie niż Boga bez podporządkowania go Bogu jako ostatecznemu celowi, lub jakiemuś innemu nieuporządkowanemu celowi.

3. Tego rodzaju czynności, które wydają się powszednimi, demoni wywołują po to, by ludzi pociągnąć do pewnej zażyłości z sobą i w ten sposób doprowadzić ich do grzechu śmiertelnego.

## Artykuł 5

### CZY PIERWSZE ODRUCHY UCZUCIOWOŚCI U NIEWIERZĄCYCH SĄ GRZECHAMI ŚMIERTELNYMI ?

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że pierwsze odruchy uczuciowości u niewierzących są grzechami śmiertelnymi, gdyż:

1. Apostoł mówi (Rzym 8, 1): „Teraz nie ma żadnego potępienia dla tych, którzy są w Jezusie Chrystusie, którzy nie wedle ciała postępują”, a w ustępie tym jest mowa o zmysłowej pożądliwości. Tak więc przyczyną dlaczego pożądliwość nie jest potępiona u tych, którzy nie „chodzą podług ciała”, jest to, że są „w Chrystusie Jezusie”. Lecz niewierzący nie są „w Chrystusie Jezusie” i dlatego pożądliwość w nich podlega potępieniu. A więc ich odruchy są grzechami śmiertelnymi.

2. Św. Anzelm uczy<sup>363</sup>, że także ci, którzy są w Chrystusie, jeśli doznają uczuć cielesnych, idą na potępienie, choćby nawet „nie chodzili podług ciała”. Lecz potępienie jest tylko za grzech śmiertelny. Skoro więc doznawanie uczuć cielesnych to odruch uczuciowości, wydaje się, że tego rodzaju odruchy u niewierzących są grzechami śmiertelnymi.

3. Św. Anzelm mówi również<sup>364</sup>, iż człowiek tak został stworzony, że nie powinien doznawać pożądliwości. Otóż zdaje się, że tę powinność odpuszcza człowiekowi łaska chrztu, której brak niewierzącym. A więc kiedykolwiek niewierzący pożąda choćby nawet nie przyzwalał, grzeszy śmiertelnie, czyniąc coś wbrew powinności.

*Ale z drugiej strony* powiadają Dzieje Apostolskie (10, 34), że „Bóg nie ogląda się na osoby”. Za co więc nie potępia jednych, za to nie potępia drugich. Otóż skoro Bóg nie potępia wierzących za tego rodzaju odruchy, nie potępia także niewierzących.

*Odpowiedź.* Nerozumne jest twierdzenie, że pierwsze odruchy u niewierzących są grzechami śmiertelnymi, gdy na nie nie przyzwalają, a to dla dwóch powodów. Naprzód dlatego, że sama uczuciowość nie może być podmiotem grzechu śmiertelnego, jak to widzieliśmy poprzednio<sup>365</sup>. Natura zaś uczuciowości jest taka sama u wierzących, jak i u niewierzących. Same więc odruchy uczuciowości nie mogą być także u niewierzących grzechami śmiertelnymi. Wynika to następnie z samego stanu grzesznika. Nigdy bowiem godność osoby nie zmniejsza grzechu, lecz raczej go zwiększa, jak to widzieliśmy<sup>366</sup>. Dlatego również grzech u wierzącego nie jest mniejszy, lecz raczej jest większy niż u niewierzącego. Grzechy niewierzących bowiem bardziej zasługują na pobłażanie z powodu nieznamości, zgodnie ze słowami Apostoła (1 Tym 1, 13) : „Alem dostąpił miłosierdzia Bożego, bo nie wiedząc, czyniłem to w niewierności”. Grzechy zaś wierzących stają się cięższe z powodu łaski sakramentów zgodnie ze słowami tegoż Apostoła (Żyd 10, 29): „o ileż cięższej kary godnym ten uznany będzie, kto Syna Bożego podepta i krew Testamentu, przez którą był poświęcony, jakby pokalaną, zlekceważy i ducha łaski zelży?”.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Apostoł mówi tu o potępieniu należnym za grzech pierworodny, które usuwa łaska Jezusa Chrystusa, chociaż pozostaje zarzewie pożądliwości. Dlatego pożądliwość u wiernych nie jest znakiem potępienia, jak to bywa u niewierzących.

2. Trudność ze św. Anzelma należy rozumieć w ten sposób, jak poprzednią trudność.

3. Powinność nie poddawania się pożądliwości była możliwa w stanie sprawiedliwości pierwotnej. To więc, co sprzeciwia się tej powinności, nie należy do grzechu uczynkowego, ale do grzechu pierworodnego.

## Artykuł 6

### *CZY GRZECH POWSZEDNI MOŻE BYĆ U KOGOŚ Z SAMYM TYLKO GRZECEM PIERWORODNYM. ?*

*Postawienie problemu.* Wydaje się, że grzech powszedni może być u kogoś razem z samym tylko grzechem pierworodnym, gdyż:

1. Przysposobienie wyprzedza sprawność czy nałóg. Lecz grzech powszedni jest przysposobieniem do śmiertelnego; a więc u niewierzących, którym grzech pierworodny nie został odpuszczony, grzech powszedni wyprzedza grzech śmiertelny.

2. Mniejszy jest związek i podobieństwo grzechu powszedniego do śmiertelnego niż grzechu śmiertelnego - do innego grzechu śmiertelnego. Otóż niewierzący, podlegając grzechowi pierworodnemu, może popełnić jeden grzech śmiertelny nie popełniając drugiego. A więc także może popełnić grzech powszedni, nie popełniając grzechu śmiertelnego.

3. Można określić czas, w którym dziecko może być po raz pierwszy sprawcą grzechu uczynkowego. Doszedłszy do tego czasu, może przynajmniej przez krótki czas powstrzymać się od grzechu śmiertelnego, gdyż mogą to zrobić nawet najwięksi zbrodniarze. A więc grzech powszedni może być w kimś razem z samym tylko grzechem pierworodnym bez uczynkowego grzechu śmiertelnego.

*Ale z drugiej strony* za grzech pierworodny Bóg karze w miejscu, gdzie przebywają dzieci zmarłe bez chrztu, nie ponosząc żadnej kary zmysłów, jak to później zobaczymy<sup>367</sup>). Do piekła zaś są skazani tylko ci, którzy zmarli w grzechu śmiertelnym. Nie byłoby więc miejsca na karę tych, którzy mają grzechy powszednie razem z samym tylko grzechem pierworodnym.

*Odpowiedź.* Jest rzeczą niemożliwą, by ktoś miał grzech powszedni razem z samym tylko grzechem pierworodnym bez uczynkowego grzechu śmiertelnego, a to dlatego, że zanim ktoś dojdzie do lat rozeznania, przedwczesny wiek, stanowiący przeszkodę w używaniu rozumu, uniewinnia go od grzechu śmiertelnego, a więc tym bardziej uniewinnia go od grzechu powszedniego, jeśliby zrobił coś, co by ze swego rodzaju było grzechem. Kiedy zaś ktoś rozpoczął używanie rozumu, wówczas wiek nie wymawia go ani od grzechu śmiertelnego, ani od powszedniego, gdyż pierwsza rzecz, jaka przychodzi mu wtedy na myśl, to zastanowienie się nad sobą. Otóż jeśli wtedy podporządkowuje się właściwemu celowi, przez łaskę osiągnie odpuszczenie grzechu pierworodnego. Jeśli zaś nie podporządkowuje się właściwemu celowi ostatecznemu, w miarę jak w tym wieku jest zdolny do tego rozeznania, zgrzeszy śmiertelnie, nie czyniąc tego, co uczynić może. A wtedy nie będzie już w nim grzechu powszedniego bez grzechu śmiertelnego, dopóki przez łaskę nie uzyska całkowitego przebaczenia.

*Rozwiązanie trudności.* 1. Grzech powszedni nie jest przysposobieniem, które koniecznie musi wyprzedzać grzech śmiertelny; wyprzedza go tylko przygodnie, podobnie jak trud przygodnie przysposabia niekiedy do gorączki, ale nie w ten sposób, jak gorąco przysposabia do ognia.

2. Grzech powszedni nie może być z samym tylko grzechem pierwotnym, nie z powodu odległości czy podobieństwa, lecz jedynie z powodu braku używania rozumu.

3. Dziecko, które rozpoczęło używanie rozumu, może przez pewien czas powstrzymać się od innych grzechów śmiertelnych, ale nie można go wymówić od powyższego grzechu opuszczenia, jeśli to dziecko, w miarę możliwości jak najszybciej, nie zwróci się do Boga. Gdy bowiem człowiek dochodzi do rozeznania, naprzód powinien pomyśleć o sobie i o celu, do którego ma skierować wszystkie inne rzeczy. Cel bowiem jest czymś pierwszym w dziedzinie zamierzania. Wtedy więc na mocy nakazu przykazania Bożego jest zobowiązany do zwrócenia się ku Bogu w myśl słów Pisma św. (Zach 1, 3): „Nawróćcie się do mnie, mówi Pan Zastępów, a nawrócę się do was”.

## ODNOŚNIKI DO TEKSTU

### TRAKTATU ŚW. TOMASZA O WADACH I GRZECHACH

**Uwaga** Odnośniki do Pisma św. są podane w tekście. Odnośniki do innych miejsc w Sumie św. Tomasza podajemy w skrótach, np. I-II, q. 56, a.3, ad 2m oznacza: Summa Theologiae pars prima secundae, quaestio 56, articulus 3, ad secundum.

Odnośniki do pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły dzieł podług wydania I. P Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina (skrót PL). Patrologiae cursus completus. Series graeca (skrót: PG). cyfra rzymska podaje księgę, następna cyfra arabska podaje rozdział. Odnośniki do dzieł Arystotelesa, czyli (w języku św. Tomasza) Filozofa, podajemy podług klasycznego ich wydania przez I. Bekkera, Aristoteles graece. Edidit Academia Borussica. Posługujemy się przy tym następującymi skrótami: Eth. = Ethica Nicomachea. Met. = Metaphysica. Phys = Physica. Następująca cyfra rzymska podaje księgę, cyfra arabska rozdział, liczby zaś w nawiasie oznaczają kolejno stronę i wiersz. litera zaś a lub b kolumnę w wydaniu Akademii Berlińskiej. Litera „c.” oznacza caput, czyli rozdział.

Tusc. oznacza Marci Tullii Ciceronis Tusculanae Disputationes.

Glossa oznacza Glossa Ordinaria cum Expositione. 6 vol. (Basileae 1506-1508).

- 1) Met IX, c. 4 (1055a 19).
- 2) Tusc IV, c. 12.
- 3) De Perfectione Iustitiae, c. 2 (PL 44, 294).
- 4) I-II, q. 55, a. 3 i 4.
- 5) Phys. VII, c. 5 (246b 23).
- 6) I-II, q. 56, a. 3.
- 7) De Libero Arbitrio, III, c. 14 (PL 32, 1291).
- 8) Tusc. IV, c. 13.
- 9) Phys. VII, c. 3 (246b 4).
- 10) I-II, q. 71, a. 1 ; q. 63, a.1 i 3.
- 11) Eth. II, 1 (1103a. 20).
- 12) Contra Faustum, XXII, c. 27 (PL 42, 418).
- 13) De Libero Arbitrio III, c.13 (PL 42, 418).
- 14) Tamze, c. 14 (PL 32, 1291)
- 15) De Divinis Nominibus 32 (PG 3, 733).
- 16) Eth II, c.6 (1106a 15).
- 17) Rhetorica, II, c. 53).
- 18) De Libero Arbitrio, III, c.15 (PL 32, 1291).
- 19) Met., IX, c. 8 (1051a 4).
- 20) Phys. II, c. 8 (199a 33).
- 21) Eth. II, c.3 (1105a 14).
- 22) I-II, q. 51, a. 3.
- 23) I-II, q. 63, a. 2, 2m.
- 24) De Libero Orbitrio III c. 18 (PL 32, 1295).
- 25) Phys. II, c. 5 (196b 23).
- 26) De Divinis Nominibus IV, 30 (PG 3, 729).
- 27) Eth. III, c. 5 (1113b 20).
- 28) S. Augustinus, Contra Faustum XXII (PL 42,418).
- 29) De Duabus animabus, c 2 (PL 42, 105).
- 30) I-II, q. 18, a. 6.
- 31) De Libero Arbitrio I, c. 2 (PL 32, 1233).
- 32) LXXXIII Quaestionum, q. 30 (PL 40, 19).
- 33) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 733).
- 34) De Trinitate V, c. 6 (PL 42, 914).
- 35) I-II, q. 18, a. 6.
- 36) Moraliu libri XXXV, c. 23 (PL 76, 744).
- 37) I-II, q. 18, a 5; I, q. 77 a. 3.
- 38) I-II, q. 71, a. 6.
- 39) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 716, 732).
- 40) I-II, q. 18, a. 5.
- 41) I-II, q. 60, a 5.
- 42) VI, 94 F.
- 43) q. 74, a.7.
- 43a) Moraliu libri XXXV, c. 45 (PL 76, 621).
- 44) De Civitate Dei XIV, c. 2 (PL 41, 406).
- 45) Glossa Lombardi in I Cor. (PL 191, 1584).
- 46) Enarrationes in Ps. 79 (PL 36, 1027).
- 47) Super Joannem II (PL 35 1393).
- 48) Moraliu libri XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
- 49) Met. X, c. 8 (1048a 10).
- 50) Phys. V c. 1 (224b 7).
- 51) Eth. xnn c. 4 (1174b 4).
- 52) I-II, q. 74, a. 6.
- 53) De Summo Bono Cf. Summa Sent. (PL 176, 113).
- 54) 1 Polit. c. 2.
- 54a) I-II, q. 62, a. 1; q. 66, a.4.
- 55) Phys. II, c. 5 (196b 23).
- 56) Eth. VII, c. 8 (1151a 16).
- 57) Phys. IV, c. 8 (215a 10).
- 58) I-II, q. 72, a. 6.
- 59) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1008).
- 60) Moraliu liber IV, c. 27 (PL 75, 661).
- 61) Super Ezechielem XIII, in 43 (PL 25, 446).
- 62) Eth. X, c. 4 (1174a 19).
- 63) Isagoge Boetio Interprete (PL 64, 150).
- 64) Met X, c. 9 (1055a 3).
- 65) Eth. VIII, c. 1 (1155b 13).



- 66) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 729).
- 67) I-II, q, 18, a. 10.
- 68) Eth. III i IV (1115b 15; 1119b, 22).
- 69) De Paradiso, c. 8 (PL 14, 309).
- 70) I-II, q, 65, a. 1.
- 71) De Civitate Dei XIV, c 28 (PL 41, 436).
- 72) Eth. II, c. 8 (1108b 27).
- 73) I-II, q, 71, a. 4.
- 74) Tamže, q. 58, a. 4; a. 1. , q, 65.
- 75) Tamže, q, 71, a. 1.
- 76) Paradoxa, III.
- 77) Tamže.
- 78) Eth. IV, c. 5 (1126a 12).
- 79) I-II, q, 66, a. 1 i 2.
- 80) Phys. VII, c. 4 (248b 6).
- 81) Eth. II, c. c 3 (1105a 9).
- 82) Eth. VIII, c. 10 (1160b 9).
- 83) De Civitate Dei II, c. 4 (PL 41, 50).
- 84) Eth. VII, c.6 (1149b 2; b 24).
- 85) Moralium 1. XXXI, c. 45 (PL 76, 62).
- 86) Tamžen 1 XXXIII, c. 12 (PL 76, 688).
- 87) Glossa ordinaria VI, 95 E.
- 88) Eth. III, c. 10 (1118b 2).
- 89) Glossa ordinaria VI, 16 E.
- 90) Eth. III, c. I (IIIa 1).
- 91) Eth. II, c. 2 (1104a 27).
- 92) Paradoxa III.
- 93) I-II, q, 18, a. 10.
- 94) Tamže, q, 20, a. 5.
- 95) De Libero Arbitrio III, c. 14 (PL 32, 1291).
- 96) q, 20, a. 5.
- 96a) Paradoxa III.
- 97) Eth. V, c. 11 (1138a 28).
- 98) Sententiarum II, c. 18 (PL 83, 621).
- 99) Liber Regulae Pastoralis I, c. 2 (PL 77, 16).
- 100) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 732).
- 101) Phys., II, c. VII, (198a 24).
- 102) De Duabus Animabus c. 10 (PL 42, 104).
- 103) Retractationes L. I, c. 9 (PL 32, 596).
- 104) I-II, q, 21, a 1; q, 71 a. 1 i 6
- 105) Phys., III, c. 3 (202a 13).
- 106) I-II, q, 1 a. 1; q18, a. 6 i 9.
- 107) De Duabus Animabus c. 10 (PL 42, 104).
- 108) De Libero Arbitrio III, c. 18 (PL 32, 1295).
- 109) I-II, q, 56, a. 3 i 4.
- 110) I-II, q, 74 a.1.
- 111) Politicorum I., c. 2 (1254b 4).
- 112) De Libero Arbitrio III, c. 18 (PL 32, 1295).
- 113) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1007).
- 114) Eth. III, c. 8 (1168b 35).
- 115) Sermones XXX, c. 2 (PL 38, 188).
- 116) I, q, 78, a. 4.
- 117) Eth. III, c. 10 (1117b 23).
- 118) Retractationes I, c. 23 (PL 32, 621).
- 119) I-II, q, 75, a. 5.
- 120) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1008).
- 121) I-II, q. 17, a 1.
- 122) I-II, q. 31, a. 1.
- 123) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1007).
- 124) Tamže.
- 125) I-II, q. 15, a. 1.
- 126) De Trinitate XII, c. 7 (PL 42 1005).
- 127) Tamže. c. 12 (PL 42, 1008).
- 128) Tamže.
- 129) I-II, q, 19, a 4.
- 130) I-II q 15, a 3.
- 131) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1008).
- 132) Patrz i II-q 71 a. 6.
- 133) Eth. X, c. 5 (1175b 26).
- 134) Enchiridion, c. 71 (PL 40, 265).

- 135) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1008).
- 136) Eth. X, c. 4 (1175a 5).
- 137) De Trinitate XII, c. 7 (PL 42, 1005).
- 138) Tamże.
- 139) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 732).
- 140) Contra Faustum XXII, c. 27 (PL 42, 418).
- 141) Met. VI, c. 5 (1027a 29).
- 142) De Fide Orhodoxa II, c. 4 (PG 94, 876).
- 143) De Libero Arbitrio III, c. 17 (PL 32, 1294).
- 144) I-II, q. 77, a. 1.
- 145) I-II, q. 9, a. 6.
- 146) I-II, q. 79, a. 1.
- 147) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 732).
- 148) Meteorologicorum III, (380a 14).
- 149) Super Ezechielem I, h. 11 (PL 76, 915).
- 150) I-II, q. in a. 3; q. 18, a. 6.
- 150a) De Natura et Gratia, c. 67 (PL 44, 287).
- 151) Phys. VIII, c. 4 (254b 7).
- 152) Eth. III, c. 1 (1110b 25).
- 153) I-II, q. 71, a. 6.
- 154) De Coelesti Hierarchia, c. 7 (PG 3, 209).
- 155) W osnowie i I-II, q. 6, a. 8.
- 156) Tamże.
- 157) De Libero Arbitrio III, c. 18 (PL 32, 1295).
- 158) Eth. III, c. 1 (1110b 23).
- 159) Tamże, b. 28.
- 160) Glossa Ordinaria VI, 6 F (PL 191, 1338).
- 161) Eth. III, c. 5 (1113b 31).
- 162) Politica II, c. 9 (1274b 18).
- 163) De Anima III, c. 9 (432b 5).
- 164) Tamże, c. 9 (432b 5).
- 165) Tamże.
- 166) Categoriae, c. 6 (9b 28).
- 167) Peri Hermeneias XIV (23b 40).
- 168) Analyticorum Posteriorum I, c. 1 (71a 17).
- 169) Perihermeneias I (16a 3).
- 170) Eth. VII, c. 3 (1146b 31).
- 171) I-II, q. 76, a. 1.
- 172) Eth. VII, c. 3 (1147a 18).
- 173) Tamże, a. 18.
- 174) Tusc, c. 14.
- 175) De Historiis Animalium, c. 1 (633b 18).
- 176) Eth. I, c. 13 (1102b 18).
- 177) I-II, q. 23, a. 4; q. 30, a. 2.
- 178) Enarrationes in Ps 79 (PL 36, 1027).
- 179) De Civitate Dei XIV, c. 28 (PL 41, 436).
- 180) I-II, q. 75, a. 1.
- 181) I-II, q. 23, a. 1.
- 182) I-II, q. 30, a. 2.
- 183) Met I, c. 1 (980a 23).
- 184) De Verbis Domini, Sermo 112, c. 6 (PL 38, 646)
- 185) I-II, q. 25, a. 2; q. 29, a. 2.
- 186) De Civitate Dei XIV, c. 12 (PL 41, 420).
- 187) I-II, q. 77, a. 1 i 2; q. 10, a. 3.
- 188) I-II, q. 77, a. 2.
- 189) Tamże, q. 17 a 9
- 190) I-II, q. 77, a. 6.
- 191) Tamże, a. 1 i 2.
- 192) I-II, q. 72, a. 5.
- 193) I-II, q. 77, a 7 q. 10, a. 3. 2m.
- 194) Eth. III, c. 1 (1110b 28).
- 195) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 716).
- 196) I-II, q. 75, a 4, 3m.
- 197) Eth. II, c. 2 (1104a 27).
- 198) Eth. IX, c. 4 (1166b 24).
- 199) Eth. VI, c. 2 (1139a 32).
- 200) Eth. V, c. 6 (1134a 17, a. 20).
- 201) Eth. II, c. S (1105b 19).
- 202) I-II, q. 77, a 3
- 203) Eth. VII, c. 8 (1150b 32).
- 204) I-II, q. 76, a 3 i 4.
- 205) I-II, q. 78, a. 1.

- 206) De Divinis Nominibus, c. 1 PG 3, 593).
- 207) De Perfectione Iustitiae, c. 2 (PL 44, 294).
- 208) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 716).
- 209) W poprzednim artykule.
- 210) De Trinitate III, c. 4 (PL 42, 873).
- 211) De Divinis Nominibus, c. 5 (PG 3, 817).
- 212) LXXXIII Quaestionum, q. 3 (PL 40, 11).
- 213) De Duplici Predestinatione I, c. 19 (PL 65, 167).
- 214) Enchiridion, c. 2 (PL 40, 236).
- 215) De Natura et Gratia, c. 27 (PL 44, 262).
- 216) Quaestiones XII in Mattaeum z. 14 (PL 35, 1372).
- 217) I, q. 23, a. 5, 3m.
- 218) De Trinitate, IV, c. 12 (PL 42, 897).
- 219) Super Acta Apostolorum V (PL 92, 954).
- 220) Sententiae II, c. 12 (PL 83, 647).
- 221) Adversus Iovinianum II (PL 23, 299).
- 222) Ethica Eudemica VII, c. 14 (1248a 22).
- 223) De Libero Arbitrio I i III (PL 32, 1233, 1271).
- 224) I-II, q. 9, a. 1, a 4.
- 225) I-II, q. 79, a. 1
- 226) I-II, q. 1, a 2.
- 227) I, q. 110, a.4.
- 228) I, q. 111, a. 2, 2m.
- 229) I, q. 110, a. 2.
- 230) I, q. 110, a. 3.
- 231) De Somni et Vigilia, c. 3 (461b 11).
- 232) Tamże, c. 2 (460b 5).
- 233) De Anima III, c. 7 (431a 16).
- 234) LXXXIII Quaestionum, q. 12 (PL 40, 14).
- 235) De Civitate Dei XIX. c. 4 (PL 41, 629).
- 236) I-II, q. 77, a. 7.
- 237) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 716).
- 238) Moraliu L. IV (PL 75, 642).
- 239) Gennadius, De Ecclesiasticis Dogmatibus, c. 82 (PL 58, 999).
- 240) Peri Archon III, c. 3 (PG 11, 305).
- 241) I, q. 118, a. 2.
- 242) Eth. III, c. 5 (1114a 23).
- 243) Np. Contra duas Epistolas Pelagianorum (PL 44).
- 244) Eth. III, c 5 (1114a 26).
- 245) Isagoge (PL 64, 111).
- 246) Enchiridion, c. 46 (PL 40, 254).
- 247) I, q. 100 a. 1.
- 248) Epistola ad Avitum E. 201 (PL 33, 1066).
- 249) Epistola 119 (PL 22, 971).
- 250) Super Genesim, c. 18 (PL 34, 422)
- 251) De Generatione Animalium II, c. 4 (738b 20).
- 252) De Fide Orthodoxa III, c. 2 (PG 94, 985).
- 253) Arystoteles. De Gen Animalium II (738b 20).
- 254) I. q. 97, a. 1
- 255) De Conceptu Virginali, c. 2 (PL 158, 434).
- 256) De Baptismo Puerorum I, c. 39 (PL 44, 150).
- 257) I-II, q. 49, a. 4.
- 258) De Fide Orthodoxa II, c. 4 i c. 30 (PG 94, 976).
- 259) Eth., X, c. 7 (1177a 20).
- 260) Retractationes I, c. 15 (PL 32, 608).
- 261) I-II, q. 25, a. 1.
- 262) I-II, q. 77, a. 1 i 2; q. 80. a. 2.
- 263) De Nuptiis I, c. 23. (PL 44, 428).
- 264) I-II, 81, a. 1.
- 265) Retractationes I, c. 26 (PL 32, 629).

- 266) I-II, q. 81, a. 1.  
267) I, q. 76, a. 6.  
268) W osnowie tegoż artykułu.  
269) q. 82, a. 3.  
269a) De Conceptu Virginali, c. 3 (PL 158, 436).  
270) I-II, q. 74, a. 1 i 2.  
271) Eth. I, c. 13 (1102b 29).  
272) De Civitate Dei. XIV, c. 20 (PL 4I, 428).  
273) I-II, q. 81, a. 1.  
274) De Civitate Dei XIV, c. 28 (PL 41, 436).  
275) I-II, q. 1, a 1. 1m; q. 18, a 7. 2m; q. 20, a. 1.  
276) De Anima II, c. 4 (416a 4).  
277) Moraliū L. XXXI, c. 45 (PL 76, 621).  
278) I-II, q. 72, a. 6.  
279) De Natura Boni, c. 4 (PL 42, 553).  
280) Moraliū L. XXXI, c. 45 (PL 76, 621).  
281) I-II, q. 85, a. 1 i 2.  
282) I-II, q. 76, a. 2.  
283) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 725).  
284) I-II, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1.  
285) I-II, q. 50, a. 1.  
286) I-II, q. 51, a 2.  
287) I-II, q. 77, a. 1 i 2.  
288) Enchiridion, c. 14 (PL 40, 238).  
289) Phys. III, c. 6 (206b 3).  
290) I-II, q. 76, a 1.  
291) De Natura et Gratia, c. 67 (PL 44, 287).  
292) I, q. 101, a. 1.  
293) I-II, q. 81, a. 2.  
294) De Natura Boni, c. 3 (PL 42, 553).  
295) Tamże.  
296) I, q. 5, a. 5.  
297) Met. VIII, c. 7 (1043b 33).  
298) I-II, q. 82, a. 4.  
299) Phys. VIII, c. 4 (255b 25).  
300) I, q. 97, a. 1.  
301) Met. X, c. 9 (11058b 28).  
302) I-II, z. 2, a. 7; q. 5, a. 3 i 4.  
302a) I, q. 75, a. 6.  
303) De Coelo II, c. 6 (288b 14).  
304) Averroës, I, De Coelo I, comm. 2.  
305) I, q. 75, a. 2.  
306) Contra Quinque Haereses, c. 5 (PL 42, 1107).  
307) I-II, q. 74, a. 1 i 2.  
308) I-II, q. 71, a. 6.  
309) Confessiones I, c. 12 (PL 32, 670).  
310) Meteorologicorum L I, c. 12 (348b 32).  
310a) 4cap. de Div. Nomin., part. 4n lect. 18.  
311) Eth. X, c. 9 (1180a 4).  
312) LXXXIII Quaestiones, Q. 82 (PL 40, 98).  
313) Super Ezechielem I, h. 11 (PL 76, 915).  
314) Eth. II, c. 3 (1104b 17).  
315) Tamże (1257b 27).  
316) De Civitate Dei XXIn c 11 (PL 41, 725).  
317) Moraliū Q 34, c. 19 (PL 76, 738).  
318) Tamże.  
319) Enchiridion, c. 93 (PL 40, 275).  
320) Dialogorum L, IV, c. 39 (PL 77, 396).  
321) I-II, q. 87, a. 1.  
322) Eth. II, c. 3 (1104b 17).  
323) I-II, q. 6, a. 6.  
324) I-II, q. 86, a. 2.  
325) Retractationes I, c. 9 (PL 32. 598).  
326) De Divinis Nominibus, c. 8 (PG 3, 896).  
327) I-II, q. 87, a, 7  
328) Epistola ad Avitum, E 201 (PL 33, 1066).  
329) Contra Faustum XXII, c. 27 (PL 42, 418).  
330) De Doctrina Christiana I, c. 3 (PL 34, 20).

- 331) LXXXIII Quaestionum, 30 (PL 40, 19).
- 332) Super Joannem Hom. 41 (PL 35, 1697).
- 333) I-II, q. 72, a. 5.
- 334) Tamze, q. 72, a. 5.
- 335) I-II, q. 18. a. 2.
- 336) De Purgatorio Sermo 104 (PL 39, 1946).
- 337) De Paradiso, c. 14 (PL 14, 327).
- 338) I-II, q. 18, a. 4 i 6.
- 339) I-II, q. 74, a. 10.
- 340) Eth. II, c. 1 1103a 26).
- 341) Regula, Epistola 201 (PL 33, 960).
- 342) I, Johannem, Tr. 12 (PL 35, 1492).
- 343) I, Matthaeum, hom. 23 (PG 57, 317).
- 344) De Purgatorio, Sermo 104 (PL 39, 1946).
- 345) Sententiarum 11, c. 12,
- 346) I-II, q. 7, a. 1; q. 18, a. 5, 4m; a. 10 i 11.
- 347) I-II, q. 18, a. 5, 4m.
- 348) I-II, q. 88, a. 1, 1m.
- 349) Contra Mendacium I, c. 4 (PL 32, 1226).
- 350) De Libero Arbitrio I, c. 7, (PL 40, 528).
- 351) Sermo de Poenitentia 104 (PL 39, 1947).
- 352) I-II, q. 86, a. 1.
- 353) De Fide et Operibus, c. 15 (PL 40, 213).
- 354) De Coelo I, c. 1 (268a 12).
- 355) Super Genesim, c. 11 (PL 34, 432).
- 356) De Civitate Dei XIV, c. 10 (PL 41, 417).
- 357) I-II, q. 74, a. 10.
- 358) I-II, q. 10, a. 1; q. 72, a. 5.
- 359) De Civitate Dei XIV, c. 17 (PL 41, 425).
- 360) I-II, q. 58, a. 3; q. 79, a. 8.
- 361) I, q. 58, a. 3; q. 79, a. 8.
- 362) I, q. 63, a. 4; q. 64, a. 2, 5m.
- 363) De Libero Arbitrio, q. 3, c. 7 (PL 158, 530).
- 364) De Concordantia, q. 3, c. 7 (PL 158, 530).
- 365) I-II, q. 74, a. 4.
- 366) I-II, q. 73, a. 10.
- 367) Supplementum, q. 69, a. 6.

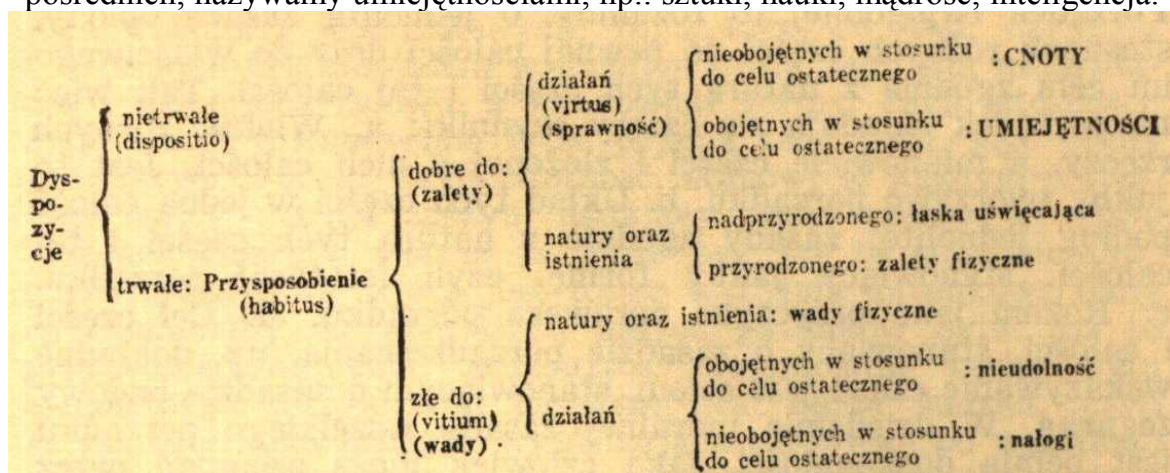
## OBJAŚNIENIA

### DO POSZCZEGÓLNYCH ARTYKUŁÓW TRAKTATU O WADACH I GRZECHACH

**Q. 71, 1.** Łaciński wyraz „virtus”, zgodnie z wielowiekową tradycją etyków polskich, tłumaczymy przy pomocy wyrazu: „cnota”, mimo, że łaciński wyraz ma znacznie szerszy zakres oraz inny wydźwięk uczuciowy. „Virtus” to preżność jakiegokolwiek siły, a w szczególności to postawa twórcza, dynamiczna, swoista dla mężczyzn w pełnym znaczeniu tego słowa ( vir = mężczyzna). Twórca filozoficznej szkoły lwowskiej K. Twardowski, a za nim W. Witwicki, I. Dąbskan D. Gromska w przekładzie greckiego: „arete” czy łacińskiego: „virtus” posługiwali się wyrazem: „dzielność”. Ale ten ostatni wyraz oznacza właściwie to samo, przynajmniej w etyce, co „męstwo”, a więc ma jeszcze węższy zakres niż „cnota”. Za tym ostatnim wyrazem wypowiedzieli się tak wybitni znawcy jak W. Tatarkiewicz. o J. Woroniecki oraz T. Sinko. Bliższe szczegóły na temat polskiego odpowiednika wyrazu: „arete” i „virtus” znajdzie czytelnik we Wstępie do polskiego przekładu Arystotelesa **Etyki Nikomachejskiej** Daniela Gromskiej (PWN 1956, s. LVIII-LXVI) . Podobna trudność zachodzi w przekładzie łacińskiego „habitus”. będącego odpowiednikiem greckiego „hexis”. Jedni wyraz ten oddają przez „nałóg” inni - jak o. J. Woroniecki oraz ks. A. Usowicz - przez „sprawność”. lecz pierwszy wyraz wyraża cechę ujemną, a drugi dodatnią, podczas gdy grecki „hexis” i łaciński „habitus” może wyrażać cechę zarówno dodatnią, jak i ujemną. Bardziej odpowiednie wydaje się wyrażenie „trwała dyspozycja” proponowane przez D. Gromską (tamże, s. LXVI). Ponieważ jednak św. Tomasz określa „habitus” jako trwałą dyspozycję, by uniknąć określenia przez rzecz określoną stosujemy w niniejszym przekładzie wyraz „przysposobienie” jako odpowiednik wyrazu „habitus”, zwłaszcza że wyraz „przysposobienie” lepiej oddaje sens łacińskiego wyrazu, mówi się np. o przysposobieniu wojskowym, sportowym itp. cechach, będących darem natury lub owocem pewnej zaprawy, czyli odpowiednich ćwiczeń.

Każda rzecz i każda osoba może być dobrze lub źle przysposobiona do swego istnienia i swego działania, czyli może być dobrze lub źle zbudowana, oraz dobrze lub źle przygotowana i nastawiona do właściwego sobie działania. Np. zegarek może być dobrze lub źle zbudowany. Zegarki, nawet dobrze zbudowane, nie zawsze są dobrze nastawione i przygotowane do swej funkcji, gdyż jedne nieraz spieszą się, inne zaś opóźniają się. Podobnie także i ludzie: niektórzy są dobrze fizycznie zbudowani, inni źle, np. mają jakiś wrodzony lub nabyty brak w układzie krwionośnym lub nerwowym. Bywają także tacy, którzy fizycznie są doskonale zbudowani, ale są źle przygotowani lub źle nastawieni do pracy, czy innej działalności. Tego rodzaju jakość wyrażająca, że ktoś jest dobrze lub źle przysposobiony do istnienia lub działania nazywamy trwałą dyspozycją, czyli przysposobieniem (habitus). Takie zaś przysposobienie, które wyraża, że coś jest dobrze przysposobione do właściwego sobie działania, nazywamy sprawnością (bonus habitus operativus). Sprawności zaś, które człowieka dobrze przysposabiają do działania zgodnie z ostatecznym celem życia ludzkiego nazywamy cnotami ( virtutes ethicae); wszystkie inne sprawności, a więc

takie które przysposabiają człowieka do dobrego działania w odniesieniu do celów pośrednich, nazywamy umiejętnościami, np.: sztuki, nauki, mądrość, inteligencja.



Natomiast jakość wyrażającą, że coś lub ktoś jest źle przysposobiony już to w stosunku do swej natury i tym samym do swego istnienia, już to do właściwego sobie działania, nazywamy wadą. Wadą więc jest np. zła budowa fizyczna, lenistwo, zarozumiałość, brak smaku estetycznego itp. Wady wyrażające złą budowę fizyczną oraz jej następstwa w działaniu poszczególnych narządów ciała, nazywamy wadami fizycznymi, np. ślepotą, paraliż, jakiegokolwiek kalectwo. Wadę wyrażającą źle przysposobienie do właściwych człowiekowi działań, które same przez się są obojętne w stosunku do ostatecznego celu życia ludzkiego, np. brak smaku estetycznego, niezdatność do rysunków itp. nazywamy nieudolnością. wreszcie wady wyrażające źle przysposobienie do działań nieobojętnych w stosunku do ostatecznego celu życia ludzkiego nazywamy wadami moralnymi, czyli nałogami. Np. gdy ktoś jest źle przysposobiony do oddawania każdemu tego, co mu się należy, a więc niesprawiedliwość, albo gdy jest źle przysposobiony do czynności niezgodnych z ostatecznym celem człowieka, np. do sztucznych poronień, gdy je doradza, pochwała, przyzwala na nie itd. Każde dobre przysposobienie, a więc i każda sprawność jest pewną zaletą. Trudno zgodzić się z o. Woronieckim, który wyraz „sprawność” usiłował rozciągnąć także na wady i nałogi. Gdy ktoś jest kulawy, nie nazwiemy go sprawnym w chodzeniu. Trudno także nazwać sprawnością nieuctwo, lenistwo, obżarstwo itp. Każda zaleta jak i każda wada czy jakiegokolwiek przysposobienie to pewna jakość. Powyższe wyjaśnienia staną się bardziej zrozumiałe w świetle poniższego schematu.

Jak widać z powyższego schematu, wady należałoby w języku polskim przeciwstawiać zaletom, a cnotom nałogi. Ponieważ jednak wszystkie cnoty są zaletami, a wszystkie nałogi wadami, i ponieważ z kontekstu całego traktatu wynika, że chodzi tu o wady moralne. a nie o wady fizyczne czy umysłowe, możemy w naszym przekładzie śmiało przeciwstawić wady cnotom.

Wszelka cnota to przysposobienie dobre, dobre zaś dla każdego jestestwa jest to, co jest zgodne z jego naturą. Wadą więc jest przysposobienie do istnienia czy działania niezgodne z naturą danego jestestwa, czyli złe. Dlatego wada jest przeciwieństwem cnoty. O naturze każdego jestestwa stanowi to, co je wyróżnia od wszelkich innych gatunków jestestw, czyli jego istotność, zwana po łacinie formą.

Taką istotnością w człowieku jest jego rozumna dusza, gdyż człowiek różni się od innych bytów zdolnością do rozumowego myślenia i rozumnego działania, gdy tylko nie zachodzi przeszkoda ze strony ciała; zasadą zaś tej zdolności jest właśnie dusza. To więc, co się sprzeciwia rozumowi, a tym samym właściwemu stosunkowi do celu życia ludzkiego, jest moralnie złe, czyli jest grzechem; przysposobienie zaś do uczynków moralnie złych, czyli do grzechów nazywa się wadą moralną, czyli nałogiem.

Uwaga, „Filozof” u św. Tomasza to Arystoteles, uczeń Platona. największy myśliciel w czasach starożytnych (zmarł w r. 323 przed Chr.). Filozofię jego odnowił i do światopoglądu katolickiego dostosował św. Albert Wielki i jego niemniej wielki uczeń św. Tomasz z Akwinu.

Marcus Tullius Cicero (106-43 przed Chr.), wybitny mąż stanu (konsul Rzymu). mówca oraz filozof. Św. Augustyn (430) najwybitniejszy filozof chrześcijański i teolog przed św. Tomaszem. Przystosował filozofię platońską do światopoglądu chrześcijańskiego.

**Q. 71, 2.** Zasadnicze pojęcie w całej etyce św. Tomasza to idea porządku. Skoro bowiem dobroć moralna to zgodność z rozumną naturą człowieka, zasadniczym zaś zadaniem rozumu w dziedzinie postępowania to porządkowanie, czyli zaprowadzanie porządku, istnienie właściwego porządku w człowieku i w jego postępowaniu jest cnotą, brak zaś tego porządku w poszczególnym uczynku jest grzechem; przysposobienie zaś do grzesznych uczynków jest nałogiem, czyli wadą moralną. Porządek najogólniej to rozumny, o jednolitą zasadę oparty, stosunek różnych części do pewnej całości oraz do właściwego im celu zgodnie z naturą tych części i tej całości. Tak więc na porządek składają się cztery czynniki: a. Wielość różnych rzeczy, a mianowicie części i złożonej z nich całości. Jest to jakby tworzywo porządku. b. Układ tych części w jedną całość podług jednolitej zasady zgodnie z naturą tych części i tej całości, stanowiący jakby formę, czyli istotność porządku. c. Rozum jako przyczyna sprawcza porządku. d. Cel części i całości, stanowiący o zasadzie porządkowania, np. dokładne wskazywanie czasu jest celem, stanowiącym o zasadzie budowy zegarka. W dziedzinie moralnej zasadą wszelkiego porządku jest pełnia doskonałości. jaką człowiek może osiągnąć przez zjednoczenie z Bogiem. Ze względu na ten cel człowiek powinien uporządkować całe swe życie i swoje postępowanie. Gdy człowiek jest należycie ustosunkowany do swego prawdziwego celu ostatecznego, wówczas jego postępowanie moralne jest należycie uporządkowane i cnotliwe; jeśli nie ma tego porządku, zachodzi grzech (w uczynku). oraz wada, czyli nałóg, gdy człowiek posiada stałe przysposobienie do postępowania nieuporządkowanego w stosunku do właściwego celu ostatecznego.

Za wybitnym komentatorem św. Tomasza kard. Kajetanem zwracamy uwagę na smutny fakt, podkreślony w odpowiedzi na trzecią trudność, że większość ludzi idzie raczej za skłonnościami zmysłowymi niż za porządkiem rozumu. Skłonności zmysłowe w człowieku, rozbudzone nadzieją przyjemności, to pierwsze początkowe bodźce, które mają na celu zmobilizowanie sił człowieka do rozpoczęcia walki o wyższe dobra. Niestety jakżeż często człowiek zwabiony powabem tych dóbr zmysłowych zapomina, że dobra te są tylko środkami do wyższych celów, których nie powinny nam przesłaniać, lecz raczej do nich zbliżać.



**Q. 71, 3.** Przyczyna jako przyczyna jest potężniejsza od skutku. oczywiście gdy jest jego całkowitą przyczyną, gdyż żadna rzecz nie może dać tego, czego sama nie ma. Byt nie może pochodzić od niebytu, pochodziłby zaś, gdyby w skutku było coś więcej niż w przyczynie. Natomiast częściowa przyczyna może być mniej potężna w swym działaniu aniżeli skutek. Syn np. może być mocniejszy od obojga rodziców pod względem fizycznym czy duchowym, gdyż ci są tylko częściową jego przyczyną. Otóż uczynki są celem przysposobień, a tym samym ich przyczyną, stanowiącą o dobroci tych przysposobień, które są sprawnościami i o wadliwości nałogów. Przysposobienia są wprawdzie przyczyną sprawczą uczynków a mianowicie sprawności powodują uczynki dobre, a nałogi złe; niemniej sama wartość uczynków jak i przysposobień zależy bardziej od celu aniżeli od przyczyny sprawczej; uczynki bowiem to pewne dążności; dążności zaś różnicują się gatunkowo ze względu na cel do którego zmierzają. Sprawności zaś i nałogi z natury swej zmierzają do czynności.

**Q. 71, 4.** Zgodnie z filozofią Arystotelesowską św. Tomasz przyjmuje, że w świecie materialnym wszystkie byty złożone są z dwu zasadniczych czynników. a) z tworzywa, czyli materii, będącej podłożem wszelkich zmian, jakim ów byt podlega oraz jego własności jednostkowych; b) z tego, co jest czynnym i twórczym pierwiastkiem w każdym bycie, jego siłą kierowniczą i działającą celowo, a mianowicie formy n czyli istotności, stanowiącej równocześnie treść pojęcia tego bytu, jego cechy gatunkowe. Forma, czyli istotność, stanowi w każdym jestestwie jakby pewien zaczyn, nadający danej rzeczy jej stały kierunek rozwoju. Forma ta może być już to substancjalna, czyli jestestwowa, którą jest to co wyróżnia gatunkowo dany byt samoistny od wszystkich innych gatunków bytu, już to przypadłościowa, czyli różnicująca niesamoistne cechy bytu samoistnego. Przykładem pierwszej jest dusza ludzka, czyli ta niematerialna energia, wyróżniająca człowieka od wszelkich innych gatunków bytu, będąca twórczym pierwiastkiem jego rozwoju, którego celem jest pełny rozkwit gatunkowych cech człowieka. Przykładem formy przypadłościowej jest np. gorąco, zimno itp. jakości.

W niniejszym artykule należy zwrócić szczególną uwagę na fakt, że sprawność w przeciwieństwie do nawyku nie zmniejsza wolności człowieka. Nawyk, podobnie jak i sprawność, powstaje z powtarzania tych samych czynności, ale nawyk zawiera w sobie pojęcie czegoś, co działa automatycznie, bez udziału naszej świadomości i woli. Stanowi więc pewne zmechanizowanie czynności wskutek powtarzania jej przez dłuższy czas. Natomiast sprawność oznacza wzmożenie zdolności świadomego spełniania jakiejś czynności „dokonywania jej lepiej, szybciej, bez wahań i namysłu, ale nie bez zastanowienia i udziału... rozumu i woli. Sprawność nie zawiera w sobie pojęcia zautomatyzowania lub zmechanizowania, i to ją różni od nawyku. Bezmyślne kiwanie nogą nazwiemy nawykiem - nie sprawnością, natomiast technikę w palcach pianisty nazwiemy sprawnością, a nie nawykiem. Mają one z sobą między innymi to wspólne, że tak jedno, jak i drugie powstaje z powtarzania tych samych czynności; przy tym łączą się nieraz z sobą i przenikają tak, że często trudno jedno od drugiego odróżnić. Nawyk nie wytwarza sprawności, natomiast sprawność wytwarza zawsze pewne nawyki, które potem mogą same działać już nie jako sprawności, ale jako nawyki Tym się tłumaczy to tak częste mieszanie nawyków ze sprawnościami i albo pragnienie zmechanizowania całego życia psychicznego, a nawet moralnego za pomocą nawyków, albo też obawę przed tym zmechanizowaniem, dochodzącą do

tę, że się odrzuca nawet sprawności, nie widząc w nich nic innego jak nawyki mechanizujące nasze życie psychiczne. Nader charakterystycznym przejawem pierwszej tendencji jest stanowisko Pascala ... Drugą tendencję spotykamy u Kanta w jego obawie przed zmechanizowaniem życia moralnego przez cnoty” (O.J. Woroniecki: Wychowanie człowieka. Znak 1961; s. 36-37).

**Q. 71, 5.** Często ludzie sobie lekceważą grzechy opuszczenia, czyli bezuczynkowe, pochodzące z niedbalstwa. A przecież Chrystus wyraźnie zapowiada potępienie wieczne za pewne grzechy opuszczenia (Mt 25, 41-46): „Albowiem łaknąłem, a nie daliście mi jeść, pragnąłem, a nie daliście mi pić; byłem gościem, a nie przyjęliście mnie, nagim a nie przyodzialiście mnie, niemocnym i w więzieniu, a nie nawiedziliście mnie. ...Zaprawdę powiadam wam: czegokolwiek nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście nie uczynili”.

Nie uniewinnia człowieka fakt, iż mu nawet na myśl nie przyszło, że należało to lub owo zrobić, np. przyjść z pomocą cierpiącemu. Wystarczy, że mógł i powinien był o tym pomyśleć.

Niemniej św. Tomasz dowodzi, że u korzeni każdego grzechu zachodzi zawsze jakaś czynność, nawet w grzechu „bezuczynkowym”, takim np., że ktoś nie pomyślał o tym, o czym powinien był pomyśleć, a to dlatego, że ów brak pomyślenia musiał mieć jakąś przyczynę; otóż jeśli ta przyczyna była dobrowolną, to suponuje czynność woli; jeśli zaś w żaden sposób ani wprost, ani nie wprost; ani bezpośrednio, ani pośrednio ta przyczyna nie była dobrowolna, opuszczenie danego uczynku nie jest w ogóle grzechem; np. gdy ktoś nie pomógł ratować tonącego, gdyż wówczas leżał chory w szpitalu.

Należy pamiętać, że odtąd to, co św. Tomasz będzie mówił o grzechu uczynkowym, odnosi się również do grzechu „bezuczynkowego”, czyli do grzechu opuszczenia, skoro grzech ten zawsze suponuje jakąś czynność dobrowolną, przynajmniej uprzednią w stosunku do danego opuszczenia.

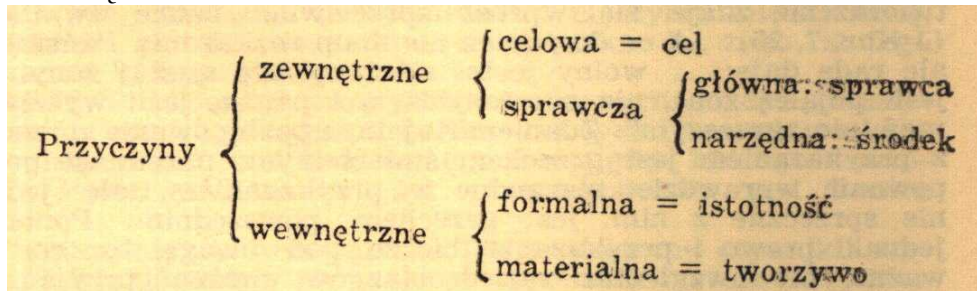
**Q. 71, 6.** Grzech w określeniu św. Tomasza to złe postępowanie ludzkie. Jest zaś złe dlatego, że stanowi przekroczenie prawa Bożego. i tym samym jest postępowaniem niezgodnym z naturą człowieka, bo jest niezgodnym z ostatecznym celem życia ludzkiego, i konsekwentnie z rozumem człowieka. Prawo odwieczne to porządek ustanowiony przez sam rozum Boży we wszystkich istotach i w całym ich wszechświecie w ich stosunku do ostatecznego celu i między sobą. Zgodnie z odpowiedzią na drugą i trzecią trudność. grzech to przewrócenie porządku wartości. polegające na przyjęciu w praktyce za cel życia tego, co może być najwyżej środkiem do celu. Należy także pamiętać, że grzech to nie tylko zaprzeczenie dobra, czy zwykły jego brak, gdyż każdy grzech jest pewną czynnością dobrowolną (przynajmniej uprzednio), przeciwną jakiejś cnotie, czyli mającą za przedmiot istotnościowy coś, co się sprzeciwia istotnościowemu, czyli formalnemu przedmiotowi danej cnoty, a więc temu, do czego ta cnota z natury swej zmierza. Następstwem tego przeciwieństwa jest brak porządku w postępowaniu, stanowiący istotę grzechu, czy raczej jego składnik jakby istotnościowy, formalny.

**Q. 72, 1.** Nie chodzi tu o przedmioty materialne ani o rzeczy, do których grzechy odnoszą się, np. kradzież do pieniędzy, obmowa do cudzej sławy, zazdrość do cudzego dobra, itp., ale o przedmioty formalne, czyli istotnościowe, a więc o to, do czego dany grzech z natury swej zmierza, np. kradzież z istoty swej dąży do

przywłaszczenia sobie cudzej rzeczy wbrew woli właściciela, obmowa do pozbawienia kogoś dobrej sławy przez rozgłaszanie jego rzeczywistych braków czy błędów itp. Istotnościowym więc przedmiotem każdego grzechu jest coś, co jest pozbawione należnego porządku, coś czemu brak właściwego stosunku do ostatecznego celu życia ludzkiego, już to bezpośrednio, już to pośrednio, np. skutek braku właściwego stosunku do innych członków danej społeczności. Grzech więc jest pewną dążnością do tego, co jest niezgodne z rozumną naturą człowieka już to wprost w grzechu uczynkowym już to nie wprost w grzechu bezuczynkowym, skoro także opuszczenie należnego czynu pochodzi z jakiejś uprzedniej, dobrowolnej czynności. Grzechy więc bezuczynkowe różnią się między sobą również istotnościowym przedmiotem tych czynności które można i trzeba było wykonać, a które zostały zaniebane.

**Q. 72, 2.** Jak zaznacza św. Tomasz w odpow. na trzecią trudność, nie ma grzechu cielesnego bez udziału duszy, bo każdy grzech jest wprost lub nie wprost czynnością dobrowolną. Z drugiej strony, nawet najbardziej duchowe grzechy, jak zarozumiałość, przejawiają się także cielesnie.

**Q. 72, 3.** Przyczyną u św. Tomasza jest to, co jest racją, dlaczego coś się dzieje. Odróżnia więc:



Otóż grzechy różnią się jedynie ze względu na różne cele, jako bodźce naszego działania. Gdy więc mowa o motywach naszego działania, należy je rozumieć nie w znaczeniu przyczynowości sprawczej, ale w znaczeniu celów, będących przedmiotem naszych zamierzeń.

**Q. 72, 4.** Podział na grzechy przeciw Bogu, bliźniemu i sobie samemu jest bardzo użyteczny przy rachunku sumienia. Wprawdzie wszystkie grzechy jako postępowanie wbrew ostatecznemu celowi życia ludzkiego, zwracają się przeciw Bogu, a równocześnie przeciw nam samym, gdyż narażają nas na utratę wiecznego szczęścia, a nawet wywierają zły wpływ na życie społeczne, choćby to były grzechy najbardziej skryte, jak złe myśli - niemniej niektóre grzechy zwracają się szczególnie przeciw Bogu, a mianowicie grzechy przeciw cnotom teologicznym i przeciw cnotie pobożności; inne szczególnie zwracają się przeciw bliźniemu, np. grzechy przeciw sprawiedliwości; i wreszcie niektóre grzechy specjalnie godzą w nas samych a mianowicie grzechy przeciw roztropności, męstwu i umiarkowaniu.

**Q. 72, 5.** Podział na grzechy śmiertelne oraz powszednie nie bierze pod uwagę przedmiotu, do którego te grzechy zwracają się, ale stopień odwrócenia się od ostatecznego celu: Grzech śmiertelny to zupełne odwrócenie się od celu ostatecznego; grzech powszedni to zboczenie z drogi, która doń prowadzi, z zachowaniem jednak ogólnego kierunku. Przez grzech śmiertelny człowiek, odwracając się od celu ostatecznego, zrywa tym samym z pierwiastkiem życia moralnego i staje się niezdolny

odzyskać go własnymi siłami. Grzech śmiertelny więc jest w życiu moralnym tym, czym śmierć w życiu fizycznym; gdyż w jednym i drugim wypadku zachodzi zniszczenie tego, co jest ośrodkiem życia moralnego, względnie cielesnego. W grzechu powszednim natomiast człowiek nie stawia sobie za cel ostateczny jakiegoś dobra stworzonego, jak to ma miejsce w grzechu śmiertelnym, ale jedynie zbyt łąnie do jakiegoś spośród dóbr doczesnych, więcej niż na to pozwala rozumna natura człowieka i jej cel. W praktyce nie jest łatwo rozstrzygnąć, czy dany grzech jest śmiertelny lub powszedni. Grzech śmiertelny ogólnie określa się jako świadome i dobrowolne przekroczenie prawa Bożego w rzeczy ważnej. Wybitny jednak teolog franciszkański, Duns Scot (XIII w.), twierdził, że wszelkie przekroczenie prawa Bożego jest grzechem śmiertelnym, natomiast grzechem powszednim jest postępowanie niezgodne z radami ewangelicznymi; ale takie twierdzenie zdaje się wprost sprzeciwiać nauce św. Pawła (1 Kor. 7, 25): „A co do panien nie mam rozkazań Pańskich; ale radę daję: ... wolny jesteś od żony, nie szukaj żony. Ale jeśli pojąłeś żonę, nie zgrzeszyłeś, a i panna, jeśli wyszła za męża, nie zgrzeszyła”. Zdaniem Kajetana postępowanie sprzeczne z przykazaniem jest grzechem śmiertelnym; natomiast postępowanie wprowadzające niezgodność z przykazaniem, ale jednak nie sprzeczne z nim, jest grzechem powszednim. Ponieważ jednak prawo i przykazanie bierze pod uwagę to, co jest ważne, nie uwzględnia zaś drobiazgów, można przyjąć, że twierdzenie kard. Kajetana jest zgodne z powszechnym określeniem grzechu śmiertelnego jako dobrowolnego przekroczenia prawa Bożego w rzeczy ważnej.

Q. 72, 6. Grzechy uczynkowe jako pewne czynności fizyczne różnią się nie tylko gatunkowo, ale zasadniczo od grzechów bezuczynkowych, tak jak byt różni się od niebytu. Nie różnią się natomiast moralnie; jeśli odnoszą się do tego samego przedmiotu i pochodzą z zamierzenia tego samego celu, zaniedbanie bowiem dobra, które powinno się było zrobić, oraz zrobienie przeciwstawnego mu zła, pochodzi zazwyczaj z tej samej pobudki.

Q. 72, 7. Św. Grzegorz Wielki († 604), jeden z największych papieży. Jego dzieła, zwłaszcza „Moralia” stały się podstawą późniejszej teologii duszpasterskiej. Św. Hieronim († 419), doktor Kościoła i tłumacz Pisma św.

Trzy są sposoby i stopnie popełniania grzechów; czasem człowiek ogranicza się do grzesznych myśli i grzesznych pragnień, nieraz przechodzi do grzesznych słów, np. do kłamstw, obelg, obmów, czasami zaś miara grzechu dopełnia się w uczynkach zewnętrznych. Etyka świecka zwykle nie docenia grzechów wewnętrznych, a przecież one są wylegarnią grzechów zewnętrznych. To też Chrystus Pan powiada (Mt 15, 19): „Z serca wychodzą złe myśli: męzobójstwa, cudzołóstwa, porubstwa, kradzieże, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa”.

Q. 72, 8. Porfiriusz z Tyru († 304), uczeń Plotyna, filozof grecki ze szkoły neoplatońskiej, komentator pism Arystotelesa. Za Arystotelesem św. Tomasz przyjmuje, że cnota moralna polega na pewnym umiarze, czyli na złotym środku między przesadą, czyli nadmiarem, a niedostatkiem, czyli niedomiarem lub brakiem. Cnota bowiem jest sprawnością w utrzymaniu we wszystkim właściwej miary. Ten złoty środek nie ma nic wspólnego z przeciętnością czy miernością pozornych cnót, a także jawnych wad, przejawiających się w pewnej wprawie w takim kierowaniu postępowaniem, by uzyskać jak najwięcej przyjemności przy jak najmniejszym wysiłku i wyłączeniu w miarę możliwości wszelkich przykrości w myśl zasad tzw.

„moralności mieszczańskiej”, oraz hedonizmu. Sprawność moralna, czyli cnota, wymaga wiele wysiłku, gdyż jest pewnym szczytem, do którego tylko wytrwała praca nad sobą może nas doprowadzić.

Grzech przez nadmiar oraz grzech przez niedomiar odnoszą się nieraz do tego samego tworzywa, np. do przyjemności zmysłowych, stanowiąc przeciwieństwo nie tylko między sobą, ale także i przede wszystkim w stosunku do tego złotego środka, na którym polega cnota.

**Q. 72, 9.** Dionizy, zwany Pseudoareopagitą, gdyż podszywał się w swych, skądinąd bardzo cennych pismach teologiczno-mistycznych, pod imię owego Areopagity którego nawrócił św. Paweł w Atenach, żył prawdopodobnie pod koniec V wieku.

Okoliczności to wewnętrzne lub zewnętrzne czynniki, wywierające jakiś wpływ na nasze postępowanie moralne. Wylicza się ich osiem: kto? co? jak? z czego? czym? gdzie? kiedy? dlaczego? Aby czyn był dobry trzeba by wszystkie jego składniki oraz okoliczności moralne były dobre, czyli należycie uporządkowane zgodnie z naturą człowieka i jego celem ostatecznym. Jeśli choćby tylko jedna okoliczność jest niewłaściwa, czyn staje się zły, czyli grzeszny np. gdy ktoś daje jałmużnę po to tylko, by go podziwiano. Pośród okoliczności największą zwykle rolę odgrywa cel podmiotowy, czyli okoliczność: dlaczego, gdyż cel podmiotowy jest zasadniczym motywem naszego postępowania, czyli jego pobudką.

**Q. 73, 1.** Św. Ambroży. biskup mediolański i doktor Kościoła, żył w IV w. († 397).

Babilon w Apokalipsie i w niektórych pismach Ojców Kościoła jest obrazem królestwa zła i grzechu.

Dobre uczynki i cnoty, będąc świadomym dziełem rozumu, skierowanym do jednego celu są z sobą związane za pośrednictwem cnoty roztropności i miłości; działają więc dośrodkowo i wzmagają jedność życia duchowego oraz jednolitość charakteru. Natomiast grzechy i wady nie mają wspólnego celu i są owocem dążenia poszczególnych sił psychicznych człowieka do zaspokojenia swych własnych potrzeb i dążeń bez względu na duchowe potrzeby całego człowieka; działają więc odśrodkowo, rozpraszając siły moralne człowieka i łamiąc jedność jego życia moralnego. Jeśli nieraz wpływają na siebie i wzmagają wzajemnie swój rozwój, to dzieje się tak dlatego, że między pobudkami poszczególnych władz psychicznych człowieka niektóre silniej nas pociągają, a jeśli damy się im wyłącznie ować, zaczynają wywierać na nas tak despotyczny wpływ, że dla zaspokojenia takiego pociągu, poddajemy się wpływowi wielu innych, również złych pobudek, byle tylko dogodzić temu najsilniejszemu pociągowi. który w ten sposób staje się rozsądkiem wszystkich wad i otwiera drogę do każdego grzechu. Zasadniczo jednak między grzechami i wadami nie ma istotnej jedności, owszem zachodzi między nimi często przeciwieństwo.

**Q. 73, 2.** Cycero pisał: „Jak ci, co są zanurzeni w wodzie, nie mogą lepiej oddychać, jeśli są niedaleko pod powierzchnią, skąd w każdej chwili mogą się wynurzyć, niż wtedy, gdy są prawie na dnie, ani szczeniak, który zbliża się już do momentu, kiedy ma przejrzeć, nie widzi lepiej niż inny, który się dopiero urodził tak też kto zbliżył się do stanu cnoty nie mniej jest nieszczęśliwy niż ten, kto ani na krok ku niej nie postąpił”. (Wybór Pism, Biblioteka Narodowa nr 52/II, s. 154).

Św. Tomasz natomiast odróżnia brak bezwzględny i zupełny, który niczego nie pozostawia z tego, czego jest brakiem i taki brak nie może być większy lub mniejszy, np. śmierć oraz brak względny, który nie niszczy całkowicie tego, czego jest brakiem. Otóż wszelkie zło, a więc także wada i grzech, należy do tego drugiego rodzaju braku. Jest bowiem niszczeniem, czyli drogą do zniszczenia, ale nie jest jeszcze zniszczeniem wszelkiego dobra. Zła bezwzględnego nie ma ani w przyrodzie, ani w życiu moralnym. Wszelkie bowiem zło jest brakiem dobra, a brak jakiegoś dobra, czy nawet wszelkiego dobra, gdyby taki brak był możliwy - musiałby być w czymś lub kimś, a więc w pewnej rzeczy czy w pewnej osobie, a więc w pewnym dobru, gdyż byt jako byt jest czymś dobrym. Skoro więc grzechy i wady w nierównym stopniu niszczą dobro moralne, jedne z nich mogą być większe od innych.

**Q. 73, 3.** Przedmiotem grzechu jest to, do czego ów grzech zmierza w sposób nieuporządkowany, czyli wbrew rozumnej naturze człowieka; innymi słowy, przedmiotem grzechu jest właściwy mu cel. Cele zaś różnicują dążenia, a tym samym także czynności. Im wyższy więc jest cel, od którego grzech odsuwa człowieka, tym cięższy jest ów grzech. Z natury więc swej najcięższe są grzechy, które wprost i bezpośrednio zwracają się przeciw Bogu, jako celowi ostatecznego naszego życia. Następnie takie grzechy, które pozbawiają nas lub naszych bliźnich życia lub zdrowia. a wreszcie takie, które pozbawiają bliźnich lub nas samych należnych im lub nam dóbr zewnętrznych.

**Q. 73, 4.** Wielkość grzechu zależy od wielkości, czyli godności, przedmiotu cnót, którym się przeciwstawia. Im wyższy jest przedmiot cnoty czyli jej wewnętrzny cel, tym ważniejsza jest ta cnota i tym cięższy grzech, który się jej przeciwstawia. Pod względem zaś natężenia, im większa cnota, tym łatwiej zwyciężyć największe nawet pokusy przeciw niej.

**Q. 73, 5.** Św. Tomasz uczy, że grzechy mające za przedmiot niewłaściwy stosunek do dóbr duchowych, takie jak pycha, zarozumiałość, nienawiść, krzywda itp., są z natury swej cięższe aniżeli grzechy cielesne, jeśli wszystkie inne warunki są jednakowe. Dowody św. Tomasza są jasne.

**Q. 73, 6.** Przyczyny grzechu są już to wewnętrzne, a mianowicie rozum, wola oraz popędy zmysłowe, już to zewnętrzne, np. pewne pokusy. Pośród przyczyn wewnętrznych najbardziej istotną jest sama wola grzeszenia, czyli osiągnięcia jakiejś przyjemności czy korzyści bez względu na to, czy to zgodne lub niezgodne z rozumną naturą człowieka i jej celem. Dlatego grzechy wynikające ze złej woli człowieka są cięższe, niżli grzechy pochodzące z naporu popędów czy ludzkiej słabości.

**Q. 73, 7.** Gdy okoliczność jakiegoś uczynku jest sprzeczna z rozumną naturą człowieka, np. uprawianie handlu w kościele, wówczas okoliczność ta staje się przyczyną grzechu lub zwiększenia jego winy. Rozum bowiem, porządkując postępowanie człowieka, powinien brać pod uwagę także okoliczności, skoro nie uwzględnianie ich może spowodować nieład i brak porządku w naszym życiu duchowym, albo przynajmniej ów nieład zwiększyć.

**Q. 73, 8.** Naukę św. Tomasza w tym artykule można streścić w następującym schemacie:



Szkoda:	{	przewidziana i zamierzona: wprost potęguje wielkość grzechu		
		przewidziana lecz niezamierzona: nie wprost potęguje grzech (nie wstrzymując)		
		nieprzewidziana i niezamierzona: { <table border="0" style="margin-left: 20px;"> <tr> <td style="padding-right: 5px;">{</td> <td>wynikająca z natury grzechu: zwiększa go wprost (jeśli nie jest karą)</td> </tr> <tr> <td style="padding-right: 5px;">}</td> <td>nie wynikająca z natury grzechu: wprost nie zwiększa go, ale nie wprost może zasługiwać na większą karę, gdy pochodzi z niedbalstwa</td> </tr> </table>	{	wynikająca z natury grzechu: zwiększa go wprost (jeśli nie jest karą)
{	wynikająca z natury grzechu: zwiększa go wprost (jeśli nie jest karą)			
}	nie wynikająca z natury grzechu: wprost nie zwiększa go, ale nie wprost może zasługiwać na większą karę, gdy pochodzi z niedbalstwa			

**Q. 73, 9.** Wielkość grzechu zależy przede wszystkim od jego przedmiotu, czyli od tego, do czego grzech z natury swej zdąża. Otóż każdy grzech zwraca się przeciw jakiejś osobie, przynajmniej przeciw osobie samego grzesznika. Najcięższy więc grzech z tego względu to grzech, który zwraca się przeciw samemu Bogu, następnie grzechy popełnione przeciw osobom najbliższym Bogu przez świętość życia oraz przeciw osobom poświęconym jego służbie, dalej idą grzechy popełnione przeciw sobie samemu i grzechy przeciw najbliższym związany, z nami węzłami pokrewieństwa, dobrodziejstwa, przyjaźni itp., dalej grzechy przeciw osobom piastującym jakiś urząd społeczny lub osobom, cieszącym się wielką sławą w miarę jak grzech przeciw nim wywołuje zgorszenie wśród szerszych warstw społeczeństwa

**Q. 73 10.** Nie należy mieszać grzechów popełnionych nieumyślnie przez potknięcie się na skutek niemożliwości skupienia uwagi tak, by uniknąć nawet najdrobniejszych uchybień, z grzechami wynikającymi z innych rodzajów ludzkiej słabości, np. z powodu braku uporządkowania w uczuciowości. Grzechy rozmyślne tym są cięższe, im wyższe stanowisko zajmuje grzesznik nie tylko w życiu społecznym, ale także w życiu osobistym ; np. gdy grzeszy człowiek, który od Boga otrzymał więcej darów przyrodzonych czy nadprzyrodzonych, grzech jego jest cięższy niż u tego człowieka, który nie otrzymał tak wielkich darów jeśli oczywiście inne warunki są równe, Natomiast grzechy nierozmyślne, których całkowicie nikt nie potrafi uniknąć, mniej się poczytuje człowiekowi cnotliwemu, gdyż u tego nie ma niedbalstwa, jakie najczęściej stanowi główne źródło tych grzechów u ludzi mniej cnotliwych.

**Q. 74, 1.** Przez podmiot grzechu, czyli przez jego siedzibę, jak tłumaczy o. Bernard w przekładzie francuskim wyrażenie: „subiectum peccatorum” (Le siège du péché). św. Tomasz rozumie tę władzę psychiczną, do której wprost i przede wszystkim przynależy przedmiot danego grzechu. Np. podmiotem grzechu niewiedomości tego, co ktoś mógł i powinien był wiedzieć, jest rozum, gdyż wiedza i niewiedza jest sprawą rozumu, a nie np. popędu do walki.

„Podmiot” grzechu to niekoniecznie jego bezpośredni sprawca. Sprawcą bowiem grzechu jest bezpośrednio sam człowiek. Podmiot więc czynności poniekąd przynależy do tworzywa czynności tak dobrej, jak i złej, czyli grzesznej. Niemniej, jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, niekiedy przyczyna tworzywowa (materialna) utożsamia się z przyczyną sprawczą czynności immanentnych, czyli takich, które nie przechodzą ku zewnętrznemu tworzywu. Ogólnie jednak można powiedzieć, że podmiotem grzechu jest ta władza psychiczna (a

więc rozum, wola lub popęd do walki czy do przyjemności). która głównie zwraca się do przedmiotu danego grzechu, i tym samym jest jego źródłem.

Pierwszym i najważniejszym takim podmiotem grzechu bywa wola człowieka. gdyż ona właśnie jest głównym źródłem uczynków dobrowolnych, nie tylko dobrych, ale także i grzesznych.

Należy w tym artykule dobrze rozumieć twierdzenie św. Tomasza, że wszystkie czynności moralne, tak cnotliwe jak i grzeszne. są immanentne, czyli wewnętrzne. a więc nie przechodzące ku zewnętrznemu tworzywowi, ale dokonujące się wewnątrz samego człowieka. w jego duszy. Zdanie to należy rozumieć formalnie, czyli istotnościowo, bo św. Tomaszowi ani przez myśl nie przeszło, by do grzechów nie zaliczać złych uczynków dokonujących się na zewnątrz, np. morderstw, kradzieży itp. W rozumieniu formalnym twierdzenie św. Tomasza wyraża, że każda czynność jest moralnie dobra lub zła. czyli grzeszna, o tyle o ile jest immanentną. a więc także o ile z czynności immanentnej wypływa. O tyle bowiem jakaś czynność jest moralnie dobra lub zła, o ile jest dobrowolna. Istotnościową zaś przyczyną dobrowolności jest działanie rozumu i woli, a więc czynność immanentna, podczas gdy czynności zewnętrzne o tyle są dobrowolne, o ile już to są nakazane przez rozum i wolę, już to nie zostały przez rozum i wolę powstrzymane, jeśli to było możliwe. Istotnościowym więc czynnikiem w każdym grzechu jest pewna czynność immanentna, zawarta w nim wprost, np. gdy ktoś morduje kogoś naumyślnie, lub nie wprost, gdy wskutek niedbalstwa nie przedsięwziął dostatecznych środków ostrożności, by jego działanie nie stało się przyczyną czyjejś śmierci, np. wskutek nadmiernej szybkości jazdy itp.

Z tego artykułu wynika również, że wola nie tylko jest podmiotem grzechu, ale że nadto wola jest podmiotem każdego grzechu, gdyż podmiotem każdej czynności immanentnej jest władza psychiczna, która wyłania z siebie tę czynność. Z tego jednak nie wynika, by tylko wola była podmiotem każdego grzechu. Jak to zobaczymy w następnych artykułach, nic nie przeszkadza, by różne władze pod różnym względem mogły równocześnie stanowić podmiot tego samego grzechu, np. rozum jest podmiotem jakiegoś grzechu przeciw sprawiedliwości, jako pierwsza przyczyna złego kierownictwa w postępowaniu, wola jako pierwsza przyczyna, która złą czynność z siebie wyłania, a popędy zmysłowe jako pierwsza przyczyna, która do tego grzechu podnieca.

**Q. 74, 2.** Formalnie, czyli istotnościowo, grzeszne bywają czynności woli, materialnie zaś, czyli tworzywowo, także inne czynności, ze względu na ich zależność od czynności woli. która jest główną przyczyną i podmiotem grzechu. Należy zwrócić uwagę na odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, stwierdzającą, że członki ciała mogą być narzędziami grzechu, ale nie jego podmiotem, dlatego wyrażenie: „grzeszne ciało” niezupełnie jest ścisłe.

**Q. 74, 3.** W ślad za o. J. Woronieckim (**Katolicka Etyka wychowawcza** T. I) oraz za przykładem prof. S. Swieżawskiego q.81 części I Sumy (gdzie św. Tomasz zajmuje się psychologią życia zmysłowego) łaciński termin „sensualitas” oddajemy przez „uczuciowość” a nie przez zmysłowość, choć nie brak było pisarzy średniowiecznych i nowożytnych, którzy przez „sensualitas” rozumieali zmysłowe władze zarówno poznawcze, jak i pożądarkowe. Czynimy to dlatego. że św. Tomasz używa powyższego terminu na oznaczenie obu popędów zmysłowych, będących źródłem wszelkich uczuć w znaczeniu wzruszeń, czyli przejawów pożądania,



budzącego się wskutek spostrzeżenia lub wyobrażenia jakiegoś dobra lub zła, poznawalnego przy pomocy zmysłów i wywołującego mniej lub więcej widoczne zmiany w naszym ciele. Pożądanie to dzieli się na dwa różne, ale uzupełniające się, nurty życia uczuciowego, a mianowicie na popęd do walki, czyli - jak go zwie św. Tomasz ze względu na najbardziej znamienity jego przejaw - siłę gniewliwą, oraz popęd do przyjemności, który niekiedy zwiemy zasadniczym, a który u św. Tomasza nosi miano siły pożądliwej (*vis concupiscibilis*) ze względu na jego szczególnie potężny przejaw jakim jest pożądanie. (Por. Swieżawski: Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Pallotinum 1956; s. 361, 371).

Kiedy więc św. Tomasz stawia problem, czy uczuciowość może być podmiotem grzechu, należy pamiętać, że chodzi tu nie o jakiś abstrakt od wyrazu „uczuciowy”, jakby na to zdawała się wskazywać końcówka „-ość” ale o konkretne, działające w człowieku siły zwane popędami zmysłowymi. Otóż popędy te mogą być siedliskiem, czyli podmiotem grzechów dlatego, że rozum i wola mogą i powinny kierować nimi za pośrednictwem osądu zmysłowego, chociaż władza woli nad uczuciami nie jest despotyczna, ale raczej dyplomatyczna w przeciwieństwie do zewnętrznych członków ciała, które niewolniczo ulegają woli, jeśli oczywiście nie są sparaliżowane. Członki zewnętrzne są więc tylko narzędziami działań psychicznych, natomiast popędy są ich przyczynami sprawczymi i dlatego mogą być podmiotem tak dobrych, jak i grzesznych czynności oraz przysposobień.

Należy zwrócić uwagę na odpowiedź św. Tomasza na pierwszą trudność o różnicy, i to zasadniczej między życiem uczuciowym człowieka i zwierzęcia. Uczucia w zwierzętach mają wyznaczony przez instynkt kierunek, są zdeterminowane, choć niekoniecznie zmechanizowane, jak sądził Descartes, gdyż są witalne, świadome i samorzutne. Ponieważ jednak zwierzęta nie mają rozumu, nie mogą mieć także woli i tym samym uczucia zwierząt są amoralne. Natomiast w człowieku wskutek bezpośredniej zależności uczuć i popędów od władzy osądu zmysłowego, a tego od wpływu rozumu, który ma nad nimi najwyższą kierowniczą władzę, popędy zmysłowe wchodzą w zakres życia moralnego.

**Q. 74, 4.** Popędy zmysłowe, podlegając wpływowi woli, mogą być źródłem nierozmyślnych i rozmyślnych grzechów. Nie mogą być jednak ani źródłem, ani podmiotem grzechów (ani śmiertelnych ani powszednich), jeśli wola nie może wywierać na uczucia żadnego wpływu, przynajmniej w tym znaczeniu, że może przeciwstawić się powstaniu i trwaniu danych uczuć. Tym samym bowiem, że wola może nie dopuścić do powstania lub trwania danego uczucia, a nie czyni tego, ponieważ przyzwala na to uczucie, które wtedy jest dobrowolne nie wprost, gdyż inaczej grzeszylibyśmy nawet opierając się niewłaściwym uczuciom. Bezwzględnie pierwsze odruchy uczuciowe, czyli takie, które wyprzedzają wszelki sąd rozumu, a więc nieświadome, w ogóle nie mogą być żadnym grzechem ani powszednim ani tym bardziej śmiertelnym (jak to określił dogmatycznie Sobór Trydemcki), nawet gdyby chodziło o takie uczucia, które by miały za przedmiot coś zakazanego przez Boga, np. bezwzględnie pierwszy odruch nienawiści do jakiegoś człowieka lub brzydkiego pożądania wbrew szóstemu przykazaniu, gdyż tam gdzie wola nie ma żadnego wpływu ani wprost, ani nie wprost, ani bezpośrednio, ani pośrednio, nie ma postępowania moralnego, ani dobrego, ani złego. Natomiast takie odruchy uczuciowe, które są tylko „na pół” świadome do których wola mogła nie dopuścić i powinna do

nich nie dopuścić, ale na które nie przyzwala i które są nierozmyślne, są grzechami powszednimi i najłżejszymi. Są grzechami, skoro wola mogła i powinna była nie dopuścić do któregośkolwiek z tych uczuć; nie są jednak grzechami śmiertelnymi, skoro są nierozmyślne i skoro wyprzedzają wszelki sąd rozumu i tym samym są tylko na pół świadome, jak to św. Tomasz podkreślił w swej odpowiedzi na drugą trudność poprzedniego artykułu.

Twierdzenie św. Tomasza, że grzech śmiertelny nie może zachodzić w uczuciowości, czyli że popędy zmysłowe nie mogą być jego podmiotem, należy rozumieć w tym znaczeniu, że grzech śmiertelny nie dlatego jest śmiertelny, że zachodzi w uczuciowości, czyli nie dlatego, że źródłem jego jest popęd zmysłowy ale dlatego, że rozum, do którego należy porządkowanie działań i uczuć zgodnie z celem ostatecznym, dopuścił do przyzwolenia na takie uczucie, które sprzeciwia się celowi ostatecznemu życia ludzkiego.

**Q. 74, 5.** Dwojakie jest działanie rozumu: teoretyczne i praktyczne. Pierwsze to poznanie prawdy, drugie to kierowanie działaniem, czyli porządkowanie czynności. Negatywne niedomaganie rozumu w dziedzinie poznania prawdy, czyli niewiedomość, jest grzechem, gdy dotyczy tego, co ktoś może i powinien wiedzieć, a nie wie. Pozytywne zaś niedomaganie rozumu, czyli błąd, jest grzechem, gdy ktoś mógł poznać prawdę, a nie poznał. Wreszcie niedomaganie rozumu w dziedzinie kierowania czynnościami w stosunku do ostatecznego celu życia jest zawsze grzechem, gdyż kierownictwo jest zawsze czymś dobrowolnym.

**Q. 74, 6.** Termin scholastyczny „delectatio morosa” za przykładem francuskiego przekładu niniejszego traktatu (dokonanego przez o. Bernard O.P.) oddajemy przez „zatrzymywanie się myślą na niedozwolonej przyjemności” (o. Bernard właściwie nie wyodrębnia przyjemności dozwolonej i niedozwolonej, lecz tłumaczy tytuł artykułu 6: „La faute de s'arrêter à la délectation, est-elle dans la raison?”). Chodzi jednak tu niewątpliwie o przyjemność niedozwoloną. Moralisci określają ten grzech jako proste, lecz dobrowolne upodobanie w rzeczy niedozwolonej. uobecnionej przez myśl lub wyobrażenie bez pragnienia zrobienia tej rzeczy np. gdy ktoś bawi się myślą lub wyobrażeniem zabójstwa swego wroga lub kradzieży itp. Chodzi tu więc nie tylko o tzw. brzydkie myśli przeciw szóstemu przykazaniu, ale o jakiegokolwiek upodobanie w złych myślach czy wyobrażeniach. Samo myślenie o rzeczy złej nie jest jeszcze grzechem, jeśli nie łączy się z niebezpieczeństwem narażenia się na grzech i jeśli do grzechu nie nakłania. Grzechem natomiast jest przyjemność i zadowolenie z powodu złej czynności, którą ktoś sobie przedstawia w myśli lub wyobraźni. Kto bowiem cieszy się tym, co moralnie złe, przyzwala na to, co jest sprzeczne z rozumną naturą człowieka. Grzech taki może być powszedni lub śmiertelny zależnie od przedmiotu np. gdy ktoś cieszy się z żartobliwego i nikomu nie przynoszącego szkody kłamstwa, popełnia grzech powszedni, kto zaś cieszy się z rzuconego na kogoś oszczerstwa, popełnia grzech śmiertelny, o ile oczywiście cieszy się rozmyślnie.

Należy jednak dobrze odróżnić zadowolenie i uciechę z powodu moralnie złej czynności, wyobrażonej sobie czy pomyślanej, od zadowolenia i radości z powodu samego myślenia o tej czynności lub z powodu sposobu jej wykonania. W pierwszym wypadku zadowolenie takie jest zawsze grzechem; w drugim natomiast zadowolenie to jest moralnie dobre, obojętne lub złe zależnie od tego czy samo to myślenie,

względnie sposób należy do moralnie dobrych, obojętnych lub złych rzeczy. Np. gdy ktoś cieszy się z wesołego humoru pijaka, a nie z samego pijaństwa, nie popełnia grzechu. Komu sprawia zadowolenie myśl o popełnieniu nierządu wbrew naturze, popełnia grzech śmiertelny, choćby nawet nie miał pragnienia, by popełnić ten grzech. Grzeszne jest również zadowolenie ze złego uczynku z powodu dobrych jego następstw, np. gdy ktoś się cieszy, że zamordowano mu ojca ze względu na ton że odziedziczy spadek po nim. Nie jest natomiast grzechem zadowolenie z powodu samych tylko dobrych następstw złego uczynku, gdyż wtedy przedmiotem zadowolenia czy uciechy nie jest zły uczynek, ale jedynie pewne, skądinąd dobre następstwa tego uczynku, np. gdy ktoś cieszy się swymi nieślubnymi dziećmi. a nie samym porubstwem, dzięki któremu dzieci te przyszły na świat.

**Q. 74, 7.** Chodzi o przyzwolenie na zewnętrzny uczynek, który jest grzechem śmiertelnym lub powszednim. Należy pamiętać, że zgodnie z nauką św. Tomasza (I, q. 79, a. 9), podział na rozum wyższy i niższy to nie jest podział na dwie różne władze umysłowe, ale tylko na wyższe i niższe zadania oraz czynności jednego i tego samego rozumu. Trzeba wreszcie podkreślić różnicę pomiędzy grzechem zatrzymywania się myślą lub wyobraźnią na niedozwolonej przyjemności, zwane po polsku niekiedy złymi myślami lub wyobrażeniami, a grzesznym pragnieniem czy pożądaniem oraz grzesznym zadowoleniem czy uciechą niedozwoloną. Pierwsze odnosi się do obecnego myślenia lub wyobrażenia, drugie, a więc grzeszne pragnienie, zwane także przyzwoleniem, dotyczy uczynku zamierzonego w przyszłości, a trzecie, a więc zadowolenie i radość, ma za przedmiot czynność już dokonaną.

Grzech przyzwolenia na zamierzoną złą czynność, czyli grzeszne pragnienie, podobnie jak grzech zadowolenia z powodu złej myśli lub złego wyobrażenia, ma swą siedzibę nie tyle we władzy pożądawczej, ile raczej w samym rozumie, gdyż rozum powinien kierować myślami i wyobrażeniami oraz uczuciami, w tym także uczuciem zadowolenia oraz pożądania. Przyzwolenie zarówno na radość czy zadowolenie, oparte o względy doczesne. należy do niższych działań rozumu; natomiast jedno i drugie przyzwolenie, biorące pod uwagę ponad doczesne względy, np. prawo Boże, należy do wyższych czynności rozumu, choćby skądinąd było grzeszne, np. gdy ktoś przyzwala na pragnienie by popełnić grzech nierządu, choć uświadomił sobie, że to sprzeciwia się prawu Bożemu. Należy zwrócić uwagę na odpowiedź na trudność 1.

**Q. 74, 8.** Uwagi do dwóch poprzednich artykułów stosują się także do niniejszego artykułu. Przyzwolenie więc na pożądanie tego, co jest grzechem śmiertelnym, jest już grzechem śmiertelnym, choćby nie nastąpiło wykonanie tego grzesznego zamiaru. Pożądanie takie jest grzeszne tak samo, jak pożądany uczynek, łącznie z jego okolicznościami, które grzesznik uświadamia sobie, np. gdy ktoś postanawia okraść kościół, wówczas postanowienie takie jest nie tylko grzechem przynależnym do gatunku kradzieży, ale nadto jest świętokradztwem.

**Q. 74, 9.** Wyższe czynności rozumu, czyli takie, które mają za przedmiot rzeczy duchowe i wieczne, mogą być uczynkami dobrymi, grzechami powszednimi albo także grzechami śmiertelnymi. Tak np. przyzwolenie na grzech powszedni, będące wyższą czynnością rozumu ze względu na jego niezgodność z prawem Bożym w mało ważnej sprawie, jest tylko grzechem powszednim.

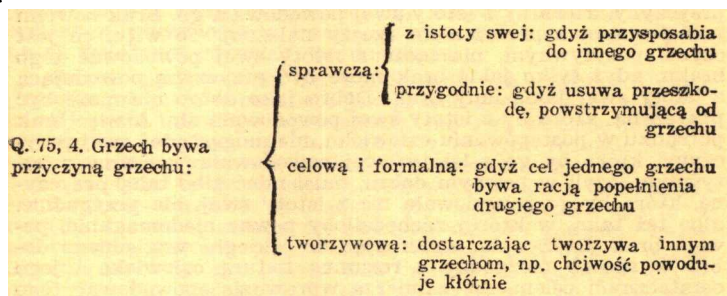
**Q. 74, 10.** Wyższe czynności samego rozumu to ogląd, czyli intuicja prawd wiecznych, oraz namysł i przyzwolenie. Otóż w stosunku do poznania prawd

wiecznych przez wiarę, może powstać w nas odruch niewiary i to całkowicie nierozmysłny; odruch taki, jeśli wola mogła nie dopuścić do niego, jest grzechem powszednim, a nie śmiertelnym, gdyż jest nierozmysłny. Natomiast rozmysłne przyzwolenie na wątpliwości przeciw wierze, która jest również wyższą czynnością rozumu, byłoby grzechem śmiertelnym.

**Q. 75, 1.** Każdy grzech jest jakąś czynnością już to bezpośrednio, jak w grzechu uczynkowym, już to pośrednio, lub nie wprost w grzechu „bezuczynkowym” czyli w grzechu opuszczenia; z tego więc względu, że jest czynnością, grzech jak każda czynność, pochodzi z jakiegoś źródła, które tę czynność powoduje, jako jej istotna przyczyna. Taką przyczyną grzesznej czynności jest wola ludzka. Lecz do istoty grzechu należy nie tylko to, że jest bezpośrednio lub pośrednio jakąś czynnością, lecz przede wszystkim to, że w tej czynności nie ma należącego porządku, czynność bowiem jest tylko tworzywem grzechu, brak zaś porządku jest w nim czynnikiem istotnościowym. Otóż brak należącego porządku nie może mieć przyczyny, która by z istoty swej powodowała go. Brak bowiem jest pewnym zaprzeczeniem rzeczy należącej. To więc, co jest czymś pozytywnym, nie może z istoty swej powodować tego braku, gdyż tylko jakiś brak może być przyczyną powodującą z istoty swej jakiś inny brak. Dobro jako dobro nie może być przyczyną, która by z istoty swej powodowała zło. A więc brak porządku w postępowaniu człowieka, nie mogąc mieć swej przyczyny, która by go z istoty swej powodowała w czymś pozytywnym, czyli w pewnym dobru, musi mieć albo taką przyczynę, która by go powodowała nie z istoty swej, ale przygodnie, albo też taką, w której zachodziłoby pewne niedomaganie, pewien brak. Otóż wola, zmierzając do jakiegoś względnego dobra w sposób niezgodny z rozumną naturą człowieka i jego ostatecznym celem, nie zamierza wprawdzie spowodować tego nieporządku, nie jest więc jego przyczyną, powodującą z istoty swej brak tego porządku, niemniej jest jego przyczyną, powodującą go przygodnie, niezależnie od zamiaru, skoro ten nieporządek jest niezamierzonym następstwem pożądania dobra względnego podobnie jak ogień, który z istoty swej powoduje gorąco, przygodnie powoduje usunięcie zimna. Tak więc wola, będąc przyczyną powodującą z istoty swej czynność ludzką, jest równocześnie przyczyną, powodującą przygodnie, czyli w sposób niezamierzony, ewentualny brak porządku w tej czynności. Brak zaś należącego porządku w czynności byłby niemożliwy, jeśli w przyczynie tej czynności nie byłoby jakiegoś braku czy niedomagania. Skoro zaś tą przyczyną jest wola, pożądająca jakiegoś dobra względnego niezgodnie z rozumną naturą człowieka i jego ostatecznym celem, tym niedomaganiem woli, powodujący, grzeszną czynność jest brak należącego kierownictwa w woli ze strony rozumu zgodnie z prawem Bożym, przy czym grzechem nie jest jeszcze sam ów brak, jeśli skądinąd nie był zawiniony, ale ten że mimo tego braku wola przystępuje do postanowienia i wykonania danej czynności.

**Q. 75, 2.** Św. Tomasz wyodrębnia tu wewnętrzne przyczyny grzechu ze strony podmiotu i ze strony przedmiotu. Ze strony podmiotu odróżnia dwie przyczyny bezpośrednie, a mianowicie wolę i rozum, oraz dwie przyczyny pośrednie, a mianowicie zmysły oraz popędy zmysłowe. Ze strony przedmiotu wewnętrzną przyczyną grzechu jest motyw, czyli pobudka w postaci jakiegoś dobra pozornego niezgodnego z rozumną naturą człowieka. Przedmiot więc według św. Tomasza nie jest przyczyną zewnętrzną, ale wewnętrzną, gdyż jest nią nie rzecz zewnętrzna, ale

nasze wyobrażenie czy sąd przedstawiający nam jako cel to, co jest tylko pozornym celem.



**Q. 75, 3.** Zewnętrzne przyczyny grzechu mogą mieć jedynie charakter przedmiotowy czyli wpływać na nasze wyobrażenie czy umysłowe przedstawienie jakiegoś pozornego dobra, nie mogą jednak poruszyć samej woli, bo to przysługuje tylko Bogu. Zewnętrzne czynniki, które w ten sposób podniecają nas do grzechu, zważają się pospolicie pokusami. Z naciskiem św. Tomasz podkreśla autonomię naszej woli, której żadna rzecz nie może zmusić do grzechu.

**Q. 76, 1.** W całym tym zagadnieniu (q.76) chodzi o ignorancję. Idąc za o. Woronieckim termin ten oddajemy przez „niewiadomość”, „brak wiedzy”, „nieznajomość” zależnie od wymagań stylu, zdając sobie jednak sprawę, że żaden z tych wyrazów nie oddaje ściśle tego co wyraża termin łaciński „ignorancia” a mianowicie brak wiedzy należnej w osobie zdolnej do tej wiedzy. D. Gromska tłumacząc odpowiednik grecki: „agnoia” posługuje się najczęściej wyrazem „nieświadomość”, (czasem: „nieznajomość” lub „niewiedza”). Lecz pierwszy z tych wyrazów oznacza raczej brak świadomości niż wiedzy, a dwa pozostałe tylko zaprzeczenie wiedzy.

Nieświadomość, czyli brak należnej wiedzy może spowodować grzech nie wprost, a mianowicie przez usunięcie tej przeszkody powstrzymującej od grzechu. Jaka często bywa wiedza - podobnie jak ścięcie drzewa jest nie wprost przyczyną strącenia wroniego gniazda, zbudowanego na tym drzewie.

Jak św. Tomasz wykazał w I-II, q.17., całe moralne postępowanie człowieka opiera się na postanowieniu, czyli na rozkazie rozumu, by wola w czyn wprowadziła swój wybór, dokonany uprzednio na podstawie praktycznego sądu rozumu, rozstrzygającego, co w danej chwili i w danych konkretnych warunkach należy zrobić, czyli jak trzeba postąpić. Ponieważ to postępowanie ma być konkretne i jednostkowe, dlatego także ów praktyczny sąd rozumu, który ma kierować naszym działaniem w danej chwili, musi być jednostkowym wnioskiem, wysnutym z rozumowania w postaci sylogizmu o dwu przesłankach, z których jedna musi być ogólna, a druga, zgodnie z prawami logiki, musi być jednostkowa. Pierwsza wyraża jakąś zasadę moralną, np. że nie wolno lekkomyślnie narażać własnego lub cudzego zdrowia lub życia na kalectwo czy na śmierć, a druga stwierdza lub zaprzecza jakiś konkretny, jednostkowy fakt, np. że jazda w tej chwili autem z szybkością 100 km/godz. poprzez ulice Londynu byłaby lekkomyślnym narażeniem własnego lub cudzego życia. Z tych dwu przesłanek kierowca powinien wyciągnąć wniosek: nie wolno mi w tej chwili jechać przez ulice Londynu z szybkością 100 km/godz. i wniosek ten wprowadzić w czyn. Otóż niewiadomość którejkolwiek z dwu przesłanek sylogizmu praktycznego może stanowić przyczynę grzechu. Mogą być np. ludzie, którzy wiedzą, że nieraz

trzeba narazić życie własne a nawet cudze, np. podczas wojny, ale nie zdają sobie sprawy, że nie wolno tego czynić lekkomyślnie, np. przez nadmierną szybkość jazdy, lub że jazda z szybkością 100 km/godz. byłaby lekkomyślnym narażaniem życia. Może także zdarzyć się, że ktoś doskonale wie, że nie wolno lekkomyślnie narażać życia i że jazda z szybkością 100 km/godz. poprzez ulice Londynu byłaby lekkomyślnym narażaniem siebie lub innych na śmierć, ale nie zdaje sobie sprawy np. wskutek podchmielenia alkoholem lub zwykłej nieuwagi, że w tej chwili właśnie jedzie z tą niebezpieczną dla życia szybkością. W jednym i drugim wypadku popełnia grzech wskutek braku wiedzy, jeśli ją mógł i powinien był mieć.

**Q. 76, 2.** Nauka św. Tomasza wyłożona w tym artykule wznosi się ponad uroszczenia sensualizmu czy woluntaryzmu, sprowadzającego życie moralne do ślepych popędów, instynktów czy dążeń, a z drugiej strony ponad wybujałości racjonalizmu Sokratesa, który przyjmuje nie tylko, że wiedza jest cnotą, jak to czyni św. Tomasz w odniesieniu do roztropności i wiary, ale nadto uczył, że każda cnota jest wiedzą, że „jest jedno i to samo wiedzieć, co jest sprawiedliwe i być sprawiedliwym” (cyt. za W. Tatarkiewiczem: *Historia Filozofii* t. I s. 80). Wszelkie zło zaś, według Sokratesa, pochodzi z niewiedomości, bo nikt umyślnie i z świadomością zła nie czyni. Nie wiadomo, czy Sokrates zachowałby swój optymizm w stosunku do wiedzy gdyby żył za czasów Hitlera lub w erze energii nuklearnej! Natomiast nauka św. Tomasza jest przesiąknięta zdrowym realizmem, który przejawia się także w tym, że św. Doktor nie każdą wiedzę uznaje za cnotę moralną, ani nie każdy brak

**Q. 76, 3.** Wyraz „niedobrowolny”, powszechnie przyjęty za odpowiednik łacińskiego „involuntarium”, nie pokrywa się znaczeniowo z tym ostatnim, który wyraża nie tylko zaprzeczenie dobrowolności, ale coś, co jest wbrew niej, a więc coś pozytywnego. Podobnie wyraz „mimowolny” wyraża raczej zaprzeczenie dowolności (liberum). Dowolność zaś nie jest tym samym co dobrowolność. Uczciwość np. jest czymś dobrowolnym, bo pochodzi od woli, która nieraz decyduje się na postępowanie uczciwe, a czasem wybiera postępowanie nieuczciwe; ale nie jest czymś dowolnym, czymś co wolno nam wybierać i nie wybierać, gdyż każdy człowiek zawsze i wszędzie jest obowiązany do uczciwości.

Lecz tu zachodzi pewna trudność: brak wiedzy należy jest czymś negatywnym. Jakżeż więc może być przyczyną czegoś pozytywnego, i to jeszcze z istoty swej, jak zaznacza św. Tomasz w pierwszym zdaniu swej odpowiedzi? Wszak niebył nie może być z istoty swej przyczyną bytu! Otóż za Kajetanem należy stwierdzić że w niewiedomości należy odróżnić to, co w niej jest istotnościowe, formalne, oraz to, co w niej jest tworzywem, czynnikiem materialnym. Otóż ze względu na to, co jest w niej istotnościowe, a mianowicie usunięcie przeszkody powstrzymującej od działania, niewiedomość jest przyczyną grzechu nie z istoty swej, ale przygodnie; podobnie jak ścięcie drzewa jest przygodną przyczyną strącenia gniazda zbudowanego na jego wierzchołku. Natomiast ze względu na to, co jest tworzywem niewiedomości, brak wiedzy jest z istoty swej przyczyną grzechu, podobnie jak brak sternika na okręcie bywa z istoty swej przyczyną zatopienia go podczas np. burzy, czy walki. Tworzywo bowiem należy również do istoty rzeczy i czynu.

**Q. 76, 4.** Naukę św. Tomasza w całej kwestii 76 można streścić w następujących punktach:

1) Brak należytej wiedzy zarówno odnoszący się do ogólnych przykazań prawa, jak i dotyczący konkretnych faktów, podobnie jak i brak należytej uwagi, bywa przyczyną grzechów pozbawiając człowieka tej wiedzy która by go powstrzymała od grzesznej czynności. Jeśli jednak ktoś jest tak usposobiony, że gdyby nawet posiadał odnośną wiedzę, niemniej byłby gotów popełnić ów grzeszny czyn wówczas zgrzeszyłby nie wskutek braku wiedzy, czyli z niewiadomości, ale nie wiedząc.

2) Wbrew nauce Abelarda, potępionej przez Kościół, sama niewiadomość może być grzechem na skutek niedbalstwa, z którego pochodzi. Trzy więc są warunki, by brak wiedzy był grzechem: a) by człowiek, któremu brak wiedzy, mógł ją zdobyć; b) tym samym by zauważył, że mu brak jej; c) by miał obowiązek przedsięwziąć odpowiednie środki, by usunąć ową niewiadomość. Każdy zaś jest obowiązany znać główne prawdy wiary. przykazania boskie i kościelne, przynajmniej ogólne oraz to co jest konieczne do uczciwego spełniania obowiązków zawodowych czy stanowych.

3) Niepokonalna i uprzedzająca działanie niewiadomość z istoty swej całkowicie uniewinnia od wszelkiego grzechu w czynności, która z niej wynika, jeśli jest całkowita. Jeśli zaś jest tylko częściowa, np. gdy ktoś nie zna jakiejś okoliczności, tylko częściowo uniewinnia. np. gdy ktoś, chcąc zabić swego rywala, przez pomyłkę zabija własnego ojca, którego by nie zabił, gdyby wiedział, że to właśnie ojciec. Popełnia on śmiertelny grzech morderstwa, ale formalnie nie popełnia ojcobójstwa.

4) Niewiadomość niepokonalna i tylko towarzysząca czynności grzesznej nie uniewinnia od grzechu, gdyż nie powoduje niedobrowolności czynu.

5) Niewiadomość dobrowolna w tym znaczeniu, że jest następstwem czynności dobrowolnej, jeśli dotyczy tych rzeczy, które ktoś mógł i powinien wiedzieć, nie uniewinnia całkowicie od grzechu, ale zmniejsza go, np. gdy ktoś wskutek opilstwa zrani kogoś.

6) Gdy ktoś naumyślnie chce nie wiedzieć tego, co wiedzieć powinien by nie mieć wyrzutów sumienia, wówczas niewiadomość w ten sposób spowodowana, nie uniewinnia od grzechu, lecz raczej go zwiększa.

**Q. 77, 1.** Trudność druga opiera się na podobieństwie do wpływu tzw. okręgów niebieskich, jakie oczywiście możemy dziś zaliczyć do mrzonek Arystotelesa, który je przyjmował. wpływając fatalnie na całą astronomię średniowieczną.

Wyrazem „uczucie” oddajemy łacińskie „passio”, zgodnie z polską tradycją tomistyczną, chociaż w języku potocznym „uczucie” wyraża raczej to co łacińskie: „affectus”, a więc przejawy nie tylko popędów zmysłowych, ale także najwyższe nieraz przejawy woli. Niemniej jednak także w języku potocznym najczęściej przez uczucie rozumie się takie wzruszenia, jak sympatia i antypatia, odraza i pragnienie, radość czy zadowolenie lub przyjemność oraz różne formy bólu czy smutku, ambicję i zniechęcenie, odwagę i różne formy lęku czy gniewu.

Uczucia wpływają na wolę przez swe oddziaływanie na wyobrażenia te zaś z kolei na zmysł oceny, zwany u człowieka władzą jednostkowego osądu myślowego, który jest podporządkowany rozumowi i woli.

**Q. 77, 2.** Pogląd Sokratesa omówiliśmy w objaśnieniach do q. 76, a. 2. Wybitny krytyk św. Tomasza Duns Szkot stojąc na gruncie woluntaryzmu i prymatu woli przed rozumem. uznawał, że nie rozum kieruje wolą, ale wola rozumem; bardzo więc ganił św. Tomasza, że przyznał częściowo słusność Sokratesowi twierdząc, iż wola nigdy nie zwracałaby się do zła, jeśliby ze strony rozumu nie było braku wiedzy lub nie

zachodził jakiś błąd. Wszak zdarza się, że człowiek grzeszy, pożądamc w niewłaściwy sposób tego, co naprawdę jest dobrem, a więc bez jakiegokolwiek błędu ze strony rozumu. Duns Szkot jednak nie wziął pod uwagę, że św. Tomasz mówiąc o niewiadomości, ma na myśli również niezwrócenie uwagi na to, na co trzeba było ją zwrócić, i po drugie, że człowiek nie może czegoś pożądamc. jeśli wpierw tego w jakiś sposób nie poznał. Skoro zaś pożądamc idzie za poznaniem, nie może być złego pożądamc bez uprzedniego złego poznania, czyli bez jakiegoś błędu ze strony rozumu. przynajmniej w tym znaczeniu, że rozum w danej chwili nie bierze pod uwagę tego, co winien uwzględnić, np. czy sposób pożądamc danego dobra jest godziwy. Należy zwrócić uwagę na odpowiedź czwartą.

**Q. 77, 3.** Grzechy popełnione pod wpływem uczucia są dowodem słabości woli, która daje się porwać uczuciu ku temu, czego by sama z siebie nie chciała. Jak zaznacza o. Woroniecki: „Stopień zła w tych grzechach zależy od szybkości, nagłości i siły, z jaką uczucie powstaje; nieraz zupełnie niespodziewane poruszenia namiętności mogą niemal zupełnie sparaliżować wolę i odebrać człowiekowi przez to odpowiedzialność za jego czyny. Zostaje wtedy odpowiedzialność za to jedno, że zaniedbał swego wychowania, nie nauczył się panować nad sobą i teraz ponosi skutki swych nieokiełzanych namiętności. Czasami zresztą bywa to na tle stanów chorobliwych” (Katolicka Etyka Wychowawcza I, s. 278).

**Q. 77, 4.** Nieuporządkowane pożądamc pochodzi z nieuporządkowanej miłości siebie samego, zarówno, gdy chodzi o miłość uczuciową, będącą przejawem popędu do przyjemności, jak i miłość będącą przejawem woli. Nie każda jednak miłość siebie samego jest nieuporządkowana. ale tylko taka, która polega na upodobaniu lub pożądamc jakiegoś dobra niezgodnie z rozumną naturą człowieka i jej ostatecznym celem.

**Q. 77, 5.** Św. Tomasz uzasadnia tu tradycyjny podział przyczyn grzechów przyjęty z Pisma św. Pożądamc ciałą nazywa nieuporządkowane pożądamc przyjemności i dóbr, związanych z utrzymaniem życia i przekazywaniem go potomstwu. Pożądamc oczu nazywa nieuporządkowane pragnienie wszystkich innych dóbr, poznanych przy pomocy wyobraźni lub rozumu, czyli po prostu chciwość. Pychą żywota wreszcie nazywa nieuporządkowane pragnienie wielkości. Wszystkie inne uczucia dadzą się sprowadzić do przejawów popędu zasadniczego, czyli do przyjemności, zwanego przez scholastyków siłą pożądamc, oraz popędu do walki, zwanego siłą gniewliwą, ze względu na to, że gniew jest najbardziej znamionym jego objawem.

**Q. 77, 6.** Pozornie wydawałoby się, że pierwsza odpowiedź św. Tomasza jest sprzeczna z jego nauką w q. 73, a. 3, gdzie św. Doktor nauczał, że ciężkość grzechów zależy od ich przedmiotów, podczas gdy tu twierdzi, że ciężkość grzechu zależy od odwrócenia się woli od Boga, jako źródła wszelkiego prawa moralnego. Nie ma tu jednak sprzeczności, gdyż jak zauważył Kajetan, przyczynowo ciężkość grzechu zależy od ich przedmiotu, czyli od tego, do czego z natury swej dążą; istotnościowo zaś, czyli formalnie, zależy od odwrócenia się od Boga.

**Q. 77, 7.** Uczucie niekiedy bywa tak silne, że całkowicie pozbawia używania rozumu. Nie zawsze jednak w tym wypadku uniewinnia od grzechu; uniewinnia, gdy przyczyna tego uczucia była zupełnie niedobrowolna. np. skutek choroby przysadki



mózgowej, tarczycy itp. Nie uniewinnia. jeśli przyczyna, która wywołała uczucie, była dobrowolna przynajmniej nie wprost na skutek zaniedbania samowychowania uczuć.

**Q. 77, 8.** Zarówno samo złe uczucie, jak i sama czynność wykonana pod wpływem uczucia może być dobrowolnym przekroczeniem prawa Bożego w rzeczy ważnej, np. uczucie miłości płciowej do cudzej żony. Wówczas jest grzechem śmiertelnym. Człowiek bowiem może zapobiec powstaniu jakiegoś uczucia i nie dopuścić do niego, a jeśli uczucie już się wzbudzi, możemy je opanować i skierować na właściwe tory, nie dopuszczając, by uczucie to stało się w nas przyczyną grzesznego czynku. Stąd tak niesłychanie ważne jest wychowanie życia uczuciowego w człowieku od pierwszych lat jego życia aż do śmierci.

**Q. 78, 1.** Bywa. że ludzie kochają dobra doczesne więcej niż Pana Boga, i gdy mają do wyboru albo obrazić Boga przez pożądanie owego dobra, albo wyrzec się gon wolą uniknąć zła doczesnego lub zdobyć sobie jakieś dobro ziemskie, choćby wbrew Bogu, niż wyrzec się danej korzyści czy przyjemności.

W odpowiedzi na trudność pierwszą należy zwrócić uwagę, że chociaż przyczyną grzechu jest albo niewiedomość, albo uczucie, albo zła wola, niemniej w każdym grzechu zachodzi zawsze pewna niewiedomość, choćby w postaci chwilowej nieuwagi. oraz zła wola; gdyż w każdym grzechu zachodzi jakiś błąd ze strony rozumu, oraz zły wybór ze strony woli.

**Q. 78, 2.** Nałóg to złe przysposobienie do działania, nabyte przez dobrowolne powtarzanie grzesznych czynności w jakiejś określonej dziedzinie. Dopóki człowiek nie zerwie z nałogiem przez odcięcie się od niego za pośrednictwem mocnego postanowienia. czynność jego wykonana pod wpływem nałogu jest jeszcze bardziej dobrowolna niż czynność wykonana nie wskutek nałogu, ale np. pod wpływem uczucia lub niewiedomości czy chwilowego uniesienia, gdyż wtedy pochodzi ze złej skłonności woli, która dzięki nałogowi mocniej chce tego zła.

**Q. 78, 3.** Nie każde złe przysposobienie do działania jest nałogiem, ale tylko takie, które zostało nabyte przez dobrowolne przyzwyczajenie się do moralnie złych czynności. Nie jest natomiast nałogiem w ścisłym znaczeniu przysposobienie do pewnych czynności nabyte wskutek jakiejś choroby, np. abulii, charłactwa itp.

**Q. 78, 4.** Kiedy człowiek świadomie wybiera coś, co go w danej chwili pociąga, a co jest zakazane przez prawo moralne, grzeszy ze złej woli. i dlatego grzeszy ciężej niż. ktoś, kto popełnia taki sam grzech pod wpływem uczucia. Podobnie, gdy grzech wypływa z zakorzenionego nałogu, pochodzi on również z woli, opanowanej wprawdzie przez ten nałóg, ale właśnie pod jego wpływem zdążającej z całą świadomością do zła.

**Q. 79, 1.** Pytanie o źródło zła stawiali sobie zarówno najwybitniejsi filozofowie, jak i najbardziej genialni .poeci, jak o tym świadczą dociekania takich myślicieli jak Demokryt, Sokrates, Spinoza, Schopenhauer, Sartre, a wśród poetów Aischylos, Szekspir, Goethe, u nas zaś szczególnie Mickiewicz, Słowacki i przede wszystkim Kasprowicz, który w swych nieśmiertelnych Hymnach, pytając o źródło zła i grzechu, sięgnął aż do Boga, podobnie jak św. Tomasz w niniejszym artykule. Ale dla Kasprowicza Bóg to albo groźna, na zło ludzkie obojętna i niedostępna potęga. albo to Chrystus przez wieki cierpiący przez wieki usiłujący zbawiać, ale którego ofiara nie zdołała ostatecznie zła przewyciężyć, jak początkowo się zdawało Autorowi Hymnów Giniącemu Światu, w których ze skargą, prośbą i bluźnierstwem

idzie przed tron Najwyższego, ze swym grozą nabrzmiałym wołaniem duszy, przejętej poczuciem przemożnej potęgi zła, którego twórcę upatruje w samym Bogu, skoro zło należy do podstaw bytu stworzonego.

Tragedię ciągłych przez wieki ponawianych wysiłków wyzwolenia się od zła, poeta przedstawił we wstrząsającej wizji miliardów krzyży które „rosną w jakiś straszny las, co wierzchołkami swych bolesnych drzew przeszywa wszystkie mgły i wszystkie blaski, które lśnią nad mgłami. wypływające z wszechmocy Istnienia. ... Jakaż to orgia dzika. Jakiż to chaos mąk! Ogniem wojny świat się pali, tłumy w krwawej brodzie fali ... łkając, jęcząc, grożąc, kląć, poszarpane miecąc skargi, pędzi tuman ludzkich żądź... A On, Jasność jasności, Łaska łask i gniewów Gniew. stanął nad skonem żywota, i rękę położywszy na Głowie Boleści, na niezmierzonej, cierniem opasanej Głowie, wypełniającej wszechświatów przestwory, rozpoczął Sąd. Biją pioruny, a nad pioruny idzie Jego zew”.

Tu poeta, pełen przerażenia i rozpaczony posuwa się do najstraszniejszych bluźnierstw.

„Nic co się stało pod sklepem niebiosów, bez Twej się woli nie stało!

O źródło zdrady, ... przyczyno grzechu i zemsty i rozpaczony szaleńczego śmiechu” ...

Przede mną przepaść, zrodzona przez winę, przez grzech, Twój, Boże! Ginę! ginę, ginę”.

Nie można nie przyznać poecie pewnej konsekwencji logicznej, że skoro wszystko, co jest na świecie, pochodzi od Boga i bez Jego woli nic się nie dzieje, to jak wytłumaczyć zło? Poeta nie próbował wytłumaczyć go filozoficznie, choć doskonale to tłumaczenie wyczuł w tym „przenajświętszym hymnie duszy: Salve Regina”.

„Nikt cię nie kochał ? A ty czyjaś duszę tak umiłował, abyś mógł zapomnieć, że jest granica między złem a dobrem? ... Nigdyś nie kochał! Pomiedzy sobą a morzem miłości ... sameś piekielną budował opokę. Rozbite ciosy swej duszy na samolubny znośłeś Babilon” ...

Natomiast św. Tomasz dał pełne filozoficzne wytłumaczenie zła, szczególnie moralnego, czyli grzechu.

Otóż naprzód stwierdza, że jest rzeczą bezwzględnie niemożliwą, by Bóg bezpośrednio czy pośrednio, wprost czy nie wprost był przyczyną grzechu Nie może być jego przyczyną wprost ani bezpośrednio. ani pośrednio dlatego, że będąc Najwyższym Dobrem, z natury swej skłania wszystko ku sobie jako ostatecznemu celowi, nie ma w sobie bowiem ani cienia zła. z racji którego mógłby chcieć moralnego zła, czyli odwrócenia się jakiegoś jestestwa od swego celu ostatecznego, którym jest On sam. Grzech bowiem z istoty swej to odwrócenie się od celu ostatecznego. Po wtóre, grzech. jako pewien brak należnego dobra, może mieć swą przyczynę jedynie w tym, co jest zdolne do złego działania, gdyż zły skutek może pochodzić jedynie od przyczyny zdolnej do wytwarzania złych skutków a więc posiadającej pewne braki, jakieś niedomagania, czyli ułomnej i niedoskonałej, gdyż to, co jest doskonałe, nie może wytwarzać prawdziwie złych skutków. „Dobre drzewo nie może złych owoców rodzić”, powiada Ewangelia. Otóż Bóg jako byt bezwzględnie doskonały nie może mieć w sobie żadnego braku. żadnego niedomagania, nie może więc być przyczyną ułomną, niedomagającą; nie może więc być zdolnym do złego

działania, jakim byłoby bezpośrednie lub pośrednie powodowanie grzechu, czyli postępowania złego pod względem moralnym. Bóg wprawdzie może być przygodnie przyczyną zła fizycznego, podobnie jak sprawne działanie silnika w aucie może być przygodnie przyczyną katastrofy np. gdy to sprawne działanie dokonuje się w czasie, gdy pęknie opona wozu. Pan Bóg w swym działaniu zmierza do dobra wszechświata, a to wymaga, by pewne rzeczy mogły ulegać złu fizycznemu, skoro zamieranie jednych rzeczy jest warunkiem istnienia i rozwoju innych jestestw. Zwierzęta np. nie mogłyby żyć bez zjadania roślin. Jakżeż ubogie byłoby również życie na ziemi, gdyby nie było tak straszego zła, jakim jest śmierć! Nie byłoby wówczas tego uroku, jakim jest młodość. Bóg więc stworzył świat z tworzywa, które wprawdzie podlega pewnym niedomaganiom i brakom, ale równocześnie doskonale służy do urzeczywistnienia jak największego dobra całego wszechświata, mimo że na tej ziemi życie zdaje się być wzajemnym pożeraniem istot słabszych przez silniejsze i silniejszych przez słabsze. Lecz nie na to gwiazdy zostały „wznieczone w przedpoczątkach bytu ażeby zgasły!” Nie na to także stworzył Bóg człowieka, by „odziany potępienia podartą żałobą ... wił się i czołgał przed Tobą, i martwym, osłupiałym z przerażenia okiem, straszego Sądu wyławiał płomienne, świat druzgocące rozkazy”. Bóg stworzył świat, by dać mu udział w swej dobroci, stworzył życie, by napełnić je radością, stworzył człowieka, by dać mu udział w swym własnym szczęściu. choć ku niemu ma zdążyć „krzyż ujawszy w dłonie... po tym śmiertelnym wygonie, w ten znojny, w ten nieszczęśliwy czas, w którym konają wieki i wraz się rodzą nowe na cięższą jeszcze niedolę” (Kaprowicz). Ale gdyby tak nie było, gdyby nie było zła fizycznego i śmierci, nie byłoby także miejsca dla nas na tym świecie. Zło fizyczne więc ma swą przyczynę w Bogu w tej mierze, w jakiej Bóg jest stwórcą tworzywa podległego zepsuciu i niedomaganiom, których zazwyczaj Jego Wszchemoc i Opatrzność nie usuwa, gdy tego wymaga dobro wszechświata.

Natomiast Bóg nie jest przyczyną zła moralnego, nawet nie wprost, przez to że nie uniemożliwia ludziom popełniania grzechów. Mógłby je wprawdzie uniemożliwić swą wszechpotęgą, ale wolał, by każdy człowiek przynajmniej w części był kowalem własnego losu celem ukazania nie tylko swojej sprawiedliwości, ale także swego nieskończonego miłosierdzia, którego dziełem były dwa największe cuda dobroci Bożej: Wcielenie Syna Bożego i jego obecność w postaciach eucharystycznych.

**Q. 79, 2.** Wszystko, cokolwiek się staje, ma swe ostateczne źródło w Pierwszej Przyczynie, czyli w Bogu. Otóż każdy grzech jest czymś. co się staje jest pewną czynnością, już to bezpośrednio, jak w grzechu uczynkowym, polegającym na przekroczeniu zakazu prawa, już to pośrednio. jak w grzechu bezuczynkowym, polegającym na niewykonaniu nakazu prawa moralnego, gdyż i w tym wypadku niewykonanie to pochodzi z jakiegoś uprzedniego dobrowolnego działania woli. Z jednej więc strony mamy, że grzech w żaden sposób nie pochodzi od Boga. jak to udowodnił św. Tomasz w art. 1, a z drugiej, że każda czynność n a więc także czynność grzeszna pochodzi od Boga, jak uczy św. Doktor w tym artykule. Czy tu nie zachodzi sprzeczność ? Czy grzech i czynność grzeszna nie jest tym samym?

Otóż nie! W czynności grzesznej trzeba odróżnić dwie zupełnie różne rzeczy: czynność, która jest grzeszna, oraz samą grzeszność, czyli brak należącego w niej porządku w stosunku do ludzkiej natury i jej ostatecznego celu. Doskonale wyjaśnia to przykład św. Tomasza: gdy ktoś ma jedną nogę krótszą lub skrzywioną, mimo że poza

tym jest zdrowy, chód jego będzie wadliwy. Sam chód ma swą przyczynę w tym, co w człowieku stanowi źródło ruchu, wadliwość zaś chodu będzie skutkiem nie tego czynnika, który jest źródłem ruchu czy złego działania jego narządu, jakim są pewne ośrodki w mózgu, ale krzywej nogi. Podobnie czynność ludzka, jak każdy byt, ma swe źródło w Pierwszej Przyczynie, czyli w Bogu. Cokolwiek bowiem się staje, nie mając racji istnienia w sobie, musi ją mieć poza sobą, a mianowicie w takim bycie, który rację istnienia ma w sobie, a takim jest tylko Bóg. Ale grzeszność czynności, czyli jej niedomaganie, a więc brak należytego porządku w niej, nie może mieć swej przyczyny w Bogu, jako w prazródle wszystkiego działania, ale w samej woli człowieka, będącej pierwszą przyczyną grzechu. podobnie jak Bóg jest pierwszą przyczyną wszelkiego dobra i w ogóle wszelkiego bytu. Zresztą byt utożsamia się z dobrem.

Jak powiada Pismo św., „Bóg sprawuje wszystko we wszystkich” jako pierwsza przyczyna, ale zgodnie z naturą jestestw, w których działa; a więc w stosunku do istot, które są zdolne do myślenia i tym samym do dobrowolnego wyboru w ten sposób, że w niczym nie krępuje ich wolności. To działanie Boże w stworzeniach, a szczególnie w każdym człowieku, zawsze zmierza do jakiegoś dobra moralnego, czyli do jakiegoś uczynku cnotliwego, udzielając człowiekowi w tym kierunku jakby pewnego duchowego napędu, podobnie jak kierowca w aucie za pośrednictwem silnika. Gdy jednak pęknie opona wskutek jakiejś wady samego tworzywa, z którego jest zrobiona, i z tego powodu siła napędowa, wytworzona przez motor i skierowana we właściwym kierunku przez kierowcę, zarzuci autem na prawo lub lewo i spowoduje jego roztrzaskanie, przyczyną tego zła nie będzie ani kierowca, ani silnik, ale wadliwa opona. Podobnie Pan Bóg udziela człowiekowi jakby duchowego napędu do wykonania uczynku jakiejś cnoty, np. do przewyciężenia pokusy przeciw szóstemu przykazaniu, a że człowiek wskutek słabości lub przewrotności swej woli ów napęd Boży obróci na grzech, przyczyną tego ostatniego będzie sam człowiek, a nie Bóg, zwłaszcza że ten obrót napędu Bożego ku temu, co jest grzechem, w ostatecznej analizie okazuje się brakiem należytego działania rozumu, a mianowicie polega na tym, że rozum albo w ogóle nie zwraca uwagi na dobro, na które powinien zwrócić uwagę i wskutek tego nie czyni tego co powinien czynić, jak to ma miejsce w grzechu bezuczynkowym; albo zwraca uwagę na przyjemność lub na korzyść, ale nie zwraca uwagi na godziwość danej rzeczy, popełniając grzech uczynkowy nie dlatego, że bierze pod uwagę korzyść lub przyjemność, ale dlatego, że nie bierze pod uwagę godziwości tej przyjemności czy korzyści. W jednym więc, jak i w drugim wypadku grzech ostatecznie sprowadza się do niebrania pod uwagę tego, co trzeba było uwzględnić. Do tego zaś, by czegoś nie brać pod uwagę, jak i w ogóle do niedziałania nie potrzeba jakiegoś napędu z zewnątrz, ale wystarczy samo niedomaganie rzeczy nie działającej. Do zarzucenia autem w bok z powodu pęknięcia opony nie potrzeba, by kierowca w bok zwrócił siłę wytworzoną przez motor, gdyż wystarcza do tego, niestety, siła napędowa, jak najlepiej przez niego i prosto skierowana. Tak samo Pan Bóg, dając siłę napędową do każdej czynności, jest ostateczną przyczyną tejże czynności, ale nigdy nie jest przyczyną jej grzeszności, skoro ta ma swe jedyne źródło w niedomaganiu naszej wolnej woli, która zamiast wybierać tylko dobro moralne, niekiedy wybiera świadomie to, co jest złe pod względem moralnym, choćby pod pozorem jakiegoś dobra. Ale źródłem tego złego wyboru jest nieuwzględnienie tego,

co przy tym wyborze należało wziąć pod uwagę, a więc coś, do czego nie trzeba napędu Bożego, do czego wystarczy, niestety, słabość naszej woli lub jej przewrotność.

**Q. 79, 3.** Św. Fulgencjusz († 533), wybitny apologeta i biskup miasta Ruspe. Artykuł będzie jasny po przeczytaniu artykułu poprzedniego oraz objaśnień do niego. Należy zwrócić uwagę na kolejność przyczynowości. Najpierw człowiek stawia przeszkodę; dalej, ściąga przez to na siebie karę, polegającą na tym, że Słońce sprawiedliwości powściąga swe promienie, same przez się zdolne do usunięcia tej przeszkody; następstwem zaś kary jest zaślepienie rozumu i zatwardzenie serca u grzesznika.

**Q. 79, 4.** Trudnym zagadnieniem przeznaczenia, potrąconym tutaj, św. Tomasz szczegółowo zajmuje się w I, q. 23 (tom II polskiego przekładu). Tam też odsyłamy czytelnika. Tu wystarczy zaznaczyć, że katolicka nauka o przeznaczeniu opiera się na słowach Pisma św., np. Rzym 8, 28-30: „A wiemy, że tym, którzy miłują Boga, którzy z przeznaczenia wezwani są, by byli świętymi, wszystko dopomaga do dobrego. Których przejrzał bowiem, tych i przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna Jego ..., a których przeznaczył, tych też wezwał, a których wezwał, tych też usprawiedliwił: a których usprawiedliwił, tych też uwielbił”. Bóg jednak nikogo nie przeznacza do grzechu, na karę zaś wiecznego potępienia skazuje tylko tych, którzy na nią zasłużyli przez grzech śmiertelny. Bogu więcej zależy na tym, by zbawiać grzeszników, niż by ich karać.

**Q. 80, 1.** Żyjemy w czasach jakby pewnej zmywy, by nie mówić o diable. Nawet niektórym katolikom zdaje się, że w erze energii nuklearnej, to jakoś nienaukowo i jakoś nie wypada zdradzać się, że się jeszcze wierzy w diabły i czarty. Być może, że ta zmywa milczenia jest także pewną formą taktyki czarta w obecnych czasach, w przeciwieństwie do czasów, kiedy żył Chrystus i kiedy czart jawnie w poprzek stawał jego działalności, jako „książę tego świata” (Jan 12,31; 14, 31; 16, 11). By przeczyć istnieniu czartów trzeba by odrzucić prawdziwość Pisma św. i chrystianizmu. Ponieważ zaś czarci należą do świata czystych duchów, nauka oparta o spostrzeżenia zmysłowe nie ma podstaw do wypowiedzania się na ich temat.

Św. Beda, zwany Czcigodnym, benedyktyn angielski, teolog i polihistor († 735).

Św. Izydor († 636), arcybiskup Sewilli, autor pierwszej encyklopedii.

**Q. 80, 2.** Być może, że fizjologia marzeń sennych oddana tu przez Akwinatę nie jest zbyt ścisła w świetle nowszych badań, niemniej jest godną uwagi nie tylko z historycznego punktu widzenia, gdyż pozwala łatwiej zrozumieć, jak wyobrażenie, wpływając na podniecenie uczuciowe, wpływa na sądy naszego umysłu i na nasze moralne postępowanie. Kajetan, objaśniając ten artykuł, przestrzega kierowników duchowych, by nie byli skłonni wierzyć w objawienia, jakimi nieraz chwala się pewne osoby niezrównoważone psychicznie, szczególnie histeryczki, które nieraz doznają na jawie podobnych marzeń, jak ludzie normalni podczas snu.

**Q. 80, 3.** Czart w żaden sposób nie może zmusić człowieka do formalnego grzechu, choć człowiek w stanie opętania pozbawiony używania rozumu, może dokonać nawet najbardziej potwornych czynów.

**Q. 80, 4.** Wpływ czarta na ludzkie grzechy wspaniale przedstawił Jan Kasproicz w Hymnie „Święty Boże”:

A jako ryczący lew szatan po ziemi tej krąży,

Na pokolenia zarzuca zdrađną sieć,

w synu na ojca zapalczywość budzi, wynaturzony gniew,  
że syn przed ojcem zamyka swój dom!

Bratu na brata wciska krwawy nóż, a nasze siostry i żony  
na straszny rzuca srom ... podpala nasze stodoły  
z garstką zwiezionych świeżo zbóż.

Mordy narodów wszczyna i pożogę sieje na miasta i wsi  
i przekleństwami znaczy swoją drogę.

**Q. 81, 1.** Nie da się zaprzeczyć, że w naturze ludzkiej istnieje pewnego rodzaju rozstrój. Zbyt często bowiem daje on znać o sobie, przejawiając się np. w zdolności postępowania wbrew naturze, w dobrowolnym i świadomym wybieraniu tego, co rozum uznaje za złe i głupie, w buncie popędów w stosunku do woli. Na ten rozdzwięk w naturze uskarżał się nawet Apostoł (Rzym 7, 15. 19): „Nie rozumiem bowiem co czynię; bo nie to czynię co chcę, ale to czynię czego nienawidzę. ... Bo nie czynię dobrego, które chcę, ale złe, którego nie chcę to czynię”.

Świadomość tego faktu doprowadziła wielu myślicieli do bardzo pesymistycznego poglądu na człowieka. Tak np. Schopenhauer († 1860) stwierdza, że na dnie człowieka jest bezrozumny, ślepy, działający bez celu i nie doznający ukojenia popęd, któremu towarzyszy stale poczucie braku i niezaspokojenia oraz nieustanny lęk przed śmiercią i niespodziankami losu, tak dobitnie podkreślany przez współczesnych egzystencjalistów.

Teologia katolicka podaje wytłumaczenie tego wewnętrznego rozstroju w naturze ludzkiej w swej nauce o grzechu pierworodnym. Jest dogmatem, że: 1) nasi prarodzice przekroczyli prawo Bożen tracąc przez to świętość i sprawiedliwość pierwotną (sobór trydencki, sesja V); 2) grzech ten zwany pierworodnym, przeszedł na wszystkich potomków prarodziców, z wyjątkiem Chrystusa oraz Jego Matki Najświętszej (Przeciwną temu twierdzeniu naukę Pelagiusza († 418), który uczył, że grzech pierworodny zaszkodził samemu tylko Adamowi i Ewie, a nie ich potomkom, Kościół niejednokrotnie potępił; w roku 418, 431, 529, a przede wszystkim na V sesji soboru trydenckiego); 3) wskutek grzechu pierworodnego potomkowie Adama i Ewy utracili sprawiedliwość pierwotną oraz wolność od takich dolegliwości, jak cierpienia oraz śmierć; 4) jedynie przez zasługi Jezusa Chrystusa człowiek może wyzwolić się z grzechu pierworodnego, przyjmując chrzest; 5) chrzest jest konieczny do zbawienia (przynajmniej chrzest pragnienia).

W artykule niniejszym należy zwrócić uwagę, jak św. Tomasz godzi dobrowolność należącą do istoty każdego grzechu, z dziedzicznością grzechu pierworodnego na podstawie społecznego charakteru człowieka. Wszyscy ludzie, mając tę samą gatunkową naturę co Adam i Ewa, od których pochodzą, mimo dzielących ich epok i wieków, stanowią jedną osobowość moralną i stanowili ją nawet wtedy, gdy żyli na tej ziemi jedynie nasi prarodzice, którzy byli głową rodzaju ludzkiego, i w tym charakterze decydując się na grzech, decydowali w imieniu całej ludzkości, podobnie jak Hitler legalnie dopuszczony przez bezwzględną większość narodu niemieckiego do najwyższej w nim władzy, wypowiadając wojnę i mordując miliony Żydów, działał w imieniu nie tylko swoim, ale także całego narodu, nie tylko żyjącego wówczas, ale także w przyszłości. W miarę więc jak po Hitlerze Niemcy odziedziczyli zyski z zagłady Żydów ( setki ton złota i drogich kamieni, zrabowanych Żydom przed ich zagładą lub po niej n setki tysięcy złotych zębów i pierścionków), tak też odziedziczyli pewne następstwa jego klęski. Współczesne dzieci niemieckie nie

są osobiście odpowiedzialne za zbrodnie hitlerowców, bo na nie osobiście przyzwolenia nie dały nie będąc jeszcze na świecie. Niemniej ponoszą pewne ich następstwa tak samo jakby zażywały owoców zwycięstwa, gdyby do niego doszło.

Grzech pierworodny jest więc dobrowolny w nas, ale nie mocą naszej osobistej woli, lecz z woli prarodzciców którzy w decydującej chwili, stanowią głowę rodzaju ludzkiego. zdecydowali się na grzech w swoim i w naszym imieniu, choć o to nie prosiliśmy ich.

Według nauki św. Tomasza grzech pierworodny przechodzi od prarodzciców na wszystkich ich potomków we wszystkich wiekach za pośrednictwem przekazywania życia przy pomocy nasienia ludzkiego, w którym zawiera się natura ludzka wirtualnie, a nie aktualnie, gdyż nasienie przed poczęciem życia ludzkiego posiada jedynie moc przysposobienia i przygotowania właściwego tworzywa, w postaci ciała. dla duszy, stworzonej bezpośrednio przez Boga. Za pośrednictwem nasienia rodzice przekazują potomstwu ludzką naturę a wraz z nią jej wewnętrzny rozstrój i zepsucie, spowodowane przez grzech pierworodny.

Porfiriusz († 304) z Tyru, uczeń Plotyna, komentator Arystotelesa.

**Q. 81, 2.** Artykuł stanowi dalsze rozwinięcie nauki o tym, jak cały ród ludzki poprzez wszystkie stulecia stanowi jedno ciało wraz z naszymi prarodzicami. Bardzo ciekawe uwagi na ten temat podaje R. Bernard, O.P w **Notes Doctrinales Thomistes**, dołączonych do jego przekładu traktatu „**O wadach i grzechach**” ( Le péché, Ed. de la Revue des Jeunes; s. 321-352).

W odpowiedzi na pierwszą trudność św. Tomasz zdaje się tylko stwierdzać fakt, a nie pochylać go, że za przestępstwa rodziców wymierzano wówczas i nieraz także dziś wymierza się kary cielesne dzieciom, np. nierówno traktując przy spadku dzieci ślubne i nieślubne (kary cielesne u św. Tomasza to nie tylko stosowanie różgi).

**Q. 81, 3.** Jest dogmatem, że wszyscy ludzie prócz Chrystusa oraz Matki Najśw. urodzili się w stanie grzechu pierworodnego, jak to widzieliśmy w objaśnieniach do art. 1. Za czasów św. Tomasza ostre dysputy toczyły się około zagadnienia, czy Matka Boża była bez grzechu pierworodnego poczęta. Dziś, po dogmatycznym określeniu Niepokalanego Poczęcia, sprawa dla wszystkich katolików jest rozstrzygnięta. Stanowisko św. Tomasza w tej dziedzinie nie jest bardzo jasne ze względu na jego naukę. iż zapłodnienie nie utożsamia się z ożywieniem embrionu przez duszę rozumną, którą zdaniem Akwinaty Bóg stwarza i przydziela zarodkowi dopiero wtedy, gdy jego ciało jest dostatecznie przysposobione do przyjęcia duszy rozumnej.

Czy na innych planetach we wszechświecie, jeśli by na nich żyły istoty złożone z duszy rozumnej i ciała przez nią ożywionego, a więc ludzie, istniałby także grzech pierworodny, trudno na to odpowiedzieć. Na pewno ludzie na tych planetach przekazywaliby swemu potomstwu grzech pierworodny n jeśli by albo pochodzili również od potomków naszych prarodzciców, którzy by w bardzo zamierzchłych epokach wyemigrowali na inne planety i na nich się rozmnożyli. albo gdyby zostali stworzeni niezależnie od naszych prarodzciców, lecz na takich samych warunkach i również w decydującym momencie zgrzeszyli. Można snuć tu jedynie fantastyczne domysły.

**Q. 81, 4.** Uwagi św. Tomasza na temat „co by było, gdyby było” mają na celu tylko jaśniejsze wyłożenie sposobu przekazywania grzechu pierworodnego. Skoro jedyną drogą jego przekazywania jest ludzkie nasienie, jeśli by istniał jakiś inny sposób

rozmnażania ludzkiego bez pośrednictwa nasienia, grzech pierworodny nie przechodziłby na potomstwo. Oczywiście grzech pierworodny zaciąga także ludzkie potomstwo zrodzone ze sztucznego zapłodnienia. skoro czynnikiem rozstrzygającym jest tu nasienie.

**Q. 81, 5.** Fizjologiczny argument starożytnych filozofów że „twórcza siła w płodzeniu pochodzi od ojca, tworzywo zaś od matki”, dziś już nikogo nie przekona. Ale nie to jest istotne w argumentacji św. Tomasza. któremu chodzi tu, podobnie jak w poprzednim artykule, nie o to „co by było gdyby było” ale o wyjaśnienie sposobu przechodzenia grzechu pierworodnego na potomstwo.

**Q. 82, 1.** Wyraz „habitus” (w przekładzie francuskim: „habitude”) nie oddajemy tu za przykładem o. Woronieckiego przez „sprawność”, gdyż wówczas także chorobę należałoby nazwać sprawnością, ale za wzorem Daniela Gromskiej, która przekłada grecki odpowiednik: „hexis” przez trwałe przysposobienie.

Grzech pierworodny nie jest w potomkach Adama grzechem uczynkowym, ale jedynie przysposobieniem, polegającym na braku sprawiedliwości pierwotnej, podobnie jak choroba bywa trwałym przysposobieniem ciała, polegającym na braku zdrowia, przy czym brak w jednym i drugim wypadku nie jest tylko zwykłym zaprzeczeniem, ale także czymś pozytywnym, gdyż wyraża. że pewne siły psychiczne czy cielesne działają pod wpływem jakiegoś napędu, ale bez względu na dobro całości.

**Q. 82, 2.** Na szczególną uwagę zasługuje tu odpowiedź Akwinaty na drugą i trzecią trudność, podkreślająca ów rozstrój, jaki grzech pierworodny wprowadził do naszej natury, powodując, że poszczególne jej siły dążą do swego przedmiotu bez względu na dobro całego człowieka, z chwilą gdy ten zerwał więź, łączącą go z Bogiem przez podporządkowanie się Jego woli.

**Q. 82, 3.** Sprawiedliwość pierwotna, której utrata stanowi istotnościowy czynnik w grzechu pierworodnym, obejmuje trzy rzeczy: a) dary całkowicie nadprzyrodzone, np. łaskę uświęcającą, cnoty i dary wlane, b) podporządkowanie się umysłu Bogu i c) właściwy stosunek woli oraz innych władz psychicznych do dobra. Pierwsza rzecz była przyczyną drugiej, a druga trzeciej. W grzechu pierworodnym więc utrata łaski spowodowała utratę podporządkowania się umysłu Bogu, a ta wywołała rozstrój władz psychicznych w ich stosunku do dobra, czyli w pożądaniu. Tak więc utrata łaski Bożej na skutek niepodporządkowania się umysłu w stosunku do Boga jest w grzechu pierworodnym czynnikiem istotnościowym, a rozstrój i nieład w pożądaniu czymś tworzywowym, czyli materialnym.

**Q. 82, 4.** odpowiedź na pierwszą trudność ma wprost kapitalne znaczenie dla wychowania, szczególnie w naszych czasach, kiedy pod wpływem materializmu oraz sensualizmu Rousseau współczesna pedagogika całkowicie zapoznała istnienie następstw grzechu pierworodnego w człowieku, a szczególnie wewnętrznego rozstroju. polegającego na tym, że psychiczne i cielesne siły człowieka dążą do swych przedmiotów, i to nieraz w sposób bardzo gwałtowny. bez względu na prawdziwe dobro człowieka. Zwrócił na to uwagę także protestancki, choć katolizujący, genialny pedagog F. Foerster w pracy „**Religia a kształcenie charakteru**”.

**Q. 83, 1.** Podmiot grzechu to jakby jego stolica i siedziba. Jak każdy grzech, tak samo grzech pierworodny to zło duchowe, a więc podmiotem jego nie może być ciało, ale dusza lub jej władze. Ciało, a mianowicie nasienie ludzkie, może być tylko narzędziem jego przekazywania, ale nie jego podmiotem. Duszy, którą Bóg stwarza



bezpośrednio i przydziela ją do współmiernego jej ciała, wprowadzie nie dziedzicznym od naszych rodziców i dlatego dusza nie może być narzędziem przekazywania grzechu pierwotnego, ale staje się jego podmiotem z chwilą zjednoczenia się z ciałem, gdyż samo przydzielenie jej do danego ciała wytwarza w niej stosunek do niego, wskutek czego następuje jednostkowe jej skażenie grzechem pierwotnym, nie z powodu przydzielenia jej do tego ciała, ale jedynie z powodu jej stosunku do tego ciała. Nie jest więc słuszne powiedzenie Kasprowicza: „Niewiasta z rozpaczliwym krzykiem rodzi dziecko, Ty (Boże) duszę jego grzechu oblewasz hyzopem”. Bóg, stwarzając duszę i przydzielając ją do ciała, czyni jedynie to co dla niej dobre. Nie jest więc przyczyną grzechu pierwotnego. Ciało też nią nie jest, gdyż wprost i bezpośrednio nie może działać na duszę. Kiedy jednak nastąpi połączenie duszy z ciałem dusza staje się istotną i wewnętrzną częścią zespołu pozbawionego łaski sprawiedliwości pierwotnej, w którą normalnie powinna być udziałem tego zespołu. Stać się zaś składnikiem zespołu pozbawionego łaski sprawiedliwości pierwotnej to znaczy ulec skażeniu grzechu pierwotnego, skoro ten polega właśnie na braku sprawiedliwości pierwotnej. Gdyby dusza łączyła się z ciałem wyłącznie jako jego motor, czyli jako jego źródło sił, jak mniemał Platon, a nie jako forma substancjalna, czyli jako istotność, w myśl filozofii Arystotelesa, wówczas nie byłoby możliwe przekazywanie grzechu pierwotnego, jak to wyraźnie uczy św. Tomasz w QQ. disi. **De Potentia** III, a. 9, ad 3.

**Q. 83, 2.** To jest podmiotem grzechu, co jest przedmiotem oddziaływania przyczyny powodującej go. Otóż przyczyną powodującą w potomstwie skażenie grzechem pierwotnym jest otrzymanie życia od pierwszych rodziców przez poczęcie się z nasienia pochodzącego od nich. Przedmiotem zaś poczęcia jest jego kres a tym jest forma substancjalna czyli istotność nowego jestestwa, a więc sama natura duszy, a nie jej władze.

**Q. 83, 3.** Wpływ grzechu pierwotnego na skażenie sił psychicznych człowieka odbija się naprzód i przede wszystkim na tej władzy w której naprzód występuje skłonność do grzechu. Taka zaś władzą nie jest ani zdolność rozrodcza, ani popędy, ale wola.

**Q. 83, 4.** Najbardziej widocznie występuje skażenie grzechem pierwotnym, w popędzie płciowym i w popędzie do przyjemności, szczególnie dotykowych, powodując znaczne osłabienie natury ludzkiej, ale nie zupełny zanik pierwiastków zdrowia moralnego, jak zdawali się uczyć niektórzy protestanci, lecz tylko poważny rozstrój. Sam ten rozstrój jeszcze nie jest grzechem, bo gdy człowiek przez chrzest odzyskuje łaskę, grzech pierwotny znika całkowicie ale rozstrój między siłami psychicznymi pozostaje nadal. Nie jest grzechem, lecz następstwem grzechu pierwotnego i zarzewiem przyszłych grzechów uczynkowych, ale równocześnie stanowi pole do, walki wewnętrznej i do zwycięstw duchowych, których nie ma bez walki. Dzięki temu nawet ten rozstrój wewnętrzny może stać się dla nas okazją do dobra i do postępu duchowego. „Nie należy tylko upadać na duchu, a gdy praca ta natychmiast nie doprowadza do szczytów i nieraz długich żąda od nas zmagania” (o. J. Woroniecki: **Katolicka Etyka Wychowawcza I**, s. 167-8). Zagadnienie grzechu pierwotnego omawia św. Tomasz w tomie **Umiarkowanie**, s. 280-304.

**Q. 84, 1.** Siedem głównych grzechów (a poprawniej: wad), które wyliczają nasze polskie katechizmy i modlitewniki, nie pokrywa się jednoznacznie z siedmioma

głównymi wadami, o jakich mówią moralisci od czasów św. Grzegorza Wielkiego (†604), który tym zagadnieniem szczególnie się zajął. Najczęściej w języku polskim wylicza się następujące wady jako siedem grzechów głównych: 1) pycha, 2) łakomstwo, 3) nieczystość, 4) obżarstwo i pijaństwo, 5) zazdrość, 6) gniew, 7) lenistwo. Jak zobaczymy tradycyjny i teologicznie bardziej uzasadniony jest inny układ.

Św. Tomasz zaczyna od chciwości. Tak bowiem tłumaczymy za o. Woronieckim łaciński wyraz „cupiditas” choć w języku polskim przyzwyczailiśmy się do „łakomstwa”. Ten ostatni wyraz raczej jest wadą przeciwną cnotcie umiarkowania w jedzeniu, podobnie jak i obżarstwo, tylko obżarstwo grzeszy nadmiarem ilości jedzenia, łakomstwo zaś nadmiarem przebierania w jakości. „Cupiditas”, podobnie jak i polskie „chciwość”, obejmuje również skąpstwo i sknerstwo. Są to bowiem pewne formy chciwości, polegające na powstrzymywaniu się od wydawania pieniędzy lub innych dóbr, wtedy gdy trzeba je wydać. Każdy skąpiec i sknera jest chciwy, ale nie zawsze chciwy jest skąpy.

**Q. 84, 2.** Na oddanie łacińskiego „superbia” mamy dwa polskie wyrazy: „pycha” i „zarozumiałość”. Zgodnie z tradycją polskiego tomizmu wybieramy wyraz „pycha”, który wyraża nieuporządkowane dążenie do własnej wielkości i wskutek tego nieusprawiedliwione przeświadczenie o swej wyższości ponad innymi. Zarozumiałość więc jest formą, czyli postacią pychy. Każdy zarozumialec jest bowiem pyszałkiem, nie każdy jednak pyszałek jest zarozumialcem, gdyż można w sposób nieuporządkowany dążyć do własnej wielkości, co jest istotą pychy, nie żywiąc bynajmniej przeświadczenia o swej wyższości nad innymi; ale nie można żywić takie przeświadczenie, nie mieć w nim upodobania i nie dążyć do tej, przynajmniej pozornej, wielkości. Wyraz „duma” nie zawsze oznacza wadę, czasem wyraża także zaletę. Wadę pychy omawia św. Tomasz w tonie **Umiarkowanie**, s. 257-278.

**Q. 84, 3.** Jeden grzech lub wada bywa przyczyną drugiego grzechu lub innej wady zazwyczaj w dziedzinie przyczynowości celowej w miarę jak człowiek celem osiągnięcia jakiegoś niedozwolonego i pozornego dobra gotów jest popełnić jakiś inny grzech. Podobnie pewne wady mają większe promieniowanie i są rozsądnymi zła w życiu moralnym bardziej niż inne i dlatego nazywamy je głównymi. Gdy którejś z nich człowiek pozwoli się ować, wada ta staje się w nas władzą despotyczną i sprawia, że dla jej zaspokojenia człowiek gotów popełniać także inne grzechy, wobec których wada główna odgrywa rolę głowy.

**Q. 84, 4.** Jak widzimy, podział wad głównych podany przez św. Grzegorza Wielkiego i uzasadniony przez św. Tomasza różni się od tego wyliczenia grzechów głównych, do którego przyzwyczailiśmy się przy nauce katechizmu w języku polskim. Pychę, pierwszy grzech w polskim katechizmie, św. Grzegorz i św. Tomasz ujmują jako źródło i królową wszystkich wad, inne zaś wady główne uznają za jej głównych ministrów. Natomiast w miejsce pychy w tym orszaku siedmiu grzechów, czyli wad głównych obaj święci Doktorzy wprowadzają próżność, należącą do najczęstszych wad Polaków. Zamiast łakomstwa mamy u nich chciwość. Zamiast obżarstwa i pijaństwa - łakomstwo (oddając tym wyrazem łacińskie „gula”, francuskie „gourmandise”). Zamiast lenistwa mamy tu „acedia” czyli pewne zubożenie ma dobro duchowe, które zamiast sprawiać nam radość powoduje w nas uczucie przykrości i niezadowolenia (o. Woroniecki wyraz „acedia” tłumaczy jako

„zniechęcenie” lub „smutek w służbie Bożej”). Mamy więc następujące wady główne w układzie św. Grzegorza i św. Tomasza: 1) próżność, 2) chciwość, 3) łakomstwo, 4) nieczystość, 5) zazdrość, 6) gniew, 7) acedia, czyli zobojętnienie i zniechęcenie.

**Q. 85, 1.** W całym tym zagadnieniu mowa głównie o następstwach grzechu pierworodnego. W niniejszym artykule w przeciwieństwie do niektórych późniejszych protestantów, głoszących, że grzech pierworodny doprowadził do całkowitego zepsucia natury ludzkiej, przynajmniej w dziedzinie moralności, oraz w przeciwieństwie do wcześniejszego pelagianizmu, który głosił, że grzech ten zaszkodził jedynie prarodzicom, a nie ich potomkom, św. Tomasz uważa: 1) grzech pierworodny całkowicie pozbawił naszą naturę tych darów, które były związane ze sprawiedliwością pierwotną, jak stan łaski uświęcającej, niecierpielność, nieumieralność; 2) zmniejszył ten dar natury jakim jest skłonność ku cnocie i 3) ani nie usunął ani nie zmniejszył istotnych składników ludzkiej natury oraz właściwości, które z nich wynikają.

**Q. 85, 2.** Grzech zmniejsza skłonność do cnoty ze względu na to, że stawia przeszkody w osiągnięciu jej celu, ale nie potrafi nigdy całkowicie zniszczyć tej skłonności, gdyż zawsze pozostaje jej korzeń, którym jest sama ludzka natura, a tej ani grzech pierworodny, ani uczynkowy nie potrafi zniszczyć ani umniejszyć. Dlatego także grzesznik może zrobić coś dobrego.

**Q. 85, 3.** Zdawałoby się, że drugie zdanie w Odpowiedzi, iż po utracie sprawiedliwości pierwotnej wskutek grzechu siły psychiczne zostały pozbawione właściwego porządku, dzięki któremu z natury kierowały się ku cnocie, stoi w sprzeczności z nauką św. Doktora w dwóch poprzednich artykułach, że grzech nie usuwa żadnego dobra natury poza łaską i sprawiedliwością pierwotną, która zresztą nie jest dobrem natury. Otóż nie ma tu sprzeczności, gdyż same odstępstwo duszy od należnego porządku jest postawieniem przeszkody działaniu cnoty i tym samym zmniejszeniem skłonności ku niej. Siły psychiczne bowiem, pozbawione tego hamulca i sprzęgła, jakim była sprawiedliwość pierwotna, dążąc ku swym przedmiotom bez względu na dobro całości, zostały tym samym osłabione w działaniu zgodnym z naturą człowieka i tym samym w skłonności ku cnocie. Rozum stracił swą dawną bystrość w poznaniu, wola swą gorliwość w dążeniu do tego, co dobre, popęd do walki uległ osłabieniu, a popęd ku przyjemnościom jak żywioł nieokiełzany rwie się do tego wszystkiego, co zdaje się obiecywać jego zaspokojenie.

**Q. 85, 4.** Grzech, wzięty ontologicznie, to brak umiaru; czyli postępowanie, które albo w czymś przesadza, albo w czymś niedostaje; wzięty estetycznie, jest brakiem właściwego piękna duchowego, gdyż pozbawia człowieka tej jedności w wielości, która budzi w nas upodobanie swą jasnością układu, współmiernością i doskonałością formy, a to stanowi istotę piękna. Estetycznie jednak grzech to brak należnego porządku w naszym postępowaniu przez odwrócenie się, lub choćby tylko zboczenie, od celu ostatecznego wskutek nieuporządkowanego dążenia ku dobru pozornemu.

**Q. 85, 5.** Człowiek z natury swej jest istotą podległą śmierci i cierpieniom. W stanie jednak sprawiedliwości pierwotnej ta podatność na cierpienia i śmierć, dzięki szczególnej opiece Bożej, związanej z tym stanem niewinności, była jakby zawieszona i wstrzymana, tak że gdyby prarodzice nie zgrzeszyli, ani oni, ani ich bezpośredni czy pośredni potomkowie nie umieraliby ani nie doznawali cierpień. Grzech pierworodny

spowodował utratę tego daru, gdyż pozbawił Adama i Ewę oraz ich potomków sprawiedliwości pierwotnej, która nie tylko niższe siły psychiczne poddawała rozumowi, ale także całe ludzkie ciało podporządkowała duszy w ten sposób, że nie-mógł zająć jakikolwiek brak, który by mógł spowodować cierpienie, chorobę czy śmierć. Sprawiedliwość pierwotna więc, w przykładzie św. Tomasza, była tą kolumną, która powstrzymywała od spadku te skalne głazy, jakimi są udręki naszej wędrówki po tej łez dolinie oraz śmierć. Gdy wskutek grzechu pierwotnego ta kolumna runęła, ciało nasze, odzyskawszy wrodzone sobie braki i właściwości, zgodnie ze swą naturą z każdym dniem zbliża się do rozkładu i śmierci.

**Q. 85, 6.** Człowiek jest śmiertelny z natury swego ciała, złożonego z różnych i przeciwnych sobie czynników i dlatego dążących do rozkładu, jeśli dostatecznie nie powstrzyma ich ta wspólna więź, jaką jest dusza, która stanowi istotność człowieka. Ze względu zaś na duszę człowiek nie jest śmiertelny. Stąd przyszłe zmartwychwstanie, choć jest czymś nadprzyrodzonym i cudownym, niemniej jest poniekąd wymaganiem naszej natury, skoro dusza ludzka z istoty swej jest istotnością ciała i dlatego stan rozłąki z nim nie może być dla niej naturalny. Wspaniały przykład w odpowiedzi na trudności pokazuje dlaczego Bóg dopuszcza cierpienia i zbudował nas ze składników, podległych zepsuciu.

**Q. 86, 1.** Każdy grzech, tak pierwotny jak i uczynkowy powoduje nie tylko utratę łaski Bożej, ale także powstanie pewnej plamy na duszy ludzkiej, podobnie jak zbrudzony lub tłusty płyn wywołuje plamę na ubraniu. Zmaza ta, jak podkreśla św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, nie jest wprawdzie czymś pozytywnym, ale także nie jest tylko samym brakiem, ale utratą blasku wskutek grzechu.

**Q. 86, 2.** Zmaza grzechowa pozostaje po ustaniu czynności grzesznej aż do czasu zmycia jej przez sakrament pokuty. Polega bowiem na odstępstwie od światła rozumu i prawa Bożego. Jak długo więc człowiek trwa w tym odstępstwie od światła Bożego, którego blask przejawia się również w działaniu zdrowego umysłu ludzkiego, tak długo trwa zmaza grzechowa. Zmazę grzechu Duns Szkot utożsamiał z należnością kary, ale jest to niesłuszne. Raczej ze względu na zmazę grzechową człowiek jest habitualnie grzesznikiem i zasługuje na karę dlatego, że popełnił grzech i nosi na sobie jego znamię, a nie dlatego że zasługuje na karę, jest grzesznikiem.

**Q. 87, 1.** Sprawiedliwość wymaga, by każdy, kto dogadzając swej samowoli, przekroczył prawo, poniósł za to karę. Grzech zaś jest przekroczeniem zarówno prawa Bożego jak i prawa rozumu ludzkiego oraz prawa współzycia ludzkiego. Ktokolwiek bowiem grzeszy, występuje przeciw prawu Bożemu, przeciw zasadom własnego rozumu, który dyktuje człowiekowi, że należy spełniać wolę Bożą i przeciw prawu bliźnich, które nakazuje nie szkodzić drugim; a grzech, nawet w postaci złych i skrytych myśli, źle oddziaływa na współzycie ludzkie. Stąd o skrytych myślach powiedział Chrystus (Mt 15, 18): „Albowiem z serca wychodzą złe myśli: męzobójstwa, cudzołóstwa, porubstwa, kradzieże, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa”. Za grzechy więc należy się człowiekowi potrójna kara: od Boga, od społeczeństwa oraz od siebie samego. Ta potrójna należność kary stanowi istotę tego, co scholastycy nazywali „*reatus poenae*” co o. Bernard we francuskim przekładzie tłumaczy. „*l'obligation à la peine*”, zaznaczając jednak: „*Nous ne connaissons pas de mot francais qui en soit l'équivalent exact*”. (Le Pecbé, q. 79-89, s. 300, Ed. de le Revue des Jeunes).

**Q. 87, 2.** Wszelki grzech polega na pewnym nieporządku naszego postępowania w stosunku do Boga. W żaden więc sposób nie może pochodzić od Boga. W jaki więc sposób grzech może być karą, która jest przeciw czymś, co się człowiekowi grzesznemu należy, a więc czymś moralnie dobrym? Otóż według św. Tomasza grzech nie jest z istoty swej, ani formalnie, czyli istotnościowo karą za grzech, ale tylko przygodnie, ze względu na to, że Pan Bóg nie udziela swej szczególnej łaski temu człowiekowi, który przez poprzedni grzech łaską Bożą wzgardził, lub nawet sprzeniewierzył się jej do tego stopnia, że zawarte w niej poruszenie ku dobru zwrócił ku złu wskutek niebrania pod uwagę godziwości danego uczynku. Z braku zaś łaski powstrzymującej człowieka od nowego grzechu, z łatwością dochodzi do grzechu, ale nie z winy Pana Boga, lecz z winy człowieka, który przez swój grzech niejako oświadczył Bogu: „Idź precz od nas, i wiadomości dróg Twoich nie chcemy” (Job 21, 14).

**Q. 87, 3.** Istnienie kary wiecznego potępienia za grzech pierworodny i za grzechy uczynkowe śmiertelne jest dogmatem wiary katolickiej, określonym na soborze florenckim, laterańskim i trydenckim. Wynika to zresztą jasno ze słów Chrystusa, który zapowiedział, że w dniu sądu obwieści grzesznikom (Mt 25, 41): „Idźcie ode mnie precz, przekłęci, w ogień wieczny”. Podobnie uczy św. Paweł Apostoł (2 Tes. 1, 9): „Odniosą oni karę zatracenia wiecznego”.

**Q. 87, 4.** W każdym grzechu śmiertelnym człowiek, przynajmniej wirtualnie, mocą samego postępowania swojego, zamiast w Bogu, w sobie samym zakłada swój ostateczny cel. Dzieje się tak również w grzechach, które wprost mają Pana Boga za przedmiot, np. w nienawiści Bożej. Dlatego bowiem ktoś nienawidzi Pana Boga, iż zdaje się mu, że Bóg sprzeciwia się temu dobru doczesnemu, które pragnie zdobyć i posiadać. Za odwrócenie się od Boga należy się człowiekowi kara nieskończenie długa, czyli wieczne potępienie, polegające na pozbawieniu grzesznika oglądania Pana Boga w sposób bezpośredni i udziału w Jego szczęściu. Za nieuporządkowane zaś zwrócenie się ku dobrom doczesnym, które towarzyszy każdemu odwróceniu się od Boga, należy się grzesznikowi tzw. kara zmysłów, w postaci pewnych mąk piekielnych, np. w postaci wyrzutów sumienia czy innych cierpień duchowych i zmysłowych.

**Q. 87, 5.** Za grzechy powszednie należy się kara doczesna. U potępionych więc powinna się z czasem skończyć, gdyby na to pozwalał ich stan. Niestety potępieni dobrowolnie trwają w stanie grzechu i przez to uniemożliwiają sobie samym odpuszczenie, czy nawet zmniejszenie kary. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, wieczność tych kar odpowiada nie tyle wielkości winy, ile niemożliwości jej odpuszczenia u potępionych z ich własnej winy.

**Q. 87, 6.** Samo poczucie sprawiedliwości wymaga kary za zło, aby ten, kto przez występki dogodził swej woli, poniósł za to coś, co by się sprzeciwiało jego woli i sprawiało mu przykrość. Karę za grzech wymierza Bóg w przyszłym życiu tym, którzy za swe grzechy nie odpokutowali na tej ziemi, dobrowolnie przyjmując lub zadając sobie pewne przykrości i cierpienia dla wyrównania zniewagi uczynionej Bogu przez grzech. Bóg zsyła nam nieraz okazje do takiego zadośćuczynienia w postaci chorób, cierpień fizycznych, klęsk żywiołowych, niepowodzeń, prześladowań, zawodów, rozmaitych fizycznych i psychicznych dolegliwości. Wolno się nam bronić przed tymi dolegliwościami, zwłaszcza gdy pochodzą od ludzi niesprawiedliwych. Gdy jednak nie mamy środków obrony, lub gdy sumienie mówi nam, że dolegliwości

te można przyjąć jako zadośćuczynienie za nasze lub cudze grzechy, powinniśmy je przyjąć w duchu pokuty, pamiętając, że to, co teraz cierpimy, nie jest zazwyczaj całkiem niezawinione, bo wiele przewinie, uszło nam w tym życiu bezkarnie. Otóż kary niezawinione przez nas i niesłusznie nas spotykające doskonale nadają się do odpokutowania za nasze grzechy i wyrównania już w tym życiu naszych win wobec sprawiedliwości Bożej. Tym bardziej winniśmy się starać, by kary słusznie nas spotykające, np. od rodziców czy przełożonych, przetrworzyć w pokutę; z tego, co przykre, zrobić coś, co oczyszcza. Wolno nam również w sposób roztropny prócz tych kar n jakie Bóg na nas zsyła w postaci różnych przykrości, dołożyć sobie kary w postaci tzw. umartwienia, czyli dobrowolnego wyrzeczenia się dozwolonej skądinąd przyjemności, ale niekoniecznej do należytego spełnienia swych obowiązków, np. papierosa, kina, lub w formie zadanej sobie samemu przykrości, również nie przeszkadzającej nam w spełnieniu naszych obowiązków, np. post, skrócenie snu lub tym podobne cierpienie, jako pewnego przykrego równoważnika tego zadowolenia, które sobie sprawiliśmy w sposób niedozwolony, popełniając grzech. W ten sposób w pewnej części spełniamy przykazanie Chrystusowe (Mt 4,17). „Pokutę czyńcie, albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie”.

**Q. 87, 7.** Sens cierpienia i nieszczęść, jakich człowiek doznaje na tym świecie, pięknie przedstawił największy poeta ludu polskiego Jan Kasprówicz, gdy wypowiedawszy się z grzechów swoich i grzechów ludzkości w hymnie „Moja Pieśń Wieczorna” prześlicznie wypowiedział swą tęsknotę ku najwyższemu dobru w „Salve Regina:”

Ziemio! ziemio! Tęsknota chodzi po tobie w wieńcu z gałązek oliwnych  
I z wielkim czarnym krzyżem na wątłym ramieniu i krople potu roni  
I dzierząc kielich goryczy w białej zmęczonej dłoni,  
Kłęką co kroku w swej drodze krzemiennej i modli się i płacze i wzdycha i  
modli.

O wy modlitwy i łzy! O wy głębokie westchnienia naszej samotnej tęsknoty! ...  
Zmieniacie się w mgły pajęczne i otuliwszy jej postać w swoje rozwiewne prędze,  
Czynicie z niej by obłok, wstający z poranka na wielkich obszarach świata  
I rwiecie ją z sobą do góry!

O ty kielichu goryczy z .twardej wykona, miedzi!  
W alabastrową przemieniasz się czarę, na zapomnianym ustawioną grobie.  
Pełną słodkiego napoju wieczności i do rozmiarów rośniesz niepojętych.  
I sam się w napój rozpływasz i swoją wonią przemieniasz duszę biednego  
człowieka.

O krzyżu na wątłych ramionach naszej serdecznej tęsknoty,  
Wraz z Tobą dźwigającej tajemnicę bólu! W skrzydła się zmieniasz anielskie  
I wnet ją niesiesz ku blaskom, lśniącem nad nocy głębiami.

Ku onym dusz milionom, o których tutaj dawno zgasła wieść...

A poza tobą jak blisko jak blisko huczało pieśnią potężnych zapomnień...

I uświadomień potężnego szczęścia, to wielkie święte, jasne, nieskończone  
Morze miłości, a Zbawca, Chrystus, oblany morzem  
miłości, tym wielkim, świętym jasnym, nieskończonym,  
krzyż wyciągnąwszy z szumiącego dołu, płakał nad tobą”.

**Q. 87, 8.** Zdarza się, że nawet niewinni ponoszą karę za winnych ze względu na pewną ich jedność, ale tylko w dziedzinie kar fizycznych, nigdy zaś w dziedzinie kar duchowych. Pierwsze nieraz sam Bóg dopuszcza bez uszczerbku jednak dla sprawiedliwości, gdyż w Jego ojcowskich rękach tego rodzaju kary przemieniają się w mniej lub więcej skuteczne lekarstwa dla niewinnie karanych, o charakterze zapobiegawczym lub zadośćuczynnym za inne, może ukryte i nawet drobne przewinienia. Nie wszystkie jednak cierpienia, te np., jakie znoszą nieraz niewinne dzieci mają charakter kary osobistej. Często są tylko następstwem tej ogólnej kary, jaka wynikła z utraty sprawiedliwości pierwotnej naszych prarodziców.

**Q. 88, 1.** Św. Tomasz, twierdząc tu, że grzech śmiertelny to pewien nieporządek w odniesieniu do celu ostatecznego, a grzech powszedni to brak porządku w stosunku do środków, bynajmniej nie twierdzi, że wszelki nieporządek w stosunku do celu ostatecznego jest grzechem śmiertelnym, ani że wszelki nieporządek w stosunku do środków jest grzechem powszednim, bo i pewien nieporządek w stosunku do celu ostatecznego może być grzechem powszednim: niezupełnie dobrowolne lub drobne uchybienia przeciw miłości, nadziei i wierze np. jakaś mała sprzeczką, czytanie bez koniecznej potrzeby pism nie życzliwych dla wiary katolickiej itp., ale też nie zwalczających jej itp. Z drugiej strony mogą być także grzechy śmiertelne w odniesieniu do środków. wiele grzechów przeciw sprawiedliwości, a zwłaszcza religii, przeciw męstwu, umiarkowaniu i roztropności, np. morderstwa, rozpusta, krzywoprzysięstwo itd. Św. Tomaszowi chodzi tu tylko o to, że grzechy śmiertelne odwracają nas od celu ostatecznego, a grzechy powszednie od pewnych środków, nie odwracając nas jednak od celu ostatecznego. Wszak zagadnienie to, podobnie jak wszystkie inne od 85 do 89, odnoszą się do następstw grzechu. Grzech śmiertelny jest więc świadomym i dobrowolnym przekroczeniem prawa Bożego w rzeczy ważnej, powodującym odwrócenie się od Boga jako celu ostatecznego i karę potępienia wiecznego. Grzech powszedni zaś jest przekroczeniem jakiegoś przykazania niezupełnie dobrowolnym albo w sprawie mało ważnej, jaka właściwie nie wchodzi sama przez się w zakres nakazu lub zakazu prawa, które drobiazgami nie zajmuje się, ale tym co jest konieczne dla dobra ogółu, a więc czymś ważnym. Dlatego św. Tomasz przyjmuje naukę św. Augustyna, nie wyróżniając ważnych i nieważnych przykazań prawa, gdyż wszystkie są ważne, lecz stwierdza, że „kto popełnia grzech powszedni, nie czyni tego, czego prawo zabrania, ani nie zaniedbuje tego, co prawo nakazuje, lecz czyni coś poza prawem, nie zachowując zamierzonej przez prawo miary” (ad 1). Należy jednak dobrze rozumieć wyrażenie św. Tomasza, że „grzech powszedni nie jest przeciw prawu, ... lecz mimo prawa (non est contra legem ... sed praeter legem). Nie należy tych słów rozumieć w tym znaczeniu, jakoby grzech powszedni był mimo prawa w ten sposób, by nie był przeciw żadnemu prawu, bo to byłoby fałszem i nieprawdą, gdyż np. nawet drobne kłamstwo, które z natury swej jest grzechem powszednim, sprzeciwia się prawu naturalnemu, dotyczącemu cnoty prawdomówności; ale w tym znaczeniu, że grzech powszedni sprzeciwiając się prawu, nie sprzeciwia się jednak głównemu zamierzeniu prawa i jego celowi. W tym znaczeniu żaden grzech powszedni nie sprzeciwia się prawu, gdyż nie sprzeciwia się głównemu celowi każdego prawa, a mianowicie miłości, zgodnie ze słowami Pisma św. (1 Tym 1, 5): „Celem przykazania jest miłość”. Niemniej grzech powszedni jest czymś „mimo prawa” w tym znaczeniu, że nie zachowuje w nim właściwego sposobu

czy właściwej miary, jakiego czy jakiej wymaga należne spełnienie przykazania prawa: już to wskutek niezupełności danego uczynku, np. pierwsze odruchy niewiary lub nieczystości, już to wskutek niezupełności tworzywa, czyli tego, co pospolicie zwie się „rzeczą mało ważną”, np. kłamstwo żartobliwe, nikomu nie przynoszące szkody lecz tylko rozweselające. To więc, że grzech powszedni jest „mimo prawa” oznacza, że nie jest zasadniczo przeciw prawu, ale tylko pod pewnym względem. Nie jest zasadniczo przeciw niemu, gdyż zasadniczo przeciw prawu jest to, co jest przeciw celowi tego prawa, a więc to, co zmierza do celu przeciwnego w stosunku do tego celu, do którego zmierza prawo; jest jednak pod pewnym względem przeciw prawu z tego powodu że utrudnia osiągnięcie tego celu, do którego prawo zmierza. Oczywiście chodzi tu ciągle nie tylko o prawo pozytywne, ale także i przede wszystkim o prawa natury, stanowiące normy działania każdej cnoty.

**Q. 88, 2.** Różnica rodzajowa w tym artykule oznacza, że pewne rzeczy, w tym wypadku grzechy śmiertelne i powszednie, różnią się między sobą z natury swej, a więc ze względu na swe tworzywo, którym w wypadku grzechów jest właściwy im przedmiot. Otóż mogą być pewne grzechy śmiertelne ze względu na swój przedmiot, np. nienawiść ku Bogu, morderstwo, herezja, oraz grzechy powszednie ze względu na swój przedmiot, np. kłamstwo żartobliwe.

**Q. 88, 3.** Artykuł ten ma cenne znaczenie dla ascetyki oraz dla pedagogiki. Wskazuje bowiem jak niebezpieczną jest rzeczą lekceważyć sobie grzechy powszednie, skoro przez nie tak łatwo człowiek może przysposobić się do grzechu śmiertelnego. Grzechy powszednie to jakby równia pochyła, z której niepostrzeżenie można stoczyć się ku przepaści grzechu śmiertelnego. Grzechy powszednie bowiem, jeśli są częściej powtarzane, łatwo wytwarzają nałóg oraz przyzwyczajają do nieporządku naprzód w drobnych rzeczach, później w coraz większych.

Odpowiedź na drugą trudność zdaje się być w sprzeczności z twierdzeniem św. Tomasza w poprzednim artykule, że grzechy powszednie różnią się rodzajowo od śmiertelnych, a tu znowu uczy, że jedne i drugie są podobne rodzajowo. Nie ma tu jednak sprzeczności, gdyż św. Tomasz mówi o podobieństwie ze względu na to, że w jednym i drugim wypadku nie ma należnego porządku, bynajmniej jednak nie przeczy ich różnicy ze względu na przedmiot.

**Q. 88, 4.** Ten sam co do liczby czyn nie może być naprzód powszednim grzechem, a potem śmiertelnym lub odwrotnie, ale często bywa, że to co w pewnych warunkach byłoby tylko grzechem powszednim, w innych warunkach jest grzechem śmiertelnym, a mianowicie wtedy, gdy ktoś tak postępuje, jakby w tym grzechu stawiał swój ostateczny cel.

**Q. 88, 5.** Mistrzem scholastycy nazywali autora **Libri IV Sententiarum**: Piotra Lombardczyka († 1160), biskupa paryskiego. Prawie wszyscy wielcy doktorzy średniowieczni pisali komentarze do tych Sentencji. Należał do nich także św. Albert Wielki, św. Tomasz, św. Bonawentura i wielu innych.

Okoliczności to pewne warunki naszego postępowania, takie jak: kto? (działa), co? czym? z czego? gdzie? kiedy? i dlaczego?

To, co z natury swej byłoby tylko grzechem powszednim, np. kłamstwo dla żartu może wskutek okoliczności w konkretnych warunkach być grzechem śmiertelnym np. gdy wywołuje zgorszenie z powodu miejsca i osoby, która owe żartobliwe kłamstwo wypowiada (biskup w kościele podczas nabożeństwa).



**Q. 88, 6.** Z ostatnich słów Odpowiedzi zdawałoby się wynikać, że grzechy nierozmyślne. np. pierwsze złe odruchy, nie należą do tego samego gatunku, co analogiczne grzechy rozmyślne. Natomiast w q. 72, a. 5 ad 1 św. Tomasz wypowiada wręcz odmienne zdanie. Nie zachodzi tu jednak sprzeczność, gdyż czynność nierozmyślna i rozmyślna, np. w postaci odruchu gniewu przed przyzwoleniem i po przyzwoleniu, pod pewnym względem należą do tego samego gatunku moralnego, a pod pewnym względem nie należą, zależnie od tego, jaką zasadę stanowiącą o zróżnicowaniu gatunkowym bierzemy pod uwagę. Należą do tego samego gatunku ze względu na to, że czynność nierozmyślna zmierza do tego samego przedmiotu co rozmyślna; należą do różnych gatunków ze względu na to, że czynności rozmyślne i nierozmyślne mają zupełnie inny charakter.

**Q. 89, 1.** Habitualny blask cnoty to jej trwałe piękno, promieniujące na postępowanie człowieka; blask aktualny, czyli uczynkowy to jakby błysk światła, który na chwilę olśni, rozświeci i znika. Otóż grzech powszedni uniemożliwia ów blask uczynkowy. ale bynajmniej nie niszczy trwałego blasku i piękna cnoty.

**Q. 89, 2.** Mamy tu pięknie wykorzystane porównanie św. Pawła Apostoła w zastosowaniu do grzechu powszedniego, który tak często przyczepia się do naszych codziennych trosk o rzeczy ziemskie, powodując, że nasz zapał religijny i zrywy moralne stają się podobne do słomianego ognia.

**Q. 89, 3.** Przeciwny pogląd głosił Duns Szkot, twierdząc, że w stanie sprawiedliwości pierwotnej Adam i Ewa, zanim popełnili grzech śmiertelny, mogli popełnić niejedyn grzech powszedni. Św. Tomasz natomiast. wychodząc z założenia, że w stanie sprawiedliwości pierwotnej istniało całkowite i pełne podporządkowanie niższych sił psychicznych rozumowi, a rozumu Bogu - wyklucza całkowicie taką możliwość.

**Q. 89, 4.** Inna jest natura umysłu anielskiego, a inna ludzkiego. My do poznania prawdy dochodzimy przez tworzenie pojęć na drodze odrywania cech ogólnych z tworzywa dostarczonego nam przez zmysły, następnie te pojęcia porównujemy, tworząc sądy. a z sądów zestawiając je odpowiednio, wyciągamy wnioski, czyli rozumiemy. Nic podobnego u aniołów i czartów Ich umysł jest intuicyjny. W gotowych pojęciach widzą od razu całą ich zawartość. Nie potrzebują więc trudzić się rozumowaniem. Pożądanie odpowiada poznaniu. Czym w poznaniu są zasady, tym w pożądaniu są cele; czym w poznaniu wnioski, tym w pożądaniu środki. Ku środkom aniołowie dobrzy i źli zwracają się jedynie ze względu na cel ostateczny, który aniołowie dobrzy stawiają w Bogu, źli zaś w sobie. Niemożliwe więc u nich jest nieuporządkowanie w dziedzinie pożądania środków bez równoczesnego nieporządku w stosunku do celu ostatecznego, czyli bez grzechu śmiertelnego.

**Q. 89, 5.** Pierwsze odruchy uczuciowości, czyli takie, które uprzedzają przyzwolenie woli i są nierozmyślne, np. pierwsze odruchy gniewu, łakomstwa, pożądania płciowego ani u wierzących czy ochrzczonych, ani u niewierzących nie są grzechami śmiertelnymi, właśnie dlatego, że są nierozmyślne. Przyjęcie chrztu i wiary nie zmniejsza ani odpowiedzialności za grzech ani jego wielkości. Wręcz przeciwnie nieraz ją wzmacnia.

**Q. 89, 6.** Artykuł niniejszy, brzemienny treścią bardzo ważną dla wychowania, zaskakuje wprost czytelnika sposobem rozumowania Akwinaty: „Przedwczesny wiek, stanowiący przeszkodę w używaniu rozumu, uniewinnia od grzechu śmiertelnego, a

więc tym bardziej uniewinnia od grzechu powszedniego”. Przecież wydawałoby się, że łatwiej dziecku popełnić grzech powszedni niż śmiertelny!

Niewątpliwie grzechy dzieci przed okresem dojrzewania płciowego najczęściej są tylko powszednie, zarówno z powodu niezupełności uczynku jak i z powodu przeważnie nierozmyślnego jak i z powodu tworzywa, gdyż przeważnie odnoszą się do drobiazgow, nie sprzeciwiających się zasadniczemu celowi prawa moralnego. ale tylko utrudniających jego osiągnięcie.

Tu jednak chodzi o co innego, a mianowicie, czy grzech powszedni jest możliwy u kogoś, kto mając jedynie grzech pierworodny, nie popełnił żadnego uczynkowego grzechu śmiertelnego. zarówno gdy chodzi o dzieci które dopiero co rozpoczęły używanie rozumu, jak również o dorosłych, którzy np. uzyskali używanie rozumu dopiero w wieku młodzieńczym czy nawet starczym. Nauka św. Tomasza o niemożliwości grzechu powszedniego w takich warunkach opiera się na fakcie, że moralność to zgodność lub niezgodność naszego postępowania z ostateczny, celem życia ludzkiego. Wskutek tego pierwsza czynność moralna w życiu człowieka to zwrócenie się lub odwrócenie od tego celu. Zwrócenie się ku niemu to akt miłości Boga, odwrócenie się od niego to grzech śmiertelny. Grzechy powszednie zaś dotyczą środków. Nie można zaś chcieć środków do jakiegoś celu, jeśli wpiertw nie chce się celu. Nie można więc popełnić grzechu powszedniego, jeśli ktoś jeszcze nie ustosunkował się do celu ostatecznego przez miłość do Boga lub przez grzech śmiertelny To ustosunkowanie się zachodzi w tym czasie, gdy człowiek osiągnie pełne używanie rozumu, czyli gdy staje się zdolny do postępowania rozumnego na podstawie własnego sądu i wyboru. Postępowanie rozumne bowiem to dążenie ku ostatecznemu celowi przez stosowanie właściwych środków. Nie można zaś rozmyślnie stosować właściwych środków do celu, jeśli się wpiertw nie zajęło wobec niego jakiegoś stanowiska, za lub przeciw. Można wtedy, co najwyżej, stosować dane środki nie z własnego wyboru, ale biernie, mechanicznie, np. pod wpływem przyzwyczajenia lub naśladowania starszych.

Zachodzi jednak pytanie, czy naprawdę, gdy dziecko rozpocznie używanie rozumu, „pierwsza rzecz, jaka przychodzi mu wtedy na myśl to zastanowienie się nad sobą” i czy wtedy człowiek jest zobowiązany w tej pierwszej w pełni ludzkiej czynności, zwrócić się do Boga, tak że jeśli by tego nie zrobił, popełniłby grzech śmiertelny ?

Podkreślamy, że chodzi tu o rozpoczęcie pełnego używania rozumu, a więc takiego, jakie jest konieczne do namyślenia się w ważnych życiowo sprawach, zakłada więc istnienie aktualnej zdolności do rozumowania, której zazwyczaj dziecko jeszcze nie ma przed siódmym rokiem życia, a często także później. To pełne używanie rozumu nie następuje od razu, ale po dłuższym rozwoju.

Zazwyczaj nikt nie pamięta dokładnie chwili, w której osiągnął pełne używanie rozumu, ani tego, o czym wtedy myślał lub co robił. Nie chodzi tu zresztą o chwilę w znaczeniu fizycznym, ale w znaczeniu moralnym, trwającym co najmniej tak długo, jak ów zamysł nad sobą. Nie chodzi też oczywiście o to, by dziecko w tej pierwszej chwili życia w pełni ludzkiego, miało sobie postawić w sposób wyraźny i formalny, co jest celem jego życia i jak do tego celu dążyć, gdyż to wymaga już głębszego poznania, opanowania terminologii filozoficznej, do jakiego dziecko, mimo pełnego

używania rozumu, nie jest jeszcze zdolne. Wystarczy poznanie i chcenie ogólnikowe, nierozwinięte jeszcze i pośrednie.

Otóż chyba nie ulega wątpliwości, że gdy dziecko dojdzie do pełnego używania rozumu, gdy już rozumuje, poznaje pewne dobra i pragnie ich dla siebie, pragnie bowiem zaspokoić wszystkie swe potrzeby innymi słowy pragnie szczęścia, choćby nawet nigdy tego słowa nie słyszało. Podobnie, choćby nie słyszało wyrazu „cel”. Pożądając pewnych dóbr dla siebie, faktycznie traktuje siebie jako ich cel, a dobra te jako środki do niego. Myśli więc o tym, czego jemu jako pewnej całości potrzeba, o tym do czego ma dążyć, czego chcieć, co robić. A na tym właśnie polega zastanawianie się nad sobą i skierowanie się do celu. Jeśli więc uzna, że należy chcieć i robić to, co jest godziwe, co jest zgodne z naturą ludzką i z prawem Bożym, choćby to uczyniło w sposób bardzo ogólnikowy i mglisty w miarę jak mu na to wiek pozwala, tym samym przynajmniej pośrednio cel swój stawia w prawdziwym szczęściu. Nie wymaga się od dziecka, by w owej chwili uświadomiło sobie wyraźnie, że tego szczęścia nie znajdzie w sobie samym, że siebie i wszystkie swe czyny należy podporządkować wyższemu celowi, jakim jest Bóg. Wystarczy, że to czyni pośrednio, decydując się w owej chwili na to, co jest moralnie dobre, gdyż tym samym decyduje się na podporządkowanie Bogu, jako ostatecznemu celowi, skoro czynność moralnie dobra jest z natury swej podporządkowana celowi ostatecznemu.

Obowiązek zastanowienia się nad sobą w tej pierwszej chwili życia po uzyskaniu używania rozumu, choćby w sposób bardzo ogólnikowy, w miarę jak to jest możliwe u dziecka, wynika z samej natury człowieka jako istoty rozumnej. Nie można bowiem być istotą rozumną, jeśli się nie zastanawia nad sobą, jeśli się nie uświadomi przynajmniej ogólnikowo i pośrednio, jaki jest sens życia i jego cel. Życie zaś staje się nierozumne i grzeszne, gdy człowiek albo zaniedba to sobie uświadomić, albo gdy uświadomiwszy to sobie, nie stosuje odpowiednich do właściwego celu środków. Od pierwszej więc chwili świadomego życia do jego kresu stosuje się do nas przykazanie Bożen którym św. Doktor zamyka swój traktat o wadach i grzechach (Zach. 1, 3): „Nawróćcie się do mnie - mówi Pan Zastępów - a nawrócę się do was”.

## SPIS WYRAZÓW OBJAŚNIONYCH

	Przez św. Tomasza Str.	Przez tłumacza Str.
Aktualnie	112	
Bezuczynkowy grzech	37	
Chciwość	177	
Cnota	11	256
Dobro	13	
Dobroć	12	
Dobrowolność	121	272
Doskonałość	11	
Dyspozycja		256
Forma		257, 259
Gatunkowa różnica	156	
Grzech	22-23	
Grzech bezuczynkowy		259
Grzech główny		262
Grzech pierwotny	150-158	
Habitualnie	112	
Istotność		258
Materia		258
Miłość siebie	116	
Należność kary	35	
Nałóg	129	259, 258, 277
Nawyk		259
Natura	187, 199, 256	
Nieznajomość	96,97	272
Okoliczność	57,232	263
Odruch	72	
Piękno		289
Podmiot grzechu		266
Pokusa		272
Popęd		276
Porządek		257
Postanowienie		272
Pożądliwość	117	276
Przedmiot grzechu	50	260
Przyczyna	88, 195	260, 285
Przysposobienie	161	255-285
Przyzwolenie	80	270
Pycha	177	
Słabość	113	
Skłonność do cnoty	190	

Sprawiedliwość pierwotna	167	
Sprawność		285
Szkoda	59	
Teoretyczny		269
Tworzywo		258
Uczucie	106	275
Uczuciowość		267
Umiar		263
Umiejętność		256
Umartwienie		292
Wada	12	258
Zadowolenie grzeszne		270
Zaślepienie	138	
Zatwardzenie	138	
Zło	13	
Złośliwość	124	
Zmysłowość		267
Zmaza	201	

## WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Szczegółową literaturę z zakresu badań nad tomistyczną filozofią i teologią zła grzechu i wad czytelnik znajdzie w *Bulletin Thomiste* (w każdym roczniku) oraz u Vernon Bourke: *Thomistic Bibliography, 1920-1940*. A nadto w łacińskim jednotomowym wydaniu Sumy: S. Thomae de Aquino: *Summa Theologiae*. Ed. Paulinae, Roma 1962, zwłaszcza str. 237, 243, 848, 849, 853, 901, 906, 930. Szczególniej jednak zwracamy uwagę na rozprawę J. Maritain: *St Thomas and the Problem of Evil*. Milwaukee 1942, oraz A.D. Sertillanges. O.p.: *Le Problèm du mal*, Paris 1958.

W języku polskim oczekujemy rychłego ukazania się w druku obszernej monografii o. Alberta Mieczysława Krąpca, O.P., na temat problematyki zła z ontologicznego punktu widzenia. Z rozpraw już wydanych polecamy:

Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Przełożyła Daniela Gromska. P.W.N. 1956.

Pellowski L., ks.: *Problem zła*, Wąbrzeźnia 1931.

Rops D., Czy grzech to pojęcie przebrzmiałe? *Życie i Myśl*. (1957) nr 2.

Siwek P. ks., T. J. Problem zła. *Przegląd Powszechny*. 226, 65 (1948).

Woroniecki J. O.p.: *Katolicka Etyka Wychowawcza*. I, Kraków 1948.

## SPIS RZECZY

Przedmowa tłumacza .....

ZAGADNIENIE 71. O POJĘCIU WADY I GRZECHU.....

Artykuł 1. Czy wada sprzeciwia się cnocie ? .....

Artykuł 2. Czy wada sprzeciwia się naturze? .....

Artykuł 3. Czy wada jest gorsza niż uczynek wadliwy? .....

Artykuł 4. Czy grzech może być równocześnie z cnotą? .....

Artykuł 5. Czy w każdym grzechu zachodzi uczynek? .....

Artykuł 6. Czy słuszne jest określenie grzechu jako wypowiedzi lub uczynku  
czy pożądania wbrew prawu wiecznemu? .....

ZAGADNIENIE 72. O ZRÓŻNICOWANIU GRZECHÓW .....

Artykuł 1. Czy grzechy różnią się gatunkowo przedmiotami? .....

Artykuł 2. Czy słuszne jest zróżnicowanie grzechów na duchowe i cielesne?

Artykuł 3. Czy grzechy różnią się gatunkowo przyczynami? .....

Artykuł 4. Czy słusznie odróżnia się grzechy przeciw Bogu, sobie samemu i  
bliźniemu? .....

Artykuł 5. Czy jakość kary należnej za grzechy różnicuje je gatunkowo? .....

Artykuł 6. Czy grzechy. uczynkowe i bezuczynkowe różnią się gatunkowo?

Artykuł 7. Czy słuszny jest podział. na grzechy popełnione myślą, słowem i  
uczynkiem? .....

Artykuł 8. Czy nadmiar i niedomiar różnicują gatunkowo grzechy? .....

Artykuł 9. Czy różne okoliczności różnicują gatunkowo grzechy? .....

ZAGADNIENIE 73. O WZAJEMNYM STOSUNKU GRZECHÓW .....

Artykuł 1. Czy wszystkie grzechy są z sobą związane? .....

Artykuł 2. Czy wszystkie grzechy są sobie równe? .....

Artykuł 3. Czy ciężkość grzechów zależy od przedmiotu? .....

Artykuł 4. Czy ciężkość grzechów zależy od godności cnót, którym się  
przeciwstawiają? .....

Artykuł 5. Czy w grzechach cielesnych jest mniejsza wina niż w grzechach  
duchowych? .....

Artykuł 6. Czy ciężkość grzechów zależy od ich przyczyn? .....

Artykuł 7. Czy okoliczności zwiększają grzech? .....

Artykuł 8. Czy większa szkoda zwiększa ciężkość grzechu? .....

Artykuł 9. Czy wielkość grzechu zależy od osoby, przeciw której ktoś  
zgrzeszył? .....

Artykuł 10. Czy wielkość osoby grzeszącej obciąża grzech? .....

## ZAGADNIENIE 74. O PODMIOTCIE WAD I GRZECHÓW .....

- Artykuł 1. Czy wola może być podmiotem grzechu ? .....
- Artykuł 2. Czy tylko wola jest podmiotem grzechu? .....
- Artykuł 3. Czy uczuciowość może być podmiotem grzechu? .....
- Artykuł 4. Czy uczuciowość może być podmiotem grzechu śmiertelnego?...
- Artykuł 5. Czy rozum może być podmiotem grzechu? .....
- Artykuł 6. Czy rozum jest podmiotem grzechu zatrzymywania się myślą na niedozwolonej przyjemności? .....
- Artykuł 7. Czy rozum wyższy jest podmiotem przyzwolenia na grzech? ...
- Artykuł 8. Czy przyzwolenie na grzeszną przyjemność jest grzechem śmiertelnym? .....
- Artykuł 9. Czy rozum wyższy ze względu na swe kierownictwo w stosunku do niższych władz może być podmiotem grzechu śmiertelnego?
- Artykuł 10. Czy w rozumie wyższym może być grzech powszedni w stosunku do jego własnej czynności? .....

## ZAGADNIENIE 75. O PRZYCZYNACH GRZECHÓW W OGÓLNOŚCI

- Artykuł 1. Czy grzech ma przyczynę? .....
- Artykuł 2. Czy grzech ma przyczynę wewnętrzną? .....
- Artykuł 3. Czy grzech ma przyczynę zewnętrzną? .....
- Artykuł 4. Czy grzech jest przyczyną grzechu? .....

## ZAGADNIENIE 76. O NIEZNAJOMOŚCI JAKO PRZYCZYNIE GRZECHE- CHU .....

- Artykuł 1. Czy nieznajomość jest przyczyną grzechu? .....
- Artykuł 2. Czy nieznajomość jest grzechem? .....
- Artykuł 3. Czy nieznajomość całkowicie uniewinnia od grzechu? .....
- Artykuł 4. Czy nieznajomość zmniejsza grzech? .....

## ZAGADNIENIE 77 CZY UCZUCIE MOŻE BYĆ PRZYCZYNĄ GRZECHE- CHU? .....

- Artykuł 1. Czy uczucie będące czynnością pożądania zmysłowego, może poruszać wolę? .....
- Artykuł 2. Czy uczucie może podbić rozum wbrew jego wiedzy? .....
- Artykuł 3. Czy grzech. popełniony pod wpływem uczucia jest grzechem ze słabości? .....
- Artykuł 4. Czy miłość siebie samego jest źródłem wszelkiego grzechu? ...
- Artykuł 5. Czy słusznie wymienia. się jako przyczyny grzechów pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pychę żywota? .....
- Artykuł 6. Czy uczucie zmniejsza grzech? .....
- Artykuł 7. Czy uczucie całkowicie uniewinnia od grzechu? .....



Artykuł 8. Czy grzech popełniony pod wpływem uczucia może być śmiertelny? .....

#### ZAGADNIENIE 78. O PRZYCZYNIE GRZECHU ZE STRONY WOLI, CZYLI O ZŁOŚLIWOŚCI .....

Artykuł 1. Czy ktoś naprawdę grzeszy ze złośliwości? .....

Artykuł 2. Czy kto grzeszy z nałogu, grzeszy naprawdę ze złośliwości? .....

Artykuł 3. Czy kto grzeszy ze złośliwości, grzeszy pod wpływem nałogu?...

Artykuł 4. Czy kto grzeszy ze złośliwości, grzeszy ciężiej niż ten, kto popełnia grzech pod wpływem uczucia? .....

#### ZAGADNIENIE 79. STOSUNEK BOGA DO GRZECHU .....

Artykuł 1. Czy Bóg jest przyczyną grzechu? .....

Artykuł 2. Czy czynność zawarta w grzechu pochodzi od Boga? .....

Artykuł 3. Czy Bóg jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serc? .....

Artykuł 4. Czy zaślepienie i zatwardzenie serca ma zawsze na celu zbawienie grzesznika? .....

#### ZAGADNIENIE 80. O DIABLE JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU .....

Artykuł 1. Czy diabeł jest wprost przyczyną grzechu u człowieka?

Artykuł 2. Czy diabeł może przywołać do grzechu drogą przekonywania i wewnętrznego podżegania? .....

Artykuł 3. Czy diabeł może zmusić wolę do grzechu? .....

Artykuł 4. Czy wszystkie grzechy ludzkie pochodzą z namowy diabelskiej?

#### ZAGADNIENIE 81. O CZŁOWIEKU JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU PRZEZ GRZECH PIERWORODNY .....

Artykuł 1. Czy pierwszy grzech prarodziców przechodzi na potomstwo drogą dziedziczenia? .....

Artykuł 2. Czy także inne grzechy pierwszych i następnych rodziców przechodzą na potomstwo? .....

Artykuł 3. Czy grzech pierwszego rodzica dziedziczą wszyscy ludzie? .....

Artykuł 4. Czy człowiek ukształtowany cudownie z ciała ludzkiego zaciągnąłby grzech pierworodny? .....

Artykuł 5. Jeśliby nie Adam, ale tylko Ewa zgrzeszyła, czy dzieci ich zaciągnęłyby grzech pierworodny? .....

#### ZAGADNIENIE 82. O ISTOCIE GRZECHU PIERWORODNEGO .....

Artykuł 1. Czy grzech pierworodny jest trwałym przysposobieniem? .....

Artykuł 2. Czy w jednym człowieku jest wiele grzechów pierworodnych? .....

Artykuł 3. Czy grzech pierworodny jest pożądlivością? .....

Artykuł 4. Czy grzech pierworodny jest u wszystkich ludzi w równej mierze? .....

#### ZAGADNIENIE 83. O PODMIOCIE GRZECHU PIERWORODNEGO ...

Artykuł 1. Co jest bardziej siedzibą grzechu pierworodnego: ciało czy dusza? .....

Artykuł 2. Czy grzech pierworodny jest wpraw w istocie duszy niż w jej władzach? .....

Artykuł 3. Czy grzech pierworodny powoduje skażenie najpierw w woli?

Artykuł 4. Które spośród sił psychicznych są szczególnie skażone grzechem pierworodnym? .....

#### ZAGADNIENIE 84. O GRZECHACH GŁÓWNYCH JAKO PRZYCZY- NACH INNYCH GRZECHÓW .....

Artykuł 1. Czy chciwość jest korzeniem wszystkich grzechów? .....

Artykuł 2. Czy pycha jest początkiem wszelkiego grzechu? .....

Artykuł 3. Czy oprócz pychy i chciwości także inne grzechy należy zaliczyć do głównych? .....

Artykuł 4. Czy słusznie wylicza się siedem grzechów głównych? .....

#### ZAGADNIENIE 85. O SKUTKACH GRZECHU .....

Artykuł 1. Czy grzech zmniejszył dobroć natury? .....

Artykuł 2. Czy grzech może całkowicie pozbawić człowieka dobroci ludzkiej natury? .....

Artykuł 3. Czy są cztery rany ludzkiej natury zadane jej przez grzech pierworodny, a mianowicie: słabość, nieznajomość, złośliwość i pożądlivość? .....

Artykuł 4. Czy utrata umiaru, piękna i porządku jest skutkiem grzechu? ...

Artykuł 5. Czy śmierć oraz inne niedomagania cielesne są skutkami grzechu? .....

Artykuł 6. Czy śmierć oraz inne niedomagania są naturalne dla człowieka?

#### ZAGADNIENIE 86. O ZMAZIE GRZECHU .....

Artykuł 1. Czy grzech powoduje zmazę w duszy? .....

Artykuł 2. Czy zmaza pozostaje w duszy po dokonaniu czynności grzesznej? .....

#### ZAGADNIENIE 87 O NALEŻNOŚCI KARY .....

Artykuł 1. Czy należność kary jest skutkiem grzechu? .....

Artykuł 2. Czy grzech może być karą za grzech? .....

Artykuł 3. Czy za jakiś grzech należy się kara wieczna? .....

- Artykuł 4. Czy za grzech należy się kara nieskończenie wielka? .....
- Artykuł 5. Czy za każdy grzech należy się kara wieczna? .....
- Artykuł 6. Czy po grzechu pozostaje należność kary? .....
- Artykuł 7. Czy każda kara jest za jakąś winę? .....
- Artykuł 8. Czy jedni ludzie ponoszą karę za drugich? .....

#### ZAGADNIENIE 88. O STOSUNKU GRZECHU POWSZEDNIEGO DO ŚMIERTELNEGO .....

- Artykuł 1. Czy słuszny jest podział grzechów na powszednie i śmiertelne?
- Artykuł 2. Czy grzech śmiertelny I powszedni różnią się rodzajowo? .....
- Artykuł 3. Czy grzech powszedni stanowi przysposobienie do grzechu śmiertelnego? .....
- Artykuł 4. Czy grzech powszedni może stać się śmiertelnym? .....
- Artykuł 5. Czy Okoliczność potrafi zmienić grzech powszedni w śmiertelny?
- Artykuł 6. Czy grzech śmiertelny może stać się powszednim? .....

#### ZAGADNIENIE 89. O SAMYM GRZECHU POWSZEDNIM .....

- Artykuł 1. Czy grzech powszedni powoduje zmaę w duszy?
- Artykuł 2. Czy słuszne jest porównanie grzechu powszedniego do „drwa, siana i słomy”? .....
- Artykuł 3. Czy człowiek w stanie niewinności pierwotnej mógł popełnić grzech powszedni? .....
- Artykuł 4. Czy anioł dobry lub zły mógł popełnić grzech powszedni? .....
- Artykuł 5. Czy pierwsze odruchy uczuciowości u niewierzących są grzechami śmiertelnymi? .....
- Artykuł 6. Czy grzech powszedni może być u kogoś z samym tylko grzechem pierwotnym? .....

#### ODNOŚNIKI DO TEKSTU .....

#### OBJAŚNIENIA DO POSZCZEGÓLNYCH ARTYKUŁÓW TRAKTATU O WADACH I GRZECHACH .....

#### SPIS WYRAZÓW OBJAŚNIONYCH .....

#### WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE .....