

* * *

Giovanni Grandi, *Felicità e Beatitudine*, Portogruaro (Włochy): Edizioni Meudon, 2010, 174 s.

Tytuł książki trafnie oddaje intencję włoskiego uczonego z Padwy, Giovanniego Grandi. Jest nim zestawienie ze sobą dwu kluczowych pojęć św. Tomasza: szczęścia doczesnego (*felicità*, łac. *felicitas*) i szczęścia wiecznego (*beatitudine*, łac. *beatitudo*). Grandi rozpatruje te pojęcia w świetle dwu rodzajów pragnień: udanego życia (*vita buona*) i zbawienia (*salvezza*). Miejscem poszukiwań odpowiedzi jest przede wszystkim „Traktat o szczęściu” (*Summa theologiae*, I-II, q. 1–5).

Dołączony na końcu książki słowniczek (*glossario*, s. 159–160) jest dobrym punktem wyjścia do zapoznania się z głównymi tezami autora. Większość podanych tam pojęć można podzielić na dwie grupy. Pierwsza z nich dotyczy życia doczesnego i właściwego jej szczęścia *felicitas*, natomiast druga wiąże się z łaską i ze szczęściem nadprzyrodzonym *beatitudo*. Pojęcia związane z ziemską szczęśliwością *felicitas* to „natura” (*natura*) i „udane życie” (*vita buona*), czyli życie według cnót. Ze szczęściem niebiańskim *beatitudo* wiążą się natomiast takie pojęcia, jak „łaska” (*grazia*), „zbawienie” (*salvezza*) i jego pragnienie, „fundament życia” (*fondamento di vita*) czy „życie duchowe” (*vita spirituale*). Grandi określa grzech jako stan ontologicznego i duchowego oddzielenia się człowieka od Boga. Przejście z natury do porządku

łaski następuje przez pragnienie zbawienia (*domanda/desiderio di salvezza*).

Grandi definiuje też pojęcia, które odnoszą się do obu tych porządków, i podwaja ich znaczenie: na przykład „życie” rozumiane na poziomie *felicitas* staje się wówczas parabolą bioegzystencjalną, podczas gdy śmierć jako wydarzenie — momentem kładącym kres tej paraboli. Na poziomie *beatitudo* autor mówi o życiu duchowym i analogicznie o duchowej śmierci. Już tutaj widać, że Grandi rozdziela te dwa porządki. Mogą one na siebie wpływać, niemniej jest to wpływ wtórny, a nie bezpośredni.

Tym dwu grupom pojęć towarzyszą dwa modele wyjaśniające ich wzajemną relację: paradygmat komplementarności i paradygmat koimplikacji. Pierwszy z nich polega na tym, że ziemskie szczęście *felicitas* utożsamia się w istocie z niebiańskim *beatitudo*. Gdyby szczęście na ziemi mogło trwać wiecznie, nie różniłoby się niczym od szczęścia wiecznego. Różnica między nimi dotyczy wyłącznie aspektu czasowego: ograniczenia w czasie wobec wieczności. Istota szczęścia pozostaje ta sama (25). Komplementarność natury wobec nadprzyrodzoności polega w tym modelu na dodaniu do niej wieczności.

Drugi paradygmat jest bardziej złożony. Jest także mocno uwikłany teore-

tycznie. We wspomnianym słowniczku (s. 159) jest on opisany jako „perspektywa, która zakłada nie tyle jakąś wymiarną, ile istotną różnicę między szczęśliwością *felicitas* i szczęściem *beatitudo*, zakładając ich związek przy podwójnej intencjonalności pragnienia w jednym historycznym wymiarze działania człowieka” („prospettiva che pone una differenza essenziale e non solo di misura tra felicità e beatitudine, studiandone l'intreccio ed ammettendo una duplice intenzionalità del desiderio nell'unico agire storico dell'uomo”). Już samo określenie „perspektywa” wiąże się z założeniem pewnego punktu widzenia, który domaga się i potrzebuje dalszego wyjaśnienia. Wiele pytań rodzi także przyjęta tutaj antropologia. Wspomniana podwójna intencjonalność musi się odnosić do wspomnianych dwu światów: natury i łaski. Przy ich rozdwojeniu powstaje pytanie o jedność ludzkiego życia. Grandi odwołuje się tutaj do niejasnej kategorii „jedności historycznego działania człowieka”, której nie odnosi do żadnego terminu w teologii czy antropologii św. Tomasza. Taka definicja paradygmatu koimplikacji przyjmuje w punkcie wyjścia mocny dualizm między światem natury i łaski, stykających się w historii ludzkiego życia. Warto zwrócić uwagę na to, że są to tezy domagające się krytycznego filozoficznego i antropologicznego uzasadnienia. Autor uznaje je za oczywistość, dzięki której konstruuje paradygmat koimplikacji. Za pomocą tych dwu paradygmatów Grandi pokazuje rozwój poglądów Tomasza na temat ludzkiej szczęśliwości: od uproszczonego paradygmatu komplementarności do paradygmatu koimplikacji.

Grandi w przejrzysty sposób realizuje zamysł swojej książki. We wstępie jasno przedstawia swoje założenia i tezy (s. 5–14), których następnie konsekwent-

nie dowodzi w kolejnych trzech częściach książki, gdzie analizuje teksty św. Tomasza (s. 15–144). Jest to najbardziej istotny fragment jego rozważań. Autor od czasu do czasu dokonuje podsumowania wcześniej przedstawionego toku rozumowania, co ułatwia lekturę (zob. s. 78–80; 117–119; 141–144). W czwartej i najkrótszej części swojej pracy autor zarysowuje dalsze i współczesne perspektywy koncepcji opisujących możliwość przekraczania śmierci (s. 145–158). Jest to osobista lub wspólna próba przedłużenia albo poprawienia ludzkiego życia w wymiarze *felicitas* (s. 148–152), lub też wykroczenie poza czas w wymiarze *beatitudo* i paradygmacie koimplikacji (s. 152–158).

Grandi wykazuje, że św. Tomasz na początku przyjmował paradygmat komplementarności (część pierwsza), następnie zaczął go modyfikować (część druga), aż udało mu się osiągnąć nowy paradygmat — koimplikacji (część trzecia). W części pierwszej Grandi odwołuje się do komentarza św. Tomasza do *Sentencji* oraz do *Summa contra Gentiles*. Zmiana paradygmatu jest pokazana na podstawie biblijnych komentarzy Akwinaty do Ewangelii Mateusza, Listu do Rzymian i Listu do Koryntian. Natomiast nowy paradygmat Grandi pokazuje na podstawie komentarza św. Tomasza do *Etyki nikomachejskiej* oraz na obszernych analizach „Traktatu o szczęściu” *Summy teologii* (s. 80–140). Wielką zaletą pracy Grandiego jest jej klarowność i przejrzystość.

Po tym przedstawieniu tej pozycji chciałbym krytycznie odnieść się do kilku podstawowych idei zawartych w tej pracy. Jej największym brakiem jest, moim zdaniem, niewystarczające przemyślenie filozoficznych podstaw przyjętych przez autora paradygmatów w stosunku

do Tomaszowych tekstów i rozwiązań. Wskutek tego Grandi natrafia na szereg problemów interpretacyjnych, które dadzą się rozwiązać jedynie przez pewne uproszczenia tekstów. I tak już w przypadku paradygmatu komplementarności Grandi sugeruje, że Akwinata na początku swojej twórczości sprowadza ziemskie szczęście *felicitas* i niebiańskie *beatitudo* w istocie do tej samej rzeczy, rozróżniając je wyłącznie za pomocą kryterium czasu, nieograniczonego w przypadku szczęścia wiecznego (s. 25). Jest to jednak de facto redukcja *beatitudo* do *felicitas*. Trudno to pogodzić z intencją Tomasza wyrażoną już na samym początku komentarza do *Sentencji*, gdzie znajdujemy rozróżnienie między niedoskonałym poznaniem Boga ze stworzeń (na tym polega niedoskonałe szczęście osiągalne w tym życiu) i doskonałą bezpośrednią wizją Boga (*I In Sent.*, q. 1, a. 1). Zatem Tomasz już na wstępie komentarza do *Sentencji* wskazuje istotną różnicę między niedoskonałym szczęściem dostępnym w tym życiu a doskonałym poznaniem Boga w życiu przyszłym. Nie da się tego rozróżnienia sprowadzić do paradygmatu komplementarności: między szczęściem cnót i widzeniem Boga istnieje istotna różnica, którą Tomasz podkreśla na samym początku swojej pisarskiej kariery.

W drugiej części Grandi pokazuje Tomaszowy komentarz do Ewangelii Mateusza jako dzieło ukazujące zmianę wspomnianego paradygmatu. Grandi jednak popełnia tutaj o tyle błąd, że bierze za szczęście to, co św. Tomasz omawia w węższym znaczeniu — szczęścia życia czynnego. Akwinata nieco wcześniej omówił definicję szczęścia Arystotelesa i uzgodnił ją z najwyższym szczęściem kontemplacji prawdy, polegającym na widzeniu samego Boga. Przechodząc do szczęścia życia czynnego, Tomasz poka-

zuje, że nie jest ono szczęściem ostatecznym i że pełni wobec pełniejszego szczęścia, omówionego wcześniej, funkcję instrumentalną. Grandi jednak traktuje ten fragment jako reprezentatywny dla szczęścia *felicitas* en bloc, traktując go jako dowód za odrzuceniem w całości naturalnego szczęścia *felicitas* i jego Arystotelesowskiej definicji. W ten sposób jednak przeczy samemu Tomaszowi i temu, co powiedział on nieco wcześniej. Stagiryta definiuje szczęście na tyle ogólnie, że Tomasz może skorzystać z jego definicji dla opisu teologicznego szczęścia *beatitudo*: „Opinię zaś tych, którzy przyjmują, że szczęście polega na kontemplacji rzeczy boskich, Pan poprawia wyłącznie co do czasu, ponieważ poza tym jest prawdziwa, gdyż szczęście ostateczne polega na widzeniu tego, co intelektualnie najwyższe, czyli Boga” („Illorum autem opinio qui dicunt quod beatitudo consistit in contemplatione divinorum, reprobatur Dominus quantum ad tempus, quia alias vera est, quia ultima felicitas consistit in visione optimi intelligibilis, scilicet Dei” — *Super Matth.*, cap. 5, l. 2). Grandi słusznie przytacza komentarz Tomasza do błogosławieństw (s. 41, przyp. 7), gdzie mówi on o tym, że Jezus odrzuca wszystkie ludzkie opinie na temat szczęścia. Niemniej jednak Akwinata różnicuje sposób owego odrzucenia. W omawianym przypadku szczęścia życia kontemplacyjnego Tomasz zaznacza, że chodzi wyłącznie o jedną korektę tej definicji — związaną z czasem. Poza tym jest ona prawdziwa. W ten sposób Tomasz przyjmuje definicję Arystotelesa i pokazuje, w jakim znaczeniu da się ją zastosować do teologicznego *beatitudo*. Tym samym definicja ostatecznego ludzkiego *felicitas* nie przeciwstawia się *beatitudo*.

Natomiast w przypadku szczęścia życia czynnego relacja ta jest bardziej

złożona, i do niej powinien się odnosić schemat koimplikacji wypracowany przez Grandiego, który podkreśla w wyraźny sposób instrumentalne odniesienie tak rozumianego ludzkiego szczęścia *felicitas* wobec prawdziwego i ostatecznego szczęścia *beatitudo*. Dla ukazania relacji między jednym i drugim rodzajem szczęścia potrzebna będzie podwójna intencjonalność: zewnętrzna w praktyce działania i rządzenia w zgodzie z regułami rządzącymi w naszym świecie i wewnętrzna wobec Boga i Jego łaski.

Grandi jednak w oparciu o wspomniany tekst odrzuca komplementarność definicji szczęścia Arystotelesa wobec szczęścia wiecznego (s. 40–43). Jest to też punkt oparcia dla jego dalszych rozważań (s. 78, 93, 126–128). Grandi podkreśla to, co św. Tomasz odnosi do tego rodzaju szczęścia: jego instrumentalny charakter. Tomasz pokazuje w tym tekście natomiast, że definicję Arystotelesa dotyczącą ludzkiego szczęścia kontemplacyjnego można zastosować do widzenia Boga w niebie, i tym samym potwierdza pewną ciągłość pragnienia i otwartości ludzkiego intelektu na najwyższy wobec niego przedmiot oraz jego ostatecznej realizacji w widzeniu Boga.

Grandi natomiast odnosi w całości ludzkie szczęście *felicitas* do tego, co Akwinata mówi wyłącznie na temat szczęścia życia czynnego. Tym samym redukuje cały porządek natury, włącznie z intelektem i jego otwartością, do roli instrumentalnej i podrzędnej wobec wyższego celu, jakim jest zbawienie. Porządek ludzkiej natury i jej własna celowość staje się wówczas wyłącznie środkiem do wyższego od siebie celu, należącego do innego porządku. Tym samym Grandi odrzuca ideę komplementarności: łaska nie buduje na naturze, ale istnieje ponad nią i jakby od niej niezależnie. Natura

przestaje być wówczas podmiotem, a staje się wyłącznie środkiem w drodze do wyższego od siebie celu.

Grandi podkreśla dualizm natury i porządku zbawienia, tak że stają się one rozbieżne. Natura prowadzi do swoich naturalnych celów, łaska przychodzi skądinąd. Łatwo w tym kontekście zrozumieć, dlaczego Grandi z taką mocą podkreśla zagrożenie tkwiące w dobrach naturalnych. Mogą one bowiem stać się dla człowieka idolami, w których się zatraci, przez które zapomni o łasce i o zbawieniu. Wówczas takie dobra mogą stać się bożkami, które wpędzą człowieka w pułapkę pychy i poczucia samowystarczalności (s. 44–45, 100, 133). Wiąże się to także z koniecznością usytuowania pragnienia zbawienia i relacji z Bogiem radykalnie ponad porządkiem doczesności, w oparciu o zagadkowy fundament życia.

Można dostrzec w tym podejściu zbieżność z protestancką duchowością: po grzechu pierworodnym nie pozostało w człowieku już nic dobrego, wskutek tego naturalne dobra są złudne i niebezpieczne, mogą utrwalić ludzką pychę. Także tutaj jest bowiem obecny silny dualizm natury i łaski. Aby człowiek mógł wzbic się ponad ten świat i osiągnąć nadprzyrodzoności, życie duchowe musi stać się wówczas przekreśleniem natury wraz z jej radykalnym zepsuciem. Usprawiedliwienie tym samym przekracza poziom natury i naturalnego działania i w swojej własnej rzeczywistości duchowej istnieje w bliżej nieokreślony sposób, przewyższający naturę, będący pochodną Boskiego wyboru i obdarowania łaską. Autor jest świadom ryzyka dualizmu i rozdzielenia, przede wszystkim jednak chce uniknąć uproszczeń paradygmatu komplementarności (s. 141).

Elementem łączącym świat łaski i natury jest nie tyle jakiś antropologiczny

element, jak u Tomasza, ile osadzenie ludzkiego działania w czasie historycznym. Należałoby jednak doprecyzować, z jakiego powodu i dzięki czemu człowiek jest zdolny do takiej podwójnej intencjonalności. Jakie władze — sytuując się w Tomaszowej antropologii — są odpowiedzialne za właściwe człowiekowi działania na obu poziomach? Tym samym łatwiej byłoby odpowiedzieć, w jaki sposób owe działania są w człowieku zintegrowane. Gdy bowiem Grandi zakłada podwójny porządek *felicitas* i *beatitudo* oraz odpowiadającą im podwójną intencjonalność, wówczas odwołanie się do zanurzenia człowieka w czas historyczny jest unikaniem pozwalającym na pozorne scalenie tych wymiarów. Przy założeniu istotnej różnicy między *felicitas* i *beatitudo* i podkreślanu wyłącznie ich akcydentalnego powiązania nie da się ocalić jedności działającego ludzkiego podmiotu. W konsekwencji także w człowieku muszą istnieć dwie istotnie odrębne i nieskorelowane ze sobą części: rodzaj czystej natury, zamkniętej w swojej naturalnej celowości *felicitas*, oraz rodzaj odrębnego od niej duchowego pierwiastka, fundamentu życia, który wykracza w stronę nadprzyrodzonego *beatitudo*. Oba paradygmaty — komplementarności i koimplikacji — można postrzegać także w świetle integracji tych dwu wymiarów ludzkiego życia: natury i łaski. Wówczas jednak paradygmat koimplikacji tylko potwierdza dualizm ludzkiego bytu, i niemożliwość pełnej integracji natury i łaski.

W tym znaczeniu rozwiązanie zaproponowane przez Grandiego jest uwikłane w rozpowszechnioną dziś dualistyczną antropologię typu kartezjańskiego. Nałożenie jednak takiej antropologii na rozważania św. Tomasza musi zaowocować odczytywaniem jego rozwiązań w perspektywie obcych mu założeń, w tym

wypadku — szczególnego dualizmu natury i łaski, który je odróżnia i przeciwstawia, wiążąc je ze sobą wyłącznie akcydentalnie.

Paradygmat koimplikacji, zakładający taki dualizm, w wyraźny sposób prowadzi też do podkreślenia istotnej różnicy między naturalną celowością ludzkiej natury oraz porządkiem zbawienia. Jedna celowość będzie odnosić się do natury, druga — do porządku zbawienia. Nie są one skorelowane ze sobą. Paradygmat koimplikacji bazuje na takim rozumieniu duchowego pierwiastka człowieka, który nie tyle wiąże się z ludzką naturą, ile ją po prostu transcenduje. Innymi słowy: taki sposób myślenia można dobrze zilustrować przez odniesienie jej do duchowości protestanckiej, gdzie nadprzyrodzone odniesienie i towarzyszący mu porządek usprawiedliwienia wiąże się z nadprzyrodzonym wymiarem wiary i właściwej jej duchowej intencjonalności, podczas gdy uczynki mają jedynie wtórny i akcydentalny charakter.

Oddaliśmy się jednak tak bardzo od perspektywy Tomaszowej, że gubi się naturalna jedność ludzkiego podmiotu z doskonalącą go łaską. Natura dzięki łasce osiąga właściwą sobie pierwotną integralność i równowagę. W Tomaszowej antropologii — jak wykazuję w artykule na temat sprawiedliwości pierwotnej zawartym w niniejszym tomie — łaska odgrywa rolę elementu odpowiedzialnego za integrację samej natury i, jakkolwiek jest to teza zaskakująca, okazuje się niezwykle przemyślana w kontekście stworzenia człowieka w stanie łaski. W samej naturze intelektu i woli Tomasz widzi otwartość na pierwszą prawdę i ostateczne dobro. Tym samym natura jest otwarta na nadprzyrodzoność i nie powinna być od niej odcięta. Upraszczając ten wymiar naturalnej otwartości na nadprzyrodzoność,

Grandi oscyluje między swego rodzaju pelagianizmem w osiągnięciu szczęścia (*felicitas-beatitudo* (paradygmat komplementarności) i protestanckim ich przeciwstawieniem (paradygmat koimplikacji). Ten drugi model uznaje za punkt dojścia poglądów św. Tomasza.

Rozważania dotyczące styku natury i łaski są niezwykle istotne. Rozważania Grandiego wydają się naznaczone przeciwstawieniem natury i łaski, ich dualizmem. Postrzegam to za szkodliwe ze względu na odcięcie natury od jej uczestnictwa w nadprzyrodzonym wymiarze. Chodzi przede wszystkim o ochronę pozytywnego statusu naturalnych dóbr oraz o dostrzeżenie w naturze człowieka otwartości, której nie da się bez jakiejś krzywdy wobec niej samej zamknąć w porządku dóbr doczesnych. Grandi postrzega bowiem naturalne dobra wyłącznie jako rywala wobec tej wyższej, nadprzyrodzonej intencjonalności. Przestrzega on człowieka przed ubóstwieniem naturalnych dóbr i uczynieniem z nich idoli. Wydaje się jednak, że Tomasz nie nosi w sobie tego rodzaju niepokoju: naturalne ludzkie dobra same w sobie niosą ograniczony potencjał satysfakcji oraz rozwoju, który samemu człowiekowi wystarczy tylko na jakiś czas. Naturalne dobra nie zaspakajają człowieka w pełni, chyba że on sam oczekuje od naturalnych dóbr więcej, niż mogą mu one dać. Dla Tomasza naturalne dobra są po prostu dobre, stanowią coś w rodzaju drabiny umożliwiającej poszukiwanie dalszych i wyższych dóbr. Taka optyka pozwala coraz dalej i głębiej szukać wyższej prawdy i większego dobra, aż po uświadomienie sobie nieskończonych pragnień intelektu i serca, które otwierają człowieka na pytania typowo religijne. Nic stworzonego nie jest w stanie zaspokoić ludzkiego pragnienia szczęścia (por. *ST*, I-II, q. 2, a. 8).

To nie tyle zaspokojenie ludzkich potrzeb zamyka nas przed dalszymi pytaniami i potrzebami, ile raczej i wyłącznie ich fałszywe zaspokajanie. W naturze intelektu jest ciągle poszukiwanie przyczyn, aż po tę pierwszą i najbardziej fundamentalną. W naturze woli jest poszukiwanie coraz wyższych form dobra. Tym samym zaspokojenie potrzeb nie tyle zamyka człowieka, ile go otwiera na dalsze i wyższe wymiary tego, co jest dla niego dobrem. To właśnie brak zaspokojenia elementarnych potrzeb, takich jak zaspokojenie głodu i poczucie bezpieczeństwa, odcina człowieka od potrzeb wyższych, skazując na walkę o byt, o przetrwanie, podczas gdy ich zaspokojenie uwalnia go do tworzenia i uczestniczenia w wyższej kulturze, włącznie z coraz wyraźniejszym otwieraniem się wymiaru religijnego, odpowiedzialnego za odpowiedź na pytania najbardziej podstawowe o ostateczny sens ludzkiej egzystencji i zmagania. Widać to nawet w samym rozwoju człowieka: świądome pragnienie szczęścia nie pojawia się bowiem u dziecka. Najpierw istnieją naturalne potrzeby, których zaspokojenie rodzi w dziecku poczucie naturalnego szczęścia. Taki stan zadowolenia i dziecięcej szczęśliwości nie jest przecież bożkiem, jest czymś pierwotnym i naturalnie pięknym. Dopiero przez zaspokajanie kolejnych pragnień człowiek dochodzi do punktu, w którym uświadamia sobie nieskończoność swoich pragnień. Te pragnienia prowadzą człowieka naturalnie do Boga i do religijności, do pytania o ostateczny sens i szczęście w jego życiu. Natomiast brak zaspokojenia podstawowych ludzkich potrzeb może trwale uszkodzić rozwój człowieka i tym samym uniemożliwić dojrzałe przeżywanie duchowości.

Tomasz podkreśla niemożliwość zaspokojenia naturalnych pragnień. Bez

dotarcia do istoty Boga te naturalne pragnienia nie mogą się wypełnić (*ST*, I-II, q. 3, a. 8). Oczywiście Akwinata pamięta i równie stale podkreśla niemożność osiągnięcia tak rozumianego szczęścia o własnych siłach (*ST*, I, q. 12, a. 4). Jednak ten brak Tomasz godzi z naturalną otwartością i potrzebą Boga w człowieku: człowiek jest z natury *capax Dei*, czyli jest otwarty na Boga, który jako jedyny może zaspokoić jego naturalne pragnienia (por. *ST*, I-II, q. 113, a. 10). Pozwala to zrozumieć inny typ duchowości i moralności niż ten obecny w protestantyzmie i w omawianej pracy Grandiego. Natura ludzka i jej dobra, czy to intelek-

tualne, czy wolitywne, a nawet zmysłowe, nie stanowią same przez się przeszkody w drodze do Boga. Według św. Tomasza każde autentyczne szczęście i dobro jest jakimś odbłaskiem tego, co Bóg posiada w jeszcze wyższy i doskonalszy sposób (por. *ST*, I, q. 26, a. 4). Prowadzi to do zupełnie innego podejścia wobec naturalnych dóbr oraz porządku natury. Stanowią one nie tyle przeszkodę czy zagrożenie w drodze do Boga, ile samą tę drogę, dając okazję do uczestnictwa w odbłasku Jego dobroci i poszukiwania jej niestworzonego źródła.

Michał Mrozek OP