

MAGDALENA PŁOTKA

CZY PRZEDMIOTEM RADOŚCI MOŻE BYĆ COŚ INNEGO NIŻ BÓG? AUGUSTYN, PIOTR LOMBARD, BONAVENTURA O *USUS* I *FRUITIO*

Streszczenie. Artykuł omawia historyczny rozwój koncepcji radości w filozofii i teologii średniowiecznej. Koncentruje się na trzech autorach: Augustynie, Piotrze Lombardzie i Bonawenturze, i przedstawia kolejne trzy teorie radości: radość jako posiadanie pożądanego przedmiotu (Augustyn), radość jako oczekiwanie na pożądaną przedmiot (Piotr Lombard) oraz radość jako dystans w stosunku do pożądanego przedmiotu (Bonawentura). Wreszcie, artykuł argumentuje, że dzieje radości w okresie 395–druga połowa XIII wieku to dzieje coraz większego docenienia radości i dostrzeżenia jej właściwego znaczenia w życiu człowieka.

Słowa kluczowe: *usus*, *fruitio*, komentarze do *Sentencji*, radość, przyjemność, pragnienie, Bonawentura, Augustyn, Piotr Lombard, filozofia średniowieczna

1. Wstęp. 2. Radość a posiadanie: Augustyn. 3. Radość jako oczekiwanie: Piotr Lombard.
4. Radość i dystans: Bonawentura. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Augustyn w *De doctrina christiana* przedstawia opozycję dwóch pojęć: *usus* i *fruitio*. Pierwsze pojęcie, które dosłownie oznacza ‘użytek’, ‘użytkowanie’, konotuje całe spektrum możliwych postaw człowieka w stosunku do dóbr doczesnych. Użytkowanie dóbr doczesnych przez człowieka jest doświadczeniem ziemskim, doczesnym, świeckim, może przybrać więc grzeszną formę – w postaci zmysłowych rozkoszy – lub formę religijną, stając się zapowiedzią szczęśliwości wiecznej. Drugie pojęcie (*fruitio*) oznacza ‘szczęśliwość będącą spełnieniem sumy wszelkich pragnień człowieka’. *Fruitio* zachodzi dopiero po śmierci, jest elementem wizji uszczęśliwiającej. *Usus* ma za przedmiot temporalne, zmienne dobra doczesne, zaś przedmiotem

fruitio jest Bóg. *Fruitio* jest doświadczeniem radości z powodu Dobra (Boga) dla Niego samego, podczas gdy *usus* jest doświadczeniem radości z powodu dobra nie ze względu na nie samo, lecz ze względu na coś innego (w tym wyraża się „narzędziowy” charakter *usus*, tj. korzystanie z dóbr doczesnych ze względu na jakiś inny cel).

Augustyńska opozycja *fruitio* i *usus* stała się punktem odniesienia dla rozważań wielu pokoleń średniowiecznych autorów, w szczególności od czasu, gdy Piotr Lombard umieścił ją w centralnym miejscu *Sententiae*, tj. swojego podręcznika do teologii, który doczekał się niezliczonych komentarzy. Autorzy rozważali relację *fruitio* i *usus*, stawiali pytanie o możliwość doświadczenia pełnej szczęśliwości (*fruitio*) w doczesnym życiu, próbowali w doświadczeniu użytkowania ziemskich dóbr dostrzec zapowiedź pełniejszej radości.

Artykuł poświęcony jest próbie odpowiedzi na pytanie, czy przedmiotem *fruitio* może być coś innego niż Bóg, tj. czy dobro doczesne może być przedmiotem pełnej radości, a jeżeli tak, to w jaki sposób. Odpowiedź na to pytanie domagałaby się rozważenia szeregu zagadnień szczegółowych: jakie warunki (podmiotowe, przedmiotowe) musiałyby zostać spełnione, aby użytkowanie dobra doczesnego zyskało kwalifikację radości? W jaki sposób przebiega moralna ocena użytkowania takich dóbr? Jakie są emocjonalne komponenty *usus*? Innymi słowy, centralnym problemem artykułu jest pojęcie *usus* (użytkowanie dóbr doczesnych) oraz średniowieczne interpretacje tego pojęcia jako konotującego ludzkie doświadczenie (niepełnej) doczesnej radości powodowanej przez ziemskie dobra¹. Powyżej

1 W ramach polskiej (i anglosaskiej) tradycji translatorskiej przyjęło się, aby Augustyńskie terminy *usus* i *fruitio* tłumaczyć za pomocą „użytek” i „radowanie się”. (Zob. Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst polsko-łaciński, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989, 12–17). Jest to adekwatny przekład z języka łacińskiego, który dodatkowo oddaje sens wypowiedzi Augustyna odróżniającego radowanie się Bogiem (*fruitio*) od „użytkowania” (*usus*) dóbr ziemskich, zmysłowych czy duchowych. Jednakże, opierając się zarówno na źródłowym tekście Augustyna (*De doctrina christiana*), jak również przyglądając się dziełu Piotra Lombarda i długiej tradycji komentatorskiej do *Sententiae*, można wnioskować, że średniowieczni autorzy terminowi

wymienione pytania stały w centrum rozważań średniowiecznych filozofów i teologów. Artykuł koncentruje się na koncepcjach trzech myślicieli: Augustyna, Piotra Lombarda oraz Bonawentury. Wszyscy trzej filozofowie problematyzowali zagadnienie opozycji *usus* i *fruitio* w tym samym schemacie teoretycznym pochodzącym od Augustyna, tak więc analiza ich koncepcji pokazuje historyczny rozwój problemu statusu użytkowania dóbr doczesnych od źródeł późnostarożytnych

usus przypisywali szersze konotacje niż te wynikające z jego znaczenia słownikowego. *Usus* oznaczał zatem nie tylko użytkowanie w sensie narzędziowości ('korzystania z'), ale również takie użytkowanie, w którym odnajdujemy silnie pozytywny komponent emocjonalny (wyrażany przez autorów terminem *delectatio*, czyli 'przyjemność'). Przekład łacińskiego terminu *usus* za pomocą polskiego 'użytkowania' (lub angielskiego *use*) sugerowałby, że opozycją do *fruitio* (pełnej szczęśliwości) jest samo doświadczenie użytkowania dóbr, tj. posługiwania się nimi jako narzędziami. W moim przekonaniu, taki przekład nie oddawałby w pełni sensu średniowiecznych dyskusji na temat relacji *fruitio* oraz *usus*. Co więcej, argumentacja Augustyna mająca na celu dyskredytację *usus* zyskuje sens jedynie wówczas, jeżeli założymy, że Augustyn doświadczeniu radości, której przedmiotem jest Bóg, przeciwstawia doświadczenie radości (przyjemności, zadowolenia), której przedmiotem jest dobro doczesne. Oznacza to, w moim przekonaniu, że Augustyńska opozycja *usus* i *fruitio* jest opozycją dwóch rodzajów szczęścia (czy radości). *Usus* konotuje radość niepełną, chwilową, przemijającą, nie w pełni satysfakcjonującą. Dodatkowo, przykłady, na które powołuje się Augustyn (np. *usus* związany z piękną muzyką, *usus* związany z dobrym jedzeniem, posiadaniem przyjaciół itd.; zob. S. Aurelii Augustini, *Confessionum Libri Tredecim*, PL 32, col. 0787; col. 0799–0800; col. 0657–0868), świadczą o obecności w doświadczeniu „użytkowania” emocjonalnego pierwiastka wyrażającego cieszenie się (np. można cieszyć się z powodu pięknej muzyki, można się nią rozkoszować, można się muzyką radować, podobni można cieszyć się lub radować przyjaźnią; nie bardzo jednak wiadomo, co oznaczałaby fraza 'użytkowanie muzyki' lub 'użytkowanie przyjaźni'). Na potrzeby tego tekstu proponuję zatem, aby *fruitio* oddać za pomocą terminu 'szczęście' lub 'szczęśliwość', zaś termin *usus* – konotujący szerokie spektrum ziemskich doczesnych radości i przyjemności – za pomocą terminu 'radość'. Szczęście (*fruitio*) oznaczałoby zatem doświadczenie pełnej radości wynikającej z zaspokojenia pragnień człowieka przez adekwatny przedmiot pragnienia, czyli Boga, podczas gdy radość (*usus*) oznaczałaby radowanie się dobrami doczesnymi. Zob. *Medieval Commentaries on Sentences of Peter Lombard*, vol. 1, red. G.R. Evans, Leiden-Köln-Boston 2002, 41–130.

(lata 395–396²) do literatury teologicznej i filozoficznej dojrzałego średniowiecza (druga połowa XIII wieku).

Pierwsza część artykułu poświęcona będzie omówieniu argumentów Augustyna (zwłaszcza w *De doctrina christiana* lib. 1) za radykalnym rozdzieleniem *fruitio* i *usus* oraz koncepcji, zgodnie z którą radość wynikająca z użytkowania dóbr doczesnych jest możliwa tylko w sytuacji, gdy jest doświadczana w perspektywie transcendentnej (nadprzyrodzonej). Wydawać mogłoby się, że podejrzliwi stosunek Augustyna do doświadczenia ziemskiej radości utrwali się w średniowiecznej literaturze (stanie się paralelnym wątkiem do tematyki *contemptus mundi*), tymczasem jeden z najwybitniejszych komentatorów Augustyna, tj. Piotr Lombard, wprowadza do Augustyńskiej koncepcji radości istotne zmiany w swoim podręczniku teologii *Sententiae*. Stąd, w części drugiej artykułu, przedstawię, w jaki sposób Lombard odchodzi od wykładni Augustyna poprzez rezygnację z koncepcji radości jako posiadania (upragnionego przedmiotu) na rzecz koncepcji radości jako oczekiwania i nadziei. Trzecia część tekstu poświęcona jest koncepcji Bonawentury, który w swoim komentarzu do *Sententiae* rozwija intuicje Lombarda, całkowicie rezygnuje z Augustyńskiej perspektywy radości jako posiadania i w efekcie w duchu franciszkańskim tworzy wielką apoteozę radości.

2. RADOŚĆ A POSIADANIE: AUGUSTYN

Problematyka radości wynikającej z użytkowania dóbr doczesnych w myśli średniowiecznej – szczególnie w teologii – swoje źródło ma m.in. w myśli św. Augustyna, który w *De doctrina christiana* przeciwstawiwszy pojęcia *usus* i *fruitio*, ustanowił radość jako stan zasadniczo odrębny od szczęścia. Augustyn posłużył się w tym celu metaforą podróży: „I tak załóżmy, że jesteśmy wędrowcami, którzy

2 W tych latach powstały dwie pierwsze księgi *De doctrina christiana* Augustyna, zawierające pełną dyskusję na temat doczesnej radości oraz wiecznej szczęśliwości.

szczęśliwi (*beatae*) mogą być tylko wyłącznie w ojczyźnie. Czując się zatem nieszczęśliwymi ze względu na nasze podróżowanie, chcemy położyć kres swojej niedoli przez powrót do domu. Będą nam w tym celu potrzebne środki transportu, czy to naziemnego czy morskiego, z których musimy skorzystać, aby dostać się do tej ojczyzny, jaką powinniśmy się radować. Otóż, jeśliby powaby drogi czy sama podróż pojazdem czy okrętem tak się nam spodobały, że nie spiesząc się z ukończeniem podróży zaczęlibyśmy radować się tym, z czego powinniśmy tylko korzystać, to uwikłani niewłaściwą przyjemnością oddalilibyśmy się od ojczyzny, której słodycz mogłaby uczynić nas szczęśliwymi. Tak to podróżując do Pana w tym życiu śmiertelnym, jeśli pragniemy powrócić do ojczyzny, gdzie możemy być szczęśliwi, to powinniśmy korzystać z tego świata, a nie radować się nim (*non fruendum*)³.

Augustyn pełnemu przyszlęmu szczęściu (*fruitio*) przeciwstawia „powaby drogi” (*amoenitates itineris*), radości doczesne, ziemskie i zmysłowe rozkosze (*usus*), które są, jego zdaniem, „niewłaściwą przyjemnością”, ponieważ odciągają od pełnego szczęścia, które człowiek osiąga dopiero u kresu swej drogi. Jest to wymiar radości, przyjemności, śmiechu, ludyczności – *usus* figuruje tu jako pojęcie obejmujące wszystko to, co choć przyciąga z racji swojej funkcji wywoływania śmiechu i powodowania przyjemności, jest niegodne,

3 „Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibus-que rebus aeterna et spiritalia capiamus”. *De doctrina christiana*, PL 34, col. 020–021. (Zob. Augustyn *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 14–16).

zasługujące na pogardę, bo odciąga od tego, co jest słusznym i właściwym wymiarem realizowania się szczęścia człowieka⁴.

Pochodząca od Augustyna opozycja *fruitio* i *usus*, czyli opozycja pełnej radości, stanu będącego efektem zaspokojenia wszystkich pragnień oraz radości niepełnej, ziemskiej i nieusatysfakcjonowanej⁵, pozwoliła nie tylko późniejszym pokoleniom średniowiecznych myślicieli dostrzec różnicę między dwoma odrębnymi pozycjami człowieka w perspektywie teologicznej (pozycją *in via* oraz *in patria*), lecz stanowiła inspirujący pretekst dla rozwoju średniowiecznej teorii emocji⁶. Stając się również centralną osią, wokół której Piotr Lombard w XII wieku skomponował swój popularny podręcznik teologii *Sententiae*, opozycja *usus* i *fruitio* utrwaliła się jako stały element filozoficznych i teologicznych rozważań co najmniej do połowy XV wieku⁷. Co może być przedmiotem radości w doczesnym życiu? Czy akt radości jest aktem intelektualnym czy aktem woli? W jakiej relacji pozostaje radość do ostatecznego szczęścia? Jaki status moralny przybierają akty ziemskiej radości? Te pytania i wiele innych wyznaczały ramy średniowiecznej debaty nad statusem radości – w kontekście wykładów nad *Sentencjami* Lombarda.

Zwróćmy uwagę, że św. Augustyn wniósł do średniowiecznej tradycji komentatorskiej nie tylko opozycję *fruitio* i *usus*, lecz utrwaloną

4 Zdaniem S.V. Kitanova pogląd, zgodnie z którym szczęście wyphywające z *visio beatifica* ma mocno intelektualny charakter, jest pochodzenia platońskiego. Zob. Kitanov, dz. cyt., xiii.

5 „Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Augustinus ait (lib. 4, c. 3), quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur”. Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, red. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 192, Paryż 1844–1855, col. 0523.

6 Zob. S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004; D. Perler *Feelings Transformed: Philosophical Theories of the Emotions, 1270–1670*, trans. T. Crawford, Oxford 2018.

7 Począwszy od XIII wieku, komentarze do *Sentencji* zaczęły przybierać formę scholastycznej kwestii. *Divisio textus* polegało na tym, że tekst komentujący Lombarda dzielono na poszczególne kwestie *utrum*. Te kwestie (w formie pytań) wyznaczyły ramy bardziej szczegółowej debaty nad szczęściem i radością w XIV wieku. S.V. Kitanov, dz. cyt., 29–34,

ich interpretację, która dowartościowując silnie *fruitio* jednocześnie umniejszała znaczenie czerpania radości i przyjemności z dóbr doczesnych, nie związanych z wymiarem nadprzyrodzonym. *Usus*, czyli użytkowanie dóbr doczesnych lub – jak proponuje się to w artykule tym interpretować – radowanie się dobrami doczesnymi, jest dla Augustyna sytuacją moralnie niejednoznaczną, ponieważ wszelkie nakierowanie się człowieka ku sprawom doczesnym (niezależnie czy jest to utylitarystyczne korzystanie z dóbr czy dodatkowo czerpanie z nich przyjemności) odciąga go od transcendentnego wymiaru⁸. Stan w pełni usatysfakcjonowanego szczęścia Augustyn zarezerwował jedynie dla sytuacji, w której przedmiotem aktu radowania się jest Trójca Święta, a także stwierdził, że świat i stworzenia mogą być przedmiotem zaledwie *usus*, ale nigdy – pełnego szczęścia⁹. Augustyn zdradzał podejrzliwy stosunek do czerpania radości z doczesnych spraw¹⁰. Co więcej, biblijne słowa kierowane do człowieka, że należy miłować Boga *toto corde, tota anima et tota mente* interpretował w ten sposób, że Bóg chce na tyle totalnie stać się jedynym przedmiotem *fruitio* człowieka, aby nie było „żadnej dziedziny życia naszego, żeby niejako nie stwarzać okazji do radowania się innymi rzeczami”¹¹. Jeśli szczęście lub radość osiąga się jedynie na drodze realizowania pragnień, to *fruitio* – zdaniem Augustyna – jest jedynym dopuszczalnym

8 Stąd Augustyn rozróżni „właściwy *usus*” od „niewłaściwego”, w zależności od tego, czy dane doświadczenie użytkowania dóbr doczesnych będzie rozpatrywane w horyzoncie nadprzyrodzonym czy nie.

9 „Res igitur, quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus eademque trinitas, una quaedam suuma res communisque omnibus fruentibus ea”. *De doctrina christiana I*, V, 5; PL 34, col. 0022. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 14).

10 „Si vero inhaeris atque permanseris, finem in ea ponens laetitia tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es; quod non faciendum est nisi in illa Trinitate, is est summo et incommutabili bono”. *De doctrina christiana I*, XXXIII, 37; PL 34, col. 0033. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 42–43).

11 „Cum autem ait: »toto corde, tota anima, tota mente«, nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare, ut aliae re velit frui”. *De doctrina christiana I*, XXII, 27; PL 34 col. 0025–0026. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 26–28).

planem ich spełniania. Nie tylko ze względów moralnych¹², ale również – jak się wydaje – praktycznych: dyskusja w *De doctrina christiana I* dotyczy bowiem pytania, czy i na ile drobne radości życiowe, przyjemności, które dają jedynie chwilową satysfakcję i są źródłem powierzchownego zadowolenia, mogą być wartościowe? Jest to pytanie, na które rzecz jasna Augustyn, udziela negatywnej odpowiedzi.

O ile można z pewnością przyjąć, że *fruitio* nie realizuje się w świecie doczesnym, a każda doczesna przyjemność ma pośledniejszy status¹³, o tyle problematyczny dla Augustyna jest przypadek, w którym dwa akty – *usus* i *fruitio* – mogą występować łącznie¹⁴. Jest to przypadek, w którym następuje *usus* x ze względu na *fruitio* y. Augustyn ilustruje taką sytuację przykładem „radowania się bliźnim w Bogu”¹⁵. Jest to sytuacja, w której podmiot raduje się drugim człowiekiem nie ze względu na niego samego lub na łączącą ich przyjaźń, ale ze względu „na Boga”, tzn. upatruje w drugim człowieku

12 Sednem Augustyńskiej etyki byłoby zatem nałożenie się dwóch odrębnych porządków: porządku pożądań oraz obiektywnego, odziedziczonego po neoplatonizmie hierarchicznego porządku przedmiotów miłości. Koncepcję radości należy odczytywać w kontekście tych dwóch porządków. Zmianą u św. Augustyna w stosunku do stoickiej (pochodzącej od Cycerona) teorii emocji jest jego pozytywny do nich stosunek: uczucia jako takie nie są niekorzystne dla dobrostanu człowieka, raczej takie uczucia są korzystne, które wynikają z właściwych wyborów woli. S.V. Kitanov, dz. cyt., s. 9; S. Aurelii Augustini, *De civitate Dei* XIV, 9; PL 41, col. 00416–00417 (zob. Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. z łac. W. Kornatowski, Warszawa 2003, 194–200).

13 „Praeceptum est «enim nobis» ut dilligamu invicem»; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine dilligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud dilligendus”. *De doctrina christiana, I, XXII, 20*; PL 34, col. 0026. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 26).

14 „Res ergo aliae sunt, quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. (...) Nos vero, qui fruimur inter utrasque constitute”. *De doctrina christiana I, III, 3*; PL 34, col. 0019. (zob. Augustyn *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 12).

15 „Cum autem homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris, illo enim frueris, quo efficeris beatus, et ad eum te pervenisse laetaberis, in quo spem ponis, ut venias”. *De doctrina christiana XXXIII, 37*; PL 34, col. 0033. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 42); por. *De doctrina christiana I, XXVIII, 29*; PL 34, col. 0030. (zob. tamże, 34.)

osobę współuczestniczącą w Bożym Zbawieniu¹⁶. Skutkiem augu-
styńskiego podziału przedmiotów na *quibus fruendum* oraz *quibus
utendum* jest więc usytuowanie człowieka (bliźniego) w obszarze
przedmiotów utylitarystycznej radości i ustanowienie go środkiem
prowadzącym do celu jakim jest prawdziwe szczęście (*fruitio*)¹⁷.
Choć Augustyn zdawał sobie sprawę z trudności doktrynalnych,
jakie generuje jego stanowisko (zastanawia się, w jakiej relacji po-
zostaje przykazanie miłości bliźniego do traktowania bliźniego jako
środka prowadzącego do celu¹⁸), konsekwentnie podtrzymuje swoją
opinię twierdząc, że wszelkie stworzenia (drugi człowiek także) są
przedmiotami *usus*¹⁹. Na pytanie więc, czy czerpanie radości z dru-
giego człowieka (ze względu na Boga) jest jeszcze *usus* czy *fruitio*,
św. Augustyn odpowiada, że *usus*, ponieważ czerpanie przyjemności
z przedmiotu rozpatrywanego w perspektywie wyższej wartości jest
„niewłaściwe”. W *De Trinitate* Augustyn podaje inny przykład: radość
z posiadanych talentów zaliczyć można jedynie do *usus*, jeśli „wola
spoczywa w nich z upodobaniem jako w osiągniętym celu”²⁰, tj. jeśli
wola upatruje w nich ostateczny cel realizacji pragnienia.

Zagadnienie *usus x ze względu na fruitio y* jest zresztą u Augustyna
na tyle niejednoznaczne, że nastrocza badaczom jego myśli znacz-
nych trudności interpretacyjnych²¹. Najbardziej radykalne stanowisko

16 S. V. Kitanov, dz. cyt., 6.

17 „Nos itaque, qui fruimus et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, »factus ad imaginem et similitudinem Dei« non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praedecit. Itaque magna est quaestio, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque”. *De doctrina christiana I, XXII, 22*; PL 34, col. 0028. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 26).

18 „»Praeceptum est« enim nobis »ut dilligamu invicem«; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine dilligendus sit an propter aliud”. Tamże.

19 „In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt, quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfructum pervenire possimus”. Tamże.

20 S. Aurelii Augustini, *De Trinitate*, PL 42, col. 0962–0963. (zob. Św. Augustyn, *O Trójcy X, XI.17*, tłum. z łac. M. Stokowska, Kraków 1996, 326).

21 Zob. R. Canning, *The Unity for Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Leuven 1993.

zajmuje Kimberley Georgedes, która uważa, że radowanie się stworzeniem ze względu na Boga nie czyni ziemskiej radości *fruitio*, a także nie czyni jej bardziej wartościowej²². Augustyn co prawda nie występuje przeciwko sytuacjom, w których człowiek odczuwa radość z powodów ziemskich dóbr (takich jak talent, zdrowie, przyjaźń), ale jego wątpliwości budzi przypadek, gdy radość z powodu doczesnego dobra staje się celem samym w sobie (bez odniesienia do wyższego nadprzyrodzonego porządku)²³. Podaje dwa przykłady ilustrujące jego stanowisko: (1) przyjemność towarzyszy zasadniczo jedzeniu, które jest konieczne dla podtrzymania organizmu przy życiu; jednak pragnienie jedzenia ze względu na rozkosze podniebienia jest już grzeszne²⁴; (2) jeżeli muzyka przybliża nas do Boga, to jej *usus* jest prawidłowy. Jeżeli jednak bardziej cieszymy się samą muzyką (jej harmonią, rytmem itd.), to taka radość jest już niewłaściwa. Nasuwają się tutaj dwa wnioski. Po pierwsze, *fruitio* dowolnym doczesnym dobrem nie jest możliwe w żadnym wypadku. Po drugie, choć dobra doczesne mogą być doświadczane za pomocą *usus*, to *usus* (w sensie moralnej postawy) jest prawidłowy jedynie wtedy, gdy zachodzi on w szerszej perspektywie porządku nadprzyrodzonego (jak w przykładzie z muzyką). W przeciwnym wypadku, taki *usus* jest grzeszny (np. w sytuacji, gdy człowiek cieszy się smacznym posiłkiem z powodu jego walorów smakowych, tzn. przedmiotem swojej przyjemności czyni doczesne dobro jako takie). Przytaczane przypadki pozwalają również wyróżnić w aktach *usus* czy *fruitio* ich przedmiot – to, do czego odnosi się akt radości, oraz ich powód – ze względu na co odbywa się akt radości. Powód doświadczanej radości czyni ją właściwą lub niewłaściwą: radowanie się muzyką

22 K. Georgedes, *The Serpent in the Tree of Knowledge: Enjoyment and Use in the Fourteenth-Century Theology*, PhD. Diss., University of Wisconsin-Madison, 1974.

23 Tamże, 55–56.

24 S. Aurelii Augustini, *Confessionum Libri Tredecim*, PL 32, col. 0787; col. 0799–0800; col. 0657–0868 (zob. Augustyn, *Wyznania* 10, 31.44; 10.33. 49–50, tłum. z łac. M.B. Szyszko, Warszawa 2008, 386, 392–393).

nie jest właściwe, jeżeli powodem tej radości jest sama muzyka. Gdy zaś powodem tej radości jest Bóg, to zachodzi „właściwy *usus*”, tj. sytuacja, w której ludzka radość spowodowana doczesnym dobrem jest moralnie dopuszczalna. Jest to jednak zaledwie *usus*, mimo że doświadczenie tej radości „przybliży nas do Boga”.

Na pytanie, dlaczego tak jest, tj., dlaczego ustawienie aktu radości skierowanego ku dobru doczesnemu w planie nadprzyrodzonym jej nie nobilituje, może odpowiedzieć kolejny przykład przytaczany przez Augustyna. Przykład ten pokazuje, że decydującą rolę nadającą wartość doświadczeniu użytkowania dóbr doczesnych odgrywa jej powód: jest to przykład cierpień doznawanych podczas tortur przez męczenników. Augustyn pisze: „Rzecz jasna męczennicy nie miłowali zbrodni swoich prześladowców, lecz wykorzystywali je dla zdobycia Boga”²⁵. Zachodzi tutaj *usus*, „wykorzystanie” przykrych doświadczeń, które przybliżają człowieka do Boga. Opisywany tutaj *usus* jest całkowicie pozbawiony komponentu emocjonalnego, jaki zwykliśmy przypisywać uczuciom przyjemności. W tym przypadku można mówić jedynie o cierpliwym znoszeniu. A jednak doświadczenie cierpień może być takim doświadczeniem w rozumieniu Augustyna, które należy do tego samego zbioru przedmiotów *quibus utendum*, do którego zaliczono już piękną muzykę i dobre jedzenie. Okazuje się zatem, że to nie przedmiot, lecz powód aktu radości czyni go właściwym lub niewłaściwym; właściwy *usus* zachodzi wtedy, gdy dowolna rzecz w świecie jest przedmiotem radości (rozkoszy, przyjemności) w odniesieniu do Boga.

Dyskusje te rzucają sporo światła na status *usus* – ziemskiej doczesnej radości w myśli Augustyna. Choć w *De doctrina christiana* przypomina nakaz miłości bliźniego, to twierdzi jednocześnie, że powinniśmy używać całego stworzenia z „przejęściową miłością

25 „Nam utique martyres non dilexerunt scelus persequentiam se, quo tamen usi sunt ad promerandum Deum”. *De doctrina christiana* I, XXII, 22; PL 34, col. 0027. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 28).

i upodobaniem” (*transitoria*)²⁶. O ile jedynie w ramach *fruitio* człowiek może dostąpić pełnej radości²⁷, o tyle doświadczenia radości doczesnych są przez Augustyna mocno marginalizowane. Jego sceptyczny stosunek do rozkoszy ziemskich wynika z koncepcji gruntownego rozdźwięku między *fruitio* a *usus*, rozdźwięku wynikającego z przeświadczenia, że skoro i tak w doczesnym życiu nie sposób wyciszyć pragnień i dzięki temu osiągnąć pełnej radości, to nie warto wcale o nie zabiegać.

3. RADOŚĆ JAKO OCZEKIWANIE: PIOTR LOMBARD

Różnica, jaką między *usus* i *fruitio* widział Augustyn, potwierdzała nie tylko pesymistyczną wizję chrześcijańskiego życia tu na ziemi, lecz także prowokowała do dalszych analiz filozoficznego już problemu znaczenia partykularnych aktów radości dla szczęścia jako takiego. I choć Augustyn wniósł do średniowiecznych dyskusji utrwalone konotacje *fruitio* i *usus*, to jednak mało który średniowieczny badacz podążał za tak pejoratywną oceną tego ostatniego. Już autor *Sententiae*, tj. Petrus Lombardus, zauważył, że stanowisko Augustyna wyłożone w *De doctrina christiana* jest zbyt radykalne. Zamiast przeciwstawienia *usus* i *fruitio* za pomocą kryterium ich przyczyny (przez którą akty te są powodowane), Piotr Lombard przeciwstawia je jakościowo, bo pisze następująco: „To zaś, co wydaje się mu [Augustynowi – przyp. M. P.], tak określamy, mówiąc, że my tu i w przyszłości rozkoszujemy się, lecz nie tak bardzo w pełni (...). Można także powiedzieć, że kto rozkoszuje się nawet w tym życiu, ma nie tylko radość nadziei, lecz także rzeczy, ponieważ już

26 „Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam viae”. *De doctrina christiana* I, XXXV, 39; PL 34, col. 0033 (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 44).

27 *Fruitio* w Bogu jest pełnią radości (*gaudium*). *De Trinitate* I, 8, 18; PL 42, col. 0832. (zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., 47).

rozkoszuje się tym, co miłuje, i tak już poniekąd rzecz ma”²⁸. We fragmencie tym należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, Lombard odmiennie niż Augustyn interpretuje relację między *usus* i *fruitio*. Frazę: „kto rozkoszuje się tym, co miłuje, i już poniekąd rzecz ma”²⁹ należy odczytywać jako stawianą przezeń tezę, zgodnie z którą rozkoszowanie się x (*usus*) ze względu na y (*fruitio*) jest już niepełnym posiadaniem. Oznacza to – odwołując się do przykładu z muzyką – że jeżeli ktoś słucha muzyki, która przybliży go do Boga, to rozkoszując się muzyką (*usus*) w niepełny sposób dostępuje samego Boga (będącego źródłem *fruitio*). Po drugie, uzasadnieniem ciągłości między *usus* i *fruitio* jest dla Lombarda rozróżnienie na „radość nadziei” (*gaudium spei*) i „radość rzeczy” (*gaudium rei*). Pierwszy termin oznacza radość rozumianą jako oczekiwanie; jest to stan napięcia spowodowany dystansem między pragnieniem a jego spełnieniem³⁰. Drugi oznacza radość wywołaną posiadaniem rzeczy, spowodowaną zaspokojeniem pragnienia. Łatwo można sobie wyobrazić te dwa opisywane przez autora *Sententiae* stany emocjonalne, np. w przypadku dziecka, które najpierw cieszy się w oczekiwaniu na nagrodę, a potem raduje się z jej otrzymania i posiadania. Choć Lombard i Augustyn zgadzają się, że pełnia radości (nazywana szczęściem) jest możliwa jedynie w przypadku pełnego zaspokojenia pragnień³¹,

28 „Determinatio eorum quae videntur contraria. Haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes, nos et hic, et in futuro frui; sed ibi proprie, et perfecte, et plenne, ubi per speciem videbimus quo fruemur; hic autem, dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeo plenne (...). Alia determinatio. Potest etiam dici quod qui fruitur etiam in hac vita, non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei, quia iam delectatur in eo quod diligit, et ita iam rem aliquatenus tenet”. Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor, dist. 1, 4*; PL 192, col. 0523. (zob. Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, tom I, tłum. z łac. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, 87).

29 „(...) iam delectatur in eo quod diligit, et ita iam rem aliquatenus tenet”. Tamże.

30 Zob. J. Rosenfeld, *Ethics and Enjoyment in Late Medieval Poetry: Love after Aristotle*, Cambridge 2011, 246–247.

31 Choć późniejsi autorzy, np. komentatorzy *Sentencji*, uważają, że stan pełnego zaspokojenia pragnień nie należy adekwatnie nazywać już radością, np. Bonawentura, zob. 3 część niniejszego tekstu.

Lombard – w przeciwieństwie do Augustyna – radością nazywa stan nie w pełni zaspokojonego pragnienia (*gaudium spei*), a co więcej, dostrzega w nim swoiste preludium do *fruitio*. Wyjaśnia, że pragnąc jakiegoś dobra, nawet jeśli jest ono chwilowo nieosiągalne, można doświadczać rozkoszy wywołanej przez to dobro, ponieważ samo pragnienie powoduje, że nawet nieobecne dobro znajduje się w psychicznym zasięgu podmiotu.

Jakie zatem Piotr Lombard miał poglądy na status doczesnej radości? W dużej mierze są one literalną ekspozycją Augustyńskiej *De doctrina christiana*: należy rozróżnić rzeczy, którymi można się cieszyć (*quibus utendum*), od tych, które radują w pełni (*quibus fruendum*). Analogicznie należy rozróżnić *fruitio* (szczęśliwość) od radowania się (*usus*). *Fruitio* jest przyłgnięciem miłością do jakiejś rzeczy dla niej. Tylko takie rzeczy, które uszczęśliwiają w pełni, czynią człowieka szczęśliwym (*beatus*). Piotr zalicza do nich Tróję Świętą, do pozostałych – *hoc mundus*, „cały ten świat”, a w nim stworzenia. Świata należy „używać”, lecz nie należy się nim cieszyć w takim samym sensie, w jakim człowiek cieszy się Bogiem. Piotr powtarza również augustyńską definicję *usus*: jest to odnoszenie przedmiotu naszej przyjemności do osiągnięcia tego, czym należy się uszczęśliwiać. W przeciwnym razie *usus* stanie się nadużyciem. Wskazuje człowieka i aniołów jako zdolnych zarówno do „używania”, jak i „rozkoszowania się”³².

32 „Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istit quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamus, et quasi adminiculamus, ut ad illas res, quae nos beatos faciunt, pervenire, eisque inhaerere possimus. Res vero quae fruuntur et utuntur nos sumus; quasi inter utrasque consituti angeli et sancti. Frui autem est amore alicui rei inhaerere referre ad obtinendum illud quod fruendum est; alias abuti est, non uti: nam usus illicitus, abusus vel abusio nominari debet. Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius, et Spiritus sanctus (...) Res autem quibus utendum est, mundus est, et in eo creata. Unde Augustinus in eodem lib. 1, c. 5: Utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur (Rom 2, 33), id est ut de temporalibus aeterna capiantur. (...) Idem Augustinus in lib. 10 de Trin., c. 10: Fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit: utimur vero eis quae ad aliud referimus, quo

Widzimy więc, że różnica między Augustynem a Lombardem jest nieznaczna, w tym sensie, że zasadnicze ramy dyskursu radości i szczęścia pozostają niezienne. Najbardziej istotną różnicą między nimi jest odmienne ujęcie relacji między doczesną radością (*usus*) a szczęśliwością realizującą się w planie *visio beatifica*. Autor *Sententiae* widział o wiele więcej miejsca dla doczesnych przyjemności w życiu człowieka, co więcej, nie postrzegał ich jednoznacznie pejoratywnie. Pod pewnymi warunkami – jak pisał – ziemskie radości mogą stać się częścią (niepełnego, ale jednak) *fruitio*. Jako uzasadnienie przywoływał albo stosowne cytaty z *Pisma Świętego*: np. św. Pawła piszącego, że „w tym życiu rozkoszujemy się, albo przez zwierciadło, albo przez podobieństwo”³³ albo samego Augustyna twierzącego, że „gdy w Bogu rozkoszujesz się człowiekiem, Bogiem raczej niż człowiekiem się rozkoszujesz”³⁴. Innymi słowy, komentując *De doctrina christiana* I próbował zidentyfikować pośredni stan między pełną szczęśliwością *fruitio* a augustyńską interpretacją *usus*. Wyznaczając przestrzeń między Bożą szczęśliwością a niegodziwym nadużywaniem światowych dóbr dostrzegł właściwe miejsce dla ludzkiej radości.

fruentum est. (...) Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est: Quod aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur, et inter eas quibus utendum est, etiam quaedam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiae animi, quae sunt naturalia bona”. *Sententiarum Libri Quatuor*, dist. 1, 2–3, PL 192, col. 0523–0525 (zob. Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, dz. cyt., 85–88).

³³ 1 Kor 13, 12.

³⁴ „Cum enim (...) homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris”. *Sententiarum Libri Quatuor* dist. 1, 6, PL 192, col. 0524. (zob. Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, dz. cyt., 88); por. *De doctrina christiana I*, XXXIII, 37; PL 34, col. 0033 (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 42).

4. RADOŚĆ I DYSTANS: BONAVENTURA

Średniowiecznym filozofem, w którego myśli znajduje się pełna pochwała doczesnej radości i zmysłowych przyjemności, jest św. Bonawentura. O radości pisał w wielu swoich dziełach, w *Itinerarium mentis in Deum* radość opisał jako naturalny i pierwotny stosunek człowieka do świata, stosunek towarzyszący poznaniu zmysłowemu: już na poziomie poznania zmysłowego (*apprehensio*) poznający podmiot obok adekwatnego przedmiotu poznania (*species sensibilis*) dostrzega piękno, które jest dlań źródłem radości i przyjemności (*oblectatio*)³⁵. Zachodzi w nim nieustanne i fundamentalne doznawanie radości, ponieważ – jak pisał Bonawentura w *Soliloquium* – świat został stworzony po to, aby człowiekowi dostarczać ciągłej przyjemności³⁶.

Komentarz do *Sentencji* jest wczesnym dziełem Bonawentury, powstałym w latach 1250–1252. Bonawentura zawarł w nim swoje intuicje co do rozumienia radości i szczęśliwości – *usus* i *fruitio*, które potem rozwinął w literaturze monastycznej, m.in. w dziełach powyżej wspomnianych. Komentując *Sententiae* nawiązywał zarówno do

35 „Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in objecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo”. Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 5, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1891, 300.

36 „Iam, ut aestimo, anima, sufficienter vidisti tuam nobilitatem, quae est valde laudabilis; converte nunc radium contemplationis ad tuam super ceteras creaturas potestatem, quae revera est admirabilis. Hugo de Arrha animae: »O anima mea, quid dedit tibi sponsus tuus? Respice mundum istum: omnis natura ad hunc finem cursum suum dirigit, ut tuis utilitatibus deserviat tuisque oblectamentis secundum distributionem temporum indesinenter occurrat«. Bonawentura, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*; cap. 1, II, 7 w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. VII, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1888, 31 (zob. Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą. O czterech rodzajach modlitwy myślniej*, w: *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. z łac. C. Niezgodą OFM, Warszawa 1984, 38).

Augustyna i Piotra Lombarda, ale zupełnie odmiennie postrzegał stosunek *usus* i *fruitio*, a w konsekwencji inaczej rozumiał sens i wagę radości doczesnej. Posługując się arystotelesowskim aparatem pojęciowym, wyróżnił dwa sensory terminu *fruitio*: *motum cum delectatione et quietatione* oraz *motum cum delectatione*. Pierwszy z nich dotyczy jedynie Boga oraz opisuje sytuację, w której pragnienia (ruch) zostają zaspokojone, tj. znajdują swój kres w zaspokojeniu (odpoczynek). Drugi sens dotyczy radości, którą należy pojmować jedynie w kategorii ruchu. Jest to radość z powodu „dóbr duchowych”, słabszy rodzaj *fruitio*, ale właściwy i poprawny³⁷. Już na poziomie definicji można zobaczyć jak dalece Bonawentura odbiega od ustaleń Augustyna i Lombarda: o ile ci dwaj badacze za pomocą terminu *usus* nazywali szerokie spektrum radości doczesnych, o tyle Bonawentura stosuje termin *fruitio* na określenie jednej radości jako takiej, ale w mocniejszej i słabszej wersji – tej mającej za przedmiot Boga i tej mającej za przedmiot stworzony świat. Bonawentura więc w jeszcze większym stopniu niż Piotr Lombard wzbrania się przed odseparowaniem naturalnie doświadczanej radości od szczęśliwości ostatecznej³⁸.

37 S.V. Kitanov, dz. cyt., 34.

38 Pewna ciągłość między radościami wywołanymi przez dobra doczesne a pełną szczęśliwością powodowaną przez Boga jest konsekwencją ontologicznych poglądów św. Bonawentury. Świat jest z natury odbiciem i śladem Boga. O ile stworzenie ma rację śladu, o tyle człowiek ma rację obrazu, jasno wyraża podobieństwo do Boga, jest czyli *eius expressa similitudo*: „podobnie jak cały wszechświat reprezentuje Boga w pewnej widzialnej całości, tak stworzenie rozumne reprezentuje Go w pewnej duchowej całości” – pisze Bonawentura w komentarzu do *Sentencji* („Sicut totum universum repraesentat Deum in quadam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum repraesentat in quadam totalitate spirituali”, II *Sent.*, d. 16, a. 1, q.1, ad 5 (II, 396)). Obraz Boga w człowieku znajduje się w sposób naturalny i istotny, co oznacza – jak pisze o. P. Anzulewicz – że „podstawowym, pierwotnym stanem człowieka jest bycie obrazem Bożym”; (P. Anzulewicz OFMConv., *Eschatologia doczesna według pism św. Bonawentury*, Niepokalanów 1995, 172) (zob. II *Sent.*, d. 16, a.1, q. 2, fund. 4 (II 397)). Kluczową tezą bonawenturiańskiej ontologii jest twierdzenie, że zasadniczą między Bogiem a światem jest relacja wzorcza (obok sprawczej oraz celowej). Relacja wzorcza opisywana jest przez cztery stopnie analogii, tj. *umbra*, *vestigium*, *imago*, *similitudo*. Różnicują się one w zależności od stopnia reprezentatywności

Doprecyzowując dalej dwa sensy *fruitio*, Bonawentura za Arystotelesem sięga do koncepcji niematerialności intelektu i argumentuje, że tak jak niematerialny intelekt dąży do poznania nieskończonej ilości przedmiotów, tak niematerialna wola (jako władza duchowa) pożąda nieskończonej ilości dóbr. Skończone dobro nie może przynieść woli pełnej satysfakcji, ponieważ ludzka wola zawsze pragnie większego dobra niż to, które aktualnie posiada. Pragnienie woli, które trwa cały czas i nigdy nie powoduje pełnej satysfakcji woli, jest ruchem, tj. *motum cum delectatione*. Ruch (pragnienie) dąży do kolejnych przyjemności i radości, ale ponieważ pragnienie woli jest nieskończone, satysfakcja woli nie następuje i ruch trwa nieustannie. Stąd – wnioskuje Bonawentura – nic mniejszego od nieskończonego dobra nie może zaspokoić pragnienia woli³⁹. Nieskończone dobro jest adekwatnym przedmiotem dla nieskończonego pragnienia woli,

kresu relacji (świata) od podmiotu relacji (Boga). Zob. S. Stój., *Relacja świata do Boga według Bonawentury*, Niepokalanów 1997, 43–105. Co więcej, obraz Boga w człowieku sprawia też, że człowiek staje się otwarty na łaskę. „Człowiek dąży do nieskończoności właśnie z racji naturalnego obrazu Bożego, który go stanowi, tzn. otwarty jest na poznanie i na miłość nieskończoną” (tamże). Zdaniem o. Anzulewicza, bycie człowieka „obrazem i podobieństwem” Boga będącego konsekwencją bonawenturiańskiej ontologii semantycznej uwyraźnia się szczególnie w porządku miłości. „Jeżeli miłość w stanie niebiańskiej doskonałości określa się »miłością spełnioną« (*caritas consummata*), to w życiu doczesnym nosi nazwę »miłości w załączku« (*caritas inchoata*); »już tu« zaczątkowo uczestniczy w tym, czym będzie później, w doskonałości (zob. II *Sent.*, d. 38, a.1, q. 2 (II, 918)). Doczesne antycypowanie człowieka w dobrach przyszłych ma miejsce również w przypadku radości: „Wszystkie radości należy sprowadzić do radości niebiańskiej jako do ich pełni i doskonałości. Radość [pielgrzyma] (...) jest poniekąd zrodzona i niesiona przez przyszłość, reprezentująca przyszłość, podtrzymująca ją w czasie, który nie osiągnął jeszcze swego kresu (P. Anzulewicz, dz. cyt., 182). Stąd, „(...) skoro życie w łasce jest załączkiem, początkiem zbawienia, to już teraz chrześcijanin może kosztować (*praegustare*) radości nieba, budować w doczesności »niejako przedmieście królestwa niebieskiego i codziennie, w sposób duchowy, antycypować tę wieczną słodycz«” („[...] quantumque homini detur in hac vita degustatio amplā, tamen in comparatione illius plenitudinis supernae non est nisi paululum mellis”, zob. De sanct. corp. Chr., n. 23 (V, 256), tamże, 245).

39 S.V. Kitanov, dz. cyt., 34.

wola znajduje w nim nie tylko radość i przyjemność (*delectatio*), ale również kres i spoczynek (*quies*). Innymi słowy, poprzez wprowadzenie kategorii „ruchu” do rozważań nad różnicą między *usus* a *fruitio* Bonaventura pojęcie „radowania się dobrami doczesnymi” proponuje postrzegać jako ten rodzaj przyjemności (radości), dla którego charakterystyczny jest brak pełnego spełnienia (wyrażanego tutaj przez termin *quietatio* – spoczynek). Nieobecność pełnego zaspokojenia pragnień w ramach radowania się dobrami doczesnymi jest dokładnie tym elementem, który odróżnia radość doczesną z radością nadprzyrodzoną (*fruitio*). Bonaventura powtarza tu zasadnicze ustalenia Augustyna, doprecyzowuje je jednak i podkreśla wagę pragnienia (w kontekście jego spełnialności).

Najpełniejszy obraz radości, w którym zarysowane wątki z komentarza do *Sententiae* zostają podjęte i pogłębione, znajdujemy w *Hexaameron* („Konferencjach o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia kościoła”) z 1273 roku⁴⁰. W dziele tym Bonaventura podejmuje przede wszystkim zarysowany przez Augustyna wątek relacji między ostateczną pełnią szczęśliwości a doczesną ziemską radością. W stosunku do dzieł Augustyna i Piotra Lombarda można zauważyć w bonawenturiańskiej problematyce tematu radości dwie znaczące zmiany. Po pierwsze, w ogóle nie pojawia się zasadnicze dla jego poprzedników pytanie o moralną godziwość radowania się dobrami ziemskimi. Nie stawiając tego problemu, Bonaventura zdaje się traktować pozytywne rozstrzygnięcie tej kwestii jako oczywiste. Po drugie, zamiast stosowania terminu *usus*, konotującego ziemskie radości, Bonaventura posługuje się terminem *fruitio* – u Augustyna i Lombarda zarezerwowanego dla określenia szczęścia w *visio beatifica* – zamiennie z terminem *dilectio*, który sytuuje jego rozważania w kontekście miłości.

40 Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, w: S. Bonaventurae Opera Omnia, t. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1891.

Nie ma więc wątpliwości, że Bonawentura dostrzegał i doceniał ziemski wymiar radości, przyjemności i rozkoszy człowieka. W *Hexaëmeron* analizuje akty *fruitio*, wyróżniając ich elementy i wskazując obszary, w obrębie których taka radość może się realizować. Wyznacza więc cztery obszary rzeczywistości, z których można czerpać radość. Są to 1) Bóg; 2) ja sam; 3) drugi człowiek; 4) moje ciało⁴¹. Ponieważ kwestia radowania się Bogiem jest kwestią teologiczną i wykracza poza ramy tego studium, skupimy się na przedstawieniu pozostałych trzech obszarów ziemskiej *fruitio*. Bonawentura przedstawia podmiotowe warunki, które muszą zostać spełnione, aby użytek ze świata (ze mnie samego, z drugiego człowieka i z ciała) mógł stać się radością. I tak, radość z drugiego człowieka (z bliźniego) ma miejsce wtedy, gdy „posiadam dobrotliwe serce, gdy obracam w moje dobro, cokolwiek dobrego posiada bliźni”⁴². Jest to więc takie nastawienie, w wyniku którego dobro bliźniego staje się moim dobrem. Następnie, radość z ciała człowiek osiąga wówczas, gdy „kiedy zachowuję moje ciało czyste, a ma to miejsce, gdy zostaje zachowane umiarkowanie w smaku, wstrzemięźliwość w dotyku, a czystość we wszystkich zmysłach”⁴³ – pisze Bonawentura. Wreszcie, czerpanie radości z samego siebie definiuje jako „posiadanie samego siebie”, ponieważ radość (*fruitio*) jest posiadaniem upragnionego przedmiotu.

41 „Secundum Augustinum, filium Pauli, quatuor sunt diligenda ex caritate, quibus fruimur: Deo, me ipso in Deo, proximo in Deo, corpore meo in Deo”. Tamże, Coll. XVIII, 27, 418. (zob. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*: wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim (*Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae: edito synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona*), red. A. Horowski, Kraków 2008, 496.

42 „Cor benignum habeo, quando quidquid boni habet proximus, in meum bonum refundo”. *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XVIII, 29, 419 (zob. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzeniach*, dz. cyt., 496.)

43 „Quarto, fruor corpore meo in Deo, quando mundum servo corpus meum, et hoc, quando servatur modestia in gustu, continentia in tactu, castitas in omnibus sensibus”. *Collationes in Hexaëmeron*, Coll XVIII, 30, 419 (zob. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzeniach*, dz. cyt., 498).

Posiadanie zaś samego siebie jest rozporządzaniem samym sobą: „wtedy zaś ją [duszę] posiadam, gdy mogę cierpliwie znosić przeciwności: »w waszej cierpliwości posiadacie wasze dusze« (Łk 21, 19). Natomiast cierpliwe znoszenie przeciwności – pisze dalej Bonawentura – nie musi być przez przypadek, czy szczęśliwym zbiegiem okoliczności, lecz ze względu na nagrodę”⁴⁴.

Opisując więc radość, Bonawentura wymienia warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby mogła ona zaistnieć. Warunki te są w całości podmiotowe, tj. dotyczą nie tyle tego, czym jest przedmiot radości (perspektywę przedmiotową obiera Augustyn), ile tego, kim musi stać się podmiot doświadczający, aby radość mogła wystąpić. Do warunków tych należą: wstrzemięźliwość, cierpliwość, czystość, umiar, znoszenie przeciwności, poświęcenie się dla bliźniego (gdy dobro bliźniego staje się dobrem moim). Do doświadczenia radości wprowadzają one wymiar ascetyczny: radość staje się pełniejsza i bardziej satysfakcjonująca, gdy podmiot jej doświadczający będzie w odpowiedni sposób moralnie usposobiony.

Teologiczna interpretacja fragmentu *collatio XVIII Hexaëmeron* wydaje się oczywista i zgodna z ustaleniami Augustyna i Lombarda: trening ascetyczny w połączeniu z cnotami z arealu stoickiego czynią radość ziemską radością Bożą i nadają jej moralny charakter. Jednocześnie odejmują jej grzeszny status, jaki z pewnością miałyby, gdyby doświadczał jej podmiot pozbawiony wymienionych przez Bonawenturę cnót. Delektowanie się słodyczami jest więc bardziej właściwe, jeśli czyni to osoba wstrzemięźliwa niż jeśli to robi łakomczuch, ponieważ taka osoba nie dopuści do niepohamowanej żądzy

44 „Secundo fruor me ipso in Deo. Anima autem mea fruor, quando illam possideo; quia, si transit res in possessionem alterius, fructum non habeo. Tunc autem possideo, quando patienter possum ferre adversa; in patientia vetra possidebitis animas vestras; patienter autem ferre adversa non debet esse a casu, vel fortuna, sed intuitu mercedis; et hoc est expectare mercedem; tertium est condonare iniuranti offensam. Et haec tria sunt per patientiam, longanimitatem, bonitatem”. *Collationes in Hexaëmeron*, Coll XVIII, 28, 418. (zob. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzeniach*, dz. cyt., 496).

a zachowując powściągliwość i umiar w sposób należyty doświadczy rozkoszy płynących z np. czekolady. Teologiczna interpretacja sprowadza się więc do stwierdzenia, że bardziej podoba się Bogu, gdy człowiek korzysta z rozkoszy tego świata z odpowiednim umiarem. Nie odpowiada ona jednak na pytanie, dlaczego umiar czyni radość lepszą i czym jest „właściwe” jej doświadczanie.

Odpowiedzi na te pytania podsuwa sam Bonawentura: cnoty, jakie wymienia jako konieczne dla pełniejszego doświadczenia radości, mają znaczenie nie tylko dla moralnego usposobienia podmiotu, lecz również wpływają na samo doświadczanie radości, mianowicie powodują wobec przedmiotu radości dystans. Wstrzemięźliwość, cierpliwość, umiar czy umiejętność znoszenia przeciwności sprawiają, że między podmiotem a przedmiotem pragnienia tworzy się przestrzeń, dzięki której radość – definiowana przez Bonawenturę jako ruch woli – może pełniej, a niekiedy w ogóle zaistnieć. Dystans podmiotu wobec przedmiotu pragnienia utworzony przez cnoty (takie jak umiar czy wstrzemięźliwość) umożliwia radości tym pełniejsze bycie doświadczaną, im większa jego odległość.

Koncepcję radości jako dystansu między podmiotem a przedmiotem można uzasadnić, po pierwsze, przed odwołanie się do bonawenturiańskiej definicji *fruitio*. Radość określa się *jako motum cum delectatione*, definicja ta wskazuje na ruch jako istotę radości. Jest to ruch między podmiotem a przedmiotem jego pożądania. Bonawentura zdaje się rozwijać tu intuicje Piotra Lombarda, który podobnie koncentrował się na dystansie utworzonym między podmiotem a przedmiotem radości. Radość jest zatem ruchem, oczekiwaniem, napięciem, dystansem między przedmiotem a podmiotem. Bonawentura mocniej niż Lombard podkreśla ten aspekt radości, ponieważ trwanie ruchu jest kryterium rozróżnienia radości od szczęścia: gdy pragnienie zostaje spełnione, tj. gdy podmiot posiada przedmiot swojego pragnienia, radość zanika, staje się szczęściem. Szczęście z kolei jest specyficznym aktem woli, który jest pozbawiony elementu ruchu, jest spoczynkiem. Jest odpoczynkiem, ciszą, milczeniem,

poprzedzonymi przyjemnością i radością – jak argumentuje Bonaventura w *De triplici via*, próbując rozróżnić akt radości od aktu szczęścia⁴⁵. Po drugie, rozumienie radości jako dystansu, oczekiwania na spełnienie, manifestuje się również na poziomie bonawenturiańskiej terminologii. Zamiast stosować augustyńską opozycję *usus-fruitio* (obecną również w *Sententiae*), wprowadza do swoich rozważań terminy arystotelesowskie: *gaudium* i *delectatio*. *Delectatio* (rozkosz ziemiska, zmysłowa) jest większa tym bardziej, im bardziej zapośredniczona jest przez *gaudium* – afekt duchowy możliwy do doświadczenia dopiero po zniesieniu, zdystansowaniu się do doświadczenia (poznawczo i wolitywnie) świata jedynie za pośrednictwem zmysłów. *Gaudium* jest afektem władz duchowych, czyli takich, które abstrahują od zmysłowych uwarunkowań swoich przedmiotów⁴⁶.

Bonaventura w *Hexaemeron* opisuje relację miłości człowieka do Boga: *conquiesco per amorem, delector per gaudium, unior per pacem* – „spoczywam przez miłość, rozkoszuję się przez radość, jednoczę

45 „Sextus gradus est vera et plena tranquillitas, in qua est tanta pax et requies, ut anima quodam modo sit in silentio et in somnio et quasi in arca Noe collocata, ubi nullo modo perturbatur. Quis enim potest perturbare mentem, quam nullus cupiditatis stimulus inquietat, nullus timoris aculeus?”. Bonaventura, *De triplici via alias incendium amoris*, cap. II, 4, w: S. Bonaventurae Opera omnia, t. VIII, *Opuscula Mystica*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1888, 10 (zob. „Szóstym stopniem jest prawdziwa i pełna cisza, w której panuje tak wielki pokój i odpoczynek, że dusza w pewien sposób trwa w milczeniu i we śnie jakoby umieszczona w arce Noego, gdzie nie doznaje żadnego niepokoju. Bo kto może zaniepokoić takiego ducha, którego nie wzbudza żaden bodziec pożądliwości, ani nie podlega żaden ościęć bojaźni?”, *Trzy drogi albo inaczej płomień miłości*, tłum. z łac. C. Niezgoda, w: *Pisma ascetyczno-mistyczne*, dz. cyt., s. 24); „Gradus veniendi ad dulcorem caritatis per susceptionem Spiritus Sancti sunt septem, scilicet vigilantia sollicitans, excedentia elevans, complacencia quietans, laetitia delectans, adhaerentia conglutinans”. *De triplici via*, cap. III, 4, 14 (zob. „Jest siedem stopni w dojściu do doskonałej miłości przez przyjęcie Ducha Świętego. Są to troskliwa czujność, umacniająca zaufanie, rozpalające pożądanie, podnoszące zachwycenie, kojące upodobanie, przyjemna radość, spajające przyłgnięcie”. Bonaventura, *Trzy drogi*, dz. cyt., 27).

46 Dlatego *gaudium* jako radość nie ma nic wspólnego z intuicyjnym zdroworozsądkowym ujęciem radości jako emocji.

się przez miłość⁴⁷. Bogiem (podobnie i światem) należy się rozkoszować zmysłowo, czerpać przyjemność i „delektować” (*delectatio*). Aby jednak *delectatio* było pełne, musi zachodzić w odpowiednio dysponowanym podmiocie, który rozkoszując się przyjemnościami zmysłowymi doświadcza ich za pośrednictwem *gaudium* – afektu duchowego, który wyhamowuje spełnienie pragnienia i tworzy przestrzeń oczekiwania.

5. ZAKOŃCZENIE

Wspólną podstawą rozważań o radowaniu się dobrami doczesnymi dla trzech autorów: Augustyna, Piotra Lombarda i Bonawentury jest schemat pragnienia, który źródłami sięga do myśli arystotelesowskiej i stoickiej⁴⁸: podmiot dąży do przedmiotu, osiągnąwszy go doznaje zaspokojenia pragnienia. W oparciu o schemat pragnienia problematyzują temat radości, tj. radość jest takim stanem lub aktem władz człowieka, który pojawia się w ramach tego schematu. Natomiast tym, co różni tych trzech myślicieli to to, że koncentrują się na różnych elementach schematu pragnienia. I tak, Augustyn koncentruje się na przedmiocie oraz twierdzi, że radość jest tożsama z posiadaniem przedmiotu pragnienia. Radość następuje wtedy, gdy podmiot pożądaną x, zaspokaja swoje pożądanie przez osiągnięcie x. Identyfikując radość i posiadanie⁴⁹, Augustyn jest sceptyczny wobec realizacji radości w życiu doczesnym, ponieważ in *hac via* nasze pragnienia pozostają niezaspokojone z powodu nieadekwatności

47 „Deo autem fruor, quando summe in Deo conquesco, delector, unior: conquesco per amorem, delector per gaudium, unior per pacem. Et haec tria ordinata sunt; quia, ubi est pax, necesse est, ut sit gaudium; et ubi est gaudium, necesse est, ut sit quies”. *Collationes in Hexaëmeron*, coll. VII, 14, 367 (Bonawentura, *Konferencje o sześciu dnia stworzenia*, dz. cyt., 406).

48 Zob. S. Knutilla, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, dz. cyt., 197.

49 *De doctrina christiana*, lib. 1, IV, 4, PL 34, col. 0020 (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 12).

przedmiotów pragnienia. Odmawia zatem prostym przyziernym przyjemnościom statusu radości i rezerwuje ten termin na określenie takiego aktu, w którym nastąpi pełnia posiadania przedmiotu pożądania (miłości). Piotr Lombard z kolei rezygnuje z perspektywy przedmiotu i skupia się na samym pragnieniu. Zachowując augustyńską koncepcję „radości rzeczy”, wprowadza perspektywę „radości nadziei”. Argumentuje, przypomnijmy, że możemy rozkoszować się nie tylko tym, co posiadamy, ale tym, czego oczekujemy, bo samo oczekiwanie jest już pewnym „jakby” posiadaniem rzeczy. Krok jeszcze dalej idzie Bonawentura, który całkiem odstępuje od koncentrowania się na przedmiocie pragnienia i zamiast tego skupia uwagę na podmiocie i dzielącym go dystansie od przedmiotu. Wyprowadzając konsekwencje z definicji radości jako *motum cum delectatione*, twierdzi, że radość jest ruchem pragnienia, a właściwa rozkosz jest możliwa jedynie wtedy, gdy zachodzi dystans w stosunku do przedmiotu pragnienia.

Opierając się na poszczególnych rozstrzygnięciach co do istoty *usus* (radowania się dobrami doczesnymi), można udzielić odpowiedzi na pytanie będące punktem wyjścia artykułu: czy przedmiotem radości (*fruitio*) może być coś innego niż Bóg? Augustyn zdecydowanie zaprzecza, ponieważ czerpanie przyjemności z dowolnych dóbr doczesnych jest jedynie ich „wykorzystywaniem” w celu osiągnięcia nadprzyrodzonego Dobra. Bonawentura z kolei dopuściłby moralnie sytuację, w której człowiek raduje się dobrem innym niż Bóg, ale jego zdaniem jest to możliwe dlatego, że doczesna ziemską radość jest mglistą i niepełną zapowiedzią radości wiecznej. Pomędzy tymi dwoma stanowiskami plasuje się Piotr Lombard, który rozdzielając porządek radości doczesnej i wiecznej szczęśliwości, tak jak Augustyn nie widział możliwości radowania się innym przedmiotem niż Bóg, ale podobnie jak Bonawentura pisał, że posiadając „radość nadziei”, można antycypować przysze szczęście w doczesności.

BIBLIOGRAFIA

- Anzulewicz P., *Eschatologia doczesna według pism św. Bonawentury*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1995.
- Aurelii Augustini, *Confessionum Libri Tredecim*, red. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 32, Paryż 1844–1855, col. 0657–0868.
- Aurelii Augustini, *De civitate Dei*, red. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 41, Paryż 1844–1855, col. 0013–0804.
- Aurelii Augustini, *De Doctrina Christiana Libri Quatuor*, red. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 34, Paryż 1844–1855, col. 0015–00122.
- Aurelii Augustini, *De Trinitate*, red. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 42, Paryż 1844–1855, col. 0819–1098.
- Augustyn, *O Trójcy*, tłum. z łac. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst polsko-łaciński, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. z łac. W. Kornatowski, Wydawnictwo De Agostini, Warszawa 2003.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. z łac. M.B. Szyszko, Wydawnictwo Horyzont, Warszawa 2008.
- Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, w: *S. Bonaventurae Opera Omnia*, t. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1891.
- Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. I, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1882.
- Bonaventura, *De triplici via alias incendium amoris*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, t. VIII, *Opuscula Mystica*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1888.
- Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1891.
- Bonaventura, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. VII, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1888.
- Bonaventura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*: wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim

- (*Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae: edito synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona*), wstęp, tłum. i red. A. Horowski, Wydawnictwo Serafin, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2008.
- Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą. O czterech rodzajach modlitwy myślniej*, w: *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. z łac. C. Niezgodą, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984.
- Brachtendorf J., *Cicero and Augustine on the Passions*, *Revue des Études Augustiniennes* 43(1997), 289–308.
- Canning R., *The Unity for Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Leuven 1993.
- Georges K., *The Serpent in the Tree of Knowledge: Enjoyment and Use in the Fourteenth-Century Theology*, PhD. Diss., University of Wisconsin-Madison, 1974.
- Kitanov S. V., *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*, Lexington Books, New York 2018.
- Knuutila S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- Medieval Commentaries on Sentences of Peter Lombard*, t. 1, red. G.R. Evans, Brill, Leiden-Köln-Boston 2002.
- Perler D., *Feelings Transformed: Philosophical Theories of the Emotions, 1270–1670*, tłum. T. Crawford, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, red. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 192, Paryż 1844–1855, col. 0519–0964.
- Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, tom I, tłum. z łac. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- Potkay A., *The Story of Joy: from the Bible to late romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Rosenfeld J., *Ethics and Enjoyment in Late Medieval Poetry: Love after Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Stój S., *Relacja świata do Boga według Bonawentury*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1997.

CAN THE OBJECT OF JOY BE ANYTHING OTHER THAN GOD? AUGUSTINE, PETER LOMBARD AND BONAVENTURE ON *USUS* AND *FRUITIO*

Abstract. This article discusses the historical development of the concept of joy in medieval philosophy and theology. It focuses on the problem of the relation between “*usus*” and “*fruitio*”. The former concept (“use”) connotes the whole spectrum of possible attitudes of man in his relation to temporal goods. The use of temporal goods by man is an earthly, temporal,

and secular experience. It can take a sinful form – sensual pleasures – or a religious form, in which case it becomes a foretaste of eternal happiness. The second concept (*fruitio*) means happiness, and it is the fulfillment of the sum total of all human desires. *Fruitio* only occurs after death, and it is an element of *beatifica visio*. *Usus* concerns changeable, temporal goods, while the only object of *fruitio* is God. This article is devoted to the question of whether the object of *fruitio* can be anything other than God, i.e. whether the temporal good can be the object of full joy, and if so, how. An answer to this question would require an analysis of a number of specific issues: what conditions (subjective, objective) would have to be met in order for the use of the temporal good to qualify for joy? How does the moral evaluation of the use of such goods proceed? What are the emotional components of *usus*? In other words, the central problem of this article is the concept of *usus* (the use of temporal goods) and the medieval interpretations of this concept as a connotating human experience of temporal (incomplete) joy caused by earthly goods. Mainly, the article concentrates on three authors: Augustine, Peter Lombard and Bonaventure, and presents three different theories of joy: joy as a possession of the desired object (Augustine), joy as longing for a desired object (Peter Lombard) and joy as distance to the desired object (Bonaventure). Lastly, the article argues that the development of the concept of joy in the period between 395 BC and the second half of the thirteenth century is the history of an ever greater appreciation of joy and the perception of its proper meaning in human life.

Keywords: *usus*, *fruitio*, commentaries on *Sentences*, joy, pleasure, desire, Bonaventure, Augustine, Peter Lombard, medieval philosophy

MAGDALENA PŁOTKA

m.plotka@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2019.55.3.01