

# Filozofia moralna

## Zawartość

|   |    |
|---|----|
| Wprowadzenie .....                        | 3  |
| BONUM ET MALUM MORALE .....               | 6  |
| DOBRO I ZŁO MORALNE.....                  | 6  |
| Bonum .....                               | 6  |
| Dobro.....                                | 6  |
| Malum.....                                | 9  |
| Zło.....                                  | 9  |
| HABITUS ET VITRUTES .....                 | 11 |
| SPRAWNOŚCI I CNOTY .....                  | 11 |
| Określenie sprawności .....               | 11 |
| Sprawności intelektualne .....            | 13 |
| HABITUS PRINCIPIORUM .....                | 13 |
| SPRAWNOŚĆ PIERWSZYCH ZASAD POZNANIA ..... | 13 |
| SCIENTIA .....                            | 14 |
| WIEDZA .....                              | 14 |
| SAPIENTIA.....                            | 15 |
| MĄDROŚĆ .....                             | 15 |
| SYNDERESIS ET CONSCIENTIA.....            | 17 |
| PRASUMIENIE I SUMIENIE .....              | 17 |
| PRUDENTIA.....                            | 20 |
| ROZTROPNOŚĆ .....                         | 20 |
| ARS .....                                 | 21 |
| SZTUKA .....                              | 21 |

|                        |    |
|------------------------|----|
| VIRTUTES MORALES ..... | 22 |
| CNOTY WOLI .....       | 22 |
| Określenie cnoty ..... | 23 |
| PRUDENCJA .....        | 26 |
| ROZTROPNOŚĆ .....      | 26 |
| IUSTITIA .....         | 29 |
| SPRAWIEDLIWOŚĆ .....   | 29 |
| FORTITUDO .....        | 32 |
| MĘSTWO .....           | 32 |
| TEMPERANTIA .....      | 34 |
| UMARKOWANIE .....      | 34 |
| VITII ET PECCATI ..... | 37 |
| WADY I GRZECHY .....   | 37 |

## Wprowadzenie

Pojęcia dobra, celu i szczęścia przeplatają się nieustannie w nauce moralnej św. Tomasza z Akwinu, znacząc oczywiście coś innego - lecz oznaczając to samo, mianowicie: osobę. Sam Akwinata powie, że dobro, cel i szczęście różnią się w naszym rozumowym ujęciu, lecz nie różnią się realnie - oznaczają zawsze ten sam byt.

Wyróżnić możemy cztery zasadnicze punkty Tomaszowej filozofii moralnej.

Pierwszy z nich dotyczy koncepcji osoby. Tomasz wiąże wyraźnie rozumność z osobą, w niej umieszcza naturę ludzką i ją czyni podstawą moralności. Rozumienie osoby, jako istniejącego bytu jednostkowego o intelektualnej istocie (*Persona rationalis naturae individua substantia est* – jest to słynna definicja osoby, sformułowana przez Boejusza w VI w. i akceptowana niemal przez wszystkich do dnia dzisiejszego), wprowadza w jej obszar relacje osobowe, jako specyficzne właśnie dla osób wzajemne powiązania oparte na realności, prawdzie i dobru. Osoba zatem i relacje osobowe stanowią punkt wyjściowy etyki tomistycznej.

Drugim Tomaszowym akcentem, będzie uwzględnienie sumienia w życiu moralnym człowieka. Dla Arystotelesa "zamiary są tajne", a zatem dla badań naukowych niedostępne. Dla Tomasza, praszumienie stanowi naturalną

intelektualną sprawność odróżniania dobra od zła, które jest podstawą wszelkich dalszych poczynań moralnych. Prasumienie jest zatem samą wprost kwintesencją rozumności człowieka odniesionej do jego postępowania. Sumienie jest - z kolei - świadctwem o naszym postępowaniu, wymaganiem od nas określonych zachowań oraz oceną postępowania dokonanego w świetle znanych nam zasad moralnego postępowania.

Trzecim aspektem oryginalności etyki tomistycznej jest teoria kontemplacji podobna, jeśli nie analogiczna, do Arystotelesowskiej koncepcji szczęścia. Kontemplacja jest w ujęciu św. Tomasza rozpoznaniem przez intelekt i akceptowaniem przez wolę faktu zachodzenia i trwania relacji osobowych. Jest więc ona - podobnie jak szczęście u Arystotelesa - wspólnym działaniem intelektu i woli; źródłem szczęścia w ujęciu Stagiryty jest jednak wewnętrzna doskonałość, świadcząca o dominowaniu w życiu ludzkim rozumności jako podstawowej normy moralnej, źródłem kontemplacji są relacje osobowe, które łączą osoby, a trwając stanowią spoiwo wszelkich ludzkich wspólnot

Czwartą cechą etyki tomistycznej jest Tomaszowa koncepcja mądrości. Tomasz sytuuje mądrość w dziedzinie poznania teoretycznego, przypisuje jej jednak określanie celów naszego działania. Odkrycie celu życia ludzkiego jest poznawczym działaniem teoretycznym i wobec tego - udziałem mądrości, która jest sprawnością

(niekiedy nazywana też i cnotą) poznania teoretycznego.

Podobną do mądrości sprawnością poznania w odniesieniu do działalności praktycznej człowieka jest roztropność. Dzielą roztropności są prawidłowe wybory środków prowadzących do wybranego celu. Roztropność więc w sensie ścisłym jest "kierowniczką" naszego postępowania. Od niej - zdaniem Tomasza - zależą inne cnoty moralne.

| <b>BONUM ET<br/>MALUM MORALE</b>  | <b>DOBRO I ZŁO<br/>MORALNE</b>  |
|---|---|
| <i>Bonum</i>  | <i>Dobro</i>  |
| <p>Bonum est quod omnia appetunt.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I, 5, 1.</p>   | <p>Dobrem jest to, czego wszyscy pożądamy.</p> <p>Jest to tradycyjne określenie dobra, występujące już w pismach Arystotelesa. Tomasz akceptuje to określenie i wbudowuje je w swoje własne rozumienie dobra, jako własności istnieniowej bytu.</p> |
| <p>Ipsum esse maxime habet rationem appetibilis. Ipsum esse, in quantum est appetibile, est bonum.</p> <p><i>De Malo</i> 1, 1c.</p> | <p>Istnienie najbardziej ma powód pożądania. Istnienie, o ile może być pożądane, jest dobrem.</p>   |

|   |  |
|---|--|
| <p>Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I, 5, 1.</p> | <p>Dobro i byt są realnie tym samym, a różnią się jedynie w ujęciu rozumu.</p> <p>Warto zwrócić uwagę, że w tym miejscu Tomasz ustosunkowuje się też do greckiej koncepcji "dobro-piękna" (kalokagatia). Wskazuje na byt jako "miejsce" jednoczenia się piękna i dobra, lecz przeciwstawia się metafizycznemu i teoriopoznawczemu utożsamieniu dobra i piękna. Wychodząc od znanych definicji Arystotelesa pokazuje, że dobro jest przedmiotem władz pożądawczych, zaś piękno, rozumiane jako to, co oglądane podoba się (<i>pulchrum est quod visum placeat</i>), odnosi się raczej do władz poznawczych.</p> |
|---|--|

|   |   |
|---|---|
| <p>Omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis, et boni.</p> <p><i>Summa Theologiae I, 5, 3c.</i></p> | <p>Każdy byt, o ile jest bytem, jest dobry. Każdy byt jest bytem, jest w akcie i w pewien sposób [czymś] doskonałym, ponieważ każdy akt jest jakąś doskonałością. Doskonałość zaś ma powód bycia przedmiotem pożądania i [przedmiotem] dobra.</p> |
| <p>In causando autem primo invenitur bonum, et finis, qui movet efficientem; secundo actio efficientis movens ad formam; tertio advenit forma.</p> <p><i>Summa Theologiae I, 5, 4c.</i></p>   | <p>W porządku przyczynowania pierwsze znajduje się dobro i cel, które poruszają sprawiającego; czymś drugim jest sam czyn poruszający się dla uczynienia formy; jako trzecia zaś przychodzi forma.</p>  |



| <b>Malum</b>  | <b>Zło</b>   |
|---|--|
| <p>Malum est privatio boni.</p> <p><i>Scriptum super libros Sententiarum</i> I, d. 36, q. 2, 3, in notabili primo eiusdem capituli</p>  | <p>Zło jest brakiem dobra.</p> <p>Jest to – pochodzące od Tomasza – klasyczne określenie zła.</p>  |
| <p>Nullum ens dicitur malum, inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse, sicut homo dicitur malus, inquantum caret esse virtutis.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I, 5, 3, ad 2.</p>   | <p>Żadnego bytu nie nazywa się złem, z tego powodu, że jest on bytem, lecz dlatego, że brakuje mu jakiegoś bytowania, np. człowieka nazywa się złym, gdy brakuje mu istnienia cnoty.</p>                         |
| <p>Malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est: alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni.</p> <p><i>De Malo</i> 1, 1c.</p> | <p>Zło można w pewien sposób rozumieć jako to, co jest podmiotem zła oraz jako to, co jest; w ten drugi sposób można rozumieć samo zło, ale nie jako „coś”, lecz jako sam brak jakiegoś szczegółowego dobra.</p> |

|  |   |
|--|---|
| <p>Actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali.</p> <p><i>De Malo 1., ad 4.</i></p>   | <p>Akt woli, który zmierza do zła, przyjmuje powód i nazwę zła.</p>   |
| <p>Malum non potest esse nisi in bono.</p> <p><i>De Malo 2c.</i></p>   | <p>Zło nie może bytować inaczej, jak tylko dzięki dobru.</p>  |
| <p>Malum causam per se habere non potest. Relinquitum ergo quod cuiuslibet mali, bonum sit causa per accidens. Defectivum bonum esse causam mali.</p> <p><i>De Malo 1, 3c.</i></p> | <p>Zło nie może mieć przyczyny wprost [samo przez się]. Pozostaje więc [przyjąć], że przypadłościową przyczyną jakiegokolwiek zła jest dobro.</p> |

| <b>HABITUS ET VITRUTES</b>  | <b>SPRAWNOŚCI I CNOTY</b>   |
|---|---|
| <b><i>Określenie sprawności</i></b>   |   |
| <p>Habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 49, 1c.</p> <p>Akwinata powołuje się na ks. IV <i>Metafizyki</i> Arystotelesa (1022 b 10).</p> | <p>Sprawnością nazywa się dyspozycję, której ktoś dobrze lub źle używa w odniesieniu do siebie samego albo do czegoś innego.</p> <p>Polskie słowo sprawność ma węższe znaczenie, niż łaciński rzeczownik <i>habitus</i>, pochodzący od czasownika <i>habere</i> – „mieć”. Jednakże <i>habitus</i> odnoszące się do działania – a o takie w etyce zasadniczo chodzi – stanowią dokładnie to, co oznacza polskie słowo „sprawność”.</p> |
| <p>Habitus medio modo se habet inter potentiam et actum.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 71, 3.</p>  | <p>Sprawność jest czymś pośrednim pomiędzy władzą i [jej] aktem.</p> <p>Władza ma charakter możliwościowy w stosunku do podmiotowanej przez siebie czynności, która wobec tego</p>  |

|  |   |
|--|---|
|  | <p>ma pozycję aktu. Tomasz wielokrotnie przypomina, że przeprowadzenie czegoś z możliwości do aktu dokonuje się zawsze przez jakiś byt w akcie. W tym więc wypadku, przejście z możliwości, którą jest władza, do aktu, którym jest jej czynność, dokonuje się dzięki sprawności, która jest aktem swoiście pośredniczącym w tym działaniu. Z tej perspektywy jasno spostrzegamy rolę jaką pełnią nauczyciele i wychowawcy: pomagają bowiem uczniom i wychowankom w nabywaniu przez nich sprawności i cnót. A że te uzyskuje się poprzez powtarzanie właściwych czynności, więc wtedy, gdy nie ma się jeszcze własnych usprawnień – musi nam służyć swą pomocą ktoś inny, ktoś kto te sprawności już posiada. Realizuje się tu dosłownie zasada, zgodnie z którą przyczyna musi posiadać to, czego udziela, wskazując zarazem na konieczność posiadania wysokich kwalifikacji przez tych, którzy są nauczycielmi i wychowawcami innych.</p> |
|--|---|

| <b>Sprawności intelektualne</b>  |   |
|--|---|
| <b>HABITUS<br/>PRINCIPIORUM</b>  | <b>SPRAWNOŚĆ<br/>PIERWSZYCH<br/>ZASAD POZNANIA</b>  |
| <p>Verum... est duplicite considerabile: uno modo, sicut per se notum: alio modo sicut per alium notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium et perpitur stadium ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 57, 2c.</p> | <p>Prawdę można rozważać dwojako: w pierwszy sposób jako znaną samą przez się, w drugi - jako znaną przez coś innego. Co zaś jest znane samo przez się, ma pozycję zasady [pryncypium] i przyjmowane jest natychmiast przez intelekt. I dlatego sprawność doskonaląca intelekt do tego rodzaju rozważania prawdy nazywa się rozumieniem, które jest sprawnością [pierwszych] zasad.</p> |

| <b>SCIENTIA</b>  | <b>WIEDZA</b>   |
|--|---|
| <p>Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit, intellectum scientia.</p> <p><i>Summa Theologiae I, 79, 12c.</i></p>  | <p>Wiedza doskonali intelekt do tego, co jest najwyższe w tym lub innym rodzaju rzeczy poznawalnych.</p>  |
| <p>Principia demonstrationis ... possunt considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc ... modo principia pertinet ad scientificum, quae considerat etiam conclusiones.</p> <p><i>Summa Theologiae I-II, 57, 2, ad 2.</i></p> | <p>Zasady dowodzenia można rozważać zarazem z wnioskami, ze względu na to, że wnioski dedukuje się z zasad [pryncypiów]. Rozważanie [prowadzone] więc w ten sposób należy do wiedzy, która rozważa takie wnioski.</p> |

|   |  |
|---|--|
| <p>Secundum diversagenera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 57, 2c.</p>   | <p>Różne rodzaje sprawności wiedzy są [klasyfikowane] według różnych rodzajów rzeczy poznawalnych.</p>                                       |
| <p><b>SAPIENTIA</b></p>   | <p><b>MĄDROŚĆ</b></p>  |
| <p>Sapientia est quedam scientia, inquantum habet in quod est commune omnibus scientias, ut scilicet et principiis conclusiones demonstret.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 57, 2, ad 2.</p> | <p>Mądrość jest pewną wiedzą, o ile ma to, co jest wspólne wszystkim rodzajom wiedzy, to jest udowadnianie wniosków [płynących z] zasad.</p> |
| <p>Sed [sapientia]... habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet et omnibus iudicat.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 57, 2, ad 1.</p>                                  | <p>Lecz [mądrość]... ma coś własnego, ponad inne rodzaje wiedzy, to mianowicie, że o wszystkim sądzi.</p>                                    |

|   |  |
|---|--|
| <p>Sapientia convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 57, 2c.</p>       | <p>Mądrość odpowiednio sądzi i wszystko porządkuje, ponieważ doskonały i powszechny sąd można mieć tylko przez sprowadzenie do pierwszych przyczyn.</p>                |
| <p>Sapientia iudicat ... non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia ideo habet rationem perfectionis virtutis quam scientia.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 57, 2, ad 1.</p> | <p>Mądrość sądzi nie tylko w odniesieniu do wniosków, lecz także w odniesieniu do pierwszych zasad, dlatego ma większy powód do miana doskonałej cnoty niż wiedza.</p> |



| <b>SYNDERESIS<br/>ET<br/>CONSCIENTIA</b>   | <b>PRASUMIENIE I<br/>SUMIENIE</b>  |
|--|--|
| <p>Synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.</p> <p><i>Summa Theologiae</i><br/>I,79,12c</p>   | <p>Prasumienie nie jest władzą lecz naturalną sprawnością.</p>   |
| <p>Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, ... ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se</p> | <p>Dla uwyraźnienia tego - pisze Tomasz - należy rozważyć ... rozumowanie człowieka, które swoistym ruchem, wychodzącym, tak jak przez jakieś nieruchome pryncypium, od zrozumienia pewnych naturalnie poznanych [zasad], [dokonującym się jeszcze] bez angażowania rozumu. I dochodzi [ono] także do zrozumienia, gdy wydajemy sądy dzięki zasadom naturalnie znanym, o tych [rzeczach], które odnajdujemy poprzez rozumowanie.</p> |

|   |  |
|---|--|
| <p>naturaliter nota, de his quae ratiocinandi invenimus.</p> <p>Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativus, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus.</p> <p>Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quedam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in 6 Ethic.</p> <p>Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non</p> | <p>Wiadomo zaś, że tak jak rozum spekulatywny rozważa to, co teoretyczne, tak rozum praktyczny zastanawia się nad tym, co jest możliwe do uczynienia.</p> <p>Potrzeba więc, aby były nam naturalnie dane, tak zasady teoretyczne, jak też i zasady odnoszące się do działania. Pierwsze te zasady, odnoszące się do poznania teoretycznego, dane nam naturalnie, nie należą do jakiejś osobnej władzy, ale do pewnej osobnej sprawności, którą nazywamy “zrozumieniem [pierwszych] zasad”, jak wyjaśnione zostało w 6 ks. Etyki.</p> <p>Stąd i zasady donoszące się do działania, naturalnie nam dane, nie</p> |
|---|--|

|  |   |
|--|---|
| <p>pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa.</p> <p><i>Summa Theologiae</i><br/>I, 79, 12 c</p> | <p>należą do osobnej władzy, lecz do osobnej sprawności naturalnej, którą nazywamy praszumieniem.</p> <p>Stąd i praszumienie określa się jako kierowanie do dobra i sprzeciwianie się złu, w miarę jak przez pierwsze zasady dochodzimy, do tego, czego poszukujemy i osądzamy to, co znaleźliśmy.</p>  |
| <p>Conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus.</p> <p><i>Summa Theologiae</i><br/>I, 79, 13c</p>   | <p>Sumienie, wyrażając się ściśle, nie jest władzą, lecz aktem.</p> <p>Sumienie jest działaniem naszych władz poznawczych w oparciu o sąd praszumienia. Stanowi bowiem ocenę naszego postępowania (dokonanego lub tylko planowanego) w świetle naszego rozeznania moralnego. Wskazuje na to źródłosłów terminu „sumienie” – „z umienia” (łac. „con scientia” – „z wiedzy”).</p> |

| <b>PRUDENTIA</b>  | <b>ROZTROPNOŚĆ</b>   |
|---|--|
| <p>Prudentia est recta ratio agibilium.</p> <p><i>Summa Theologiae</i><br/>I-II, 57, 4c; II-II, 47, 2<br/>sed contra.</p> <p>Tomasz powołuje się na ks. 6 <i>Etyki Nikomachejskiej</i> (1140 b 20).</p> | <p>Roztropność jest słusznym powodem postępowania.</p> <p>Jest to klasyczne określenie roztropności.</p>   |
| <p>Prudentia autem non solum fecit boni operis facultatem (sicut ars), sed etiam usum.</p> <p><i>Summa Theologiae</i><br/>I-II, 57, 4c.</p>   | <p>Roztropność nie tylko sprawia zdolność do czynienia dobrych dzieł, jak sztuka, lecz daje także umiejętność korzystania [z nich].</p>                    |
| <p>Cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differet autem facere et agere, ut dicitur in IX Meth., factus est</p>                 | <p>Racją odróżnienia roztropności i sztuki jest to, że sztuka jest właściwym powodem rzeczy zewnętrznych</p> <p>[Jest to klasyczne określenie sztuki],</p> |

|   |  |
|---|--|
| <p>actus transcens in<br/>exteriorem<br/>materiam... agere<br/>autem est actus<br/>permanens in ipso<br/>agente.</p> <p><i>Summa Theologiae</i><br/>I-II, 57, 4c.</p> | <p>roztropność zaś -<br/>właściwym powodem<br/>postępowania. Różni się<br/>bowiem wytwarzanie i<br/>postępowanie, jak mówi<br/>się w IX ks. Metafizyki.<br/>Coś uczynionego bowiem<br/>jest aktem<br/>przechodzącym w materię<br/>zewnętrzną,<br/>postępowanie zaś jest<br/>aktem zachodzącym w<br/>samym działającym.</p> |
| <p><b>ARS</b></p>   | <p><b>SZTUKA</b></p>   |
| <p>Ars nihili est quam<br/>ratio recta aliquorum<br/>operum<br/>faciendorum.</p> <p><i>Summa Theologiae</i><br/>I-II, 57, 3c.</p>                                     | <p>Sztuka nie jest niczym<br/>innym jak słusznym<br/>powodem czynienia<br/>różnych dzieł.</p>  |
| <p>Sic igitur ars, proprie<br/>loquendo, habitus<br/>operativus est.</p> <p><i>Summa Theologiae</i><br/>I-II, 57, 3c.</p>   | <p>Tak zatem sztuka,<br/>właściwie mówiąc, jest<br/>sprawnością działania.</p>   |

|                             |                   |
|-----------------------------|-------------------|
| <b>VIRTUTES<br/>MORALES</b> | <b>CNOTY WOLI</b> |
|-----------------------------|-------------------|

Cnota woli jest umiejętnością zaprowadzania wyznaczonego przez rozum porządku w różne dziedziny życia człowieka. Cnót zatem jest tyle – ile dziedzin ludzkiej aktywności. Będziemy więc posiadać cnotę potrafiącą rozumnie korzystać z naszego własnego lub cudzego życiowego doświadczenia. Osobne cnoty będą rozumnie normowały naszą pracę zawodową, życie rodzinne, a nawet odpoczynek, zabawę i relaks po pracy. Cnota więc (czyli rozumność człowieka, przejawiająca się na różnych polach jego działalności) stanowi podstawę sukcesów w dziedzinie podejmowanych działań, jest przyczyną życiowej satysfakcji i źródłem zadowolenia.

Cnoty woli, czyli cnoty moralne, uporządkowane zostały w cztery grupy, swoiste rodziny cnót i sprawności, które Akwinata nazywa “cnotami rodzajowymi”, czyli po prostu rodzajami cnót. Określa się je jako cnoty kardynalne (od łacińskiego słowa “cardo” - zawias), gdyż na nich opiera się całe życie moralne człowieka. Tomasz omawia je, w swojej *Summa Theologiae* w następującej kolejności: 1. Roztropność, 2. Sprawiedliwość, 3. Męstwo, 4. Umiarkowanie. Kolejność tę zachowamy w poniższej prezentacji.

## Określenie cnoty

|  |   |
|--|---|
| <p>“Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur”</p> <p><i>Summa Theologiae</i><br/>II-II, 54,4; cyt.<br/>Augustinus, <i>De Libero arbitrio</i> II, 19<br/>(PL. 32, 1268)</p> | <p>“Cnotą jest dobra jakość umysłu, dzięki której żyje się w sposób prawy i której nikt nie może użyć źle”.</p> <p>Jest to parafraza Augustyńskiego określenia cnoty, które Tomasz przytacza i wyjaśnia w świetle głoszonej przez siebie filozofii moralności. Św. Augustyn [z Tagasty bp Hippony] (354 - 430) - uznawany jest za swoistego pośrednika między starożytnością i średniowieczem. Był najwybitniejszym łacińskim Ojcem Kościoła szczególnie zasłużył się przy badaniu i formułowaniu dogmatów o grzechu pierworodnym, łasce oraz predestynacji. W filozofii Augustyna źródłem dociekań jest myśl Platona, a temat stanowi głównie Bóg i dusza. Jest autorem wielu dzieł, m. in.: <i>Państwo Boże, O herezjach, Przeciwko akademikom, O nieśmiertelności duszy, O wielkości duszy, O nauczycielu, Nauka chrześcijańska, Kazania, Listy, Reguła, Poezje, Wyznania.</i></p> |
|--|---|

|   |  |
|---|--|
| <p>Finis autem virtutis, cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et ad falsum; virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Ed ideo, ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur quae recte vivitur: ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur quae nullus male utitur.</p> <p><i>Summa Theologiae I-II, 55, 4c</i></p> | <p>Celem cnoty, skoro jest ona sprawnością działania, jest samo to działanie. Ale trzeba wiedzieć, że niektóre sprawności działania zawsze odnoszą się do zła [moralnego], tak jak te sprawności, które są wadami; niektóre zaś mogą się odnosić zarówno do dobra jak i zła, jak np. zdanie, które może odnosić się do prawdy lub do fałszu. I dlatego aby odróżnić cnotę od tych sprawności, które są złe [moralnie], określa się cnotę jako tę sprawność dzięki której żyje się w sposób prawy. Aby natomiast odróżnić cnotę od tych sprawności, która są raz dobre raz złe [moralnie], określa się cnotę jako sprawność, której nikt nie może użyć źle [pod względem moralnym].</p> |
|---|--|



|   |  |
|---|--|
| <p>Omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 61,3c</p> | <p>Każda cnota powodując dobry namysł rozumu jest poniekąd roztropnością, każda cnota urzeczywistniająca dobro, polegające na oddaniu należności w zakresie działań, jest sprawiedliwością, każda cnota posiadająca i ujarzmiająca uczucia jest umiarkowaniem, i wreszcie każda cnota dająca duszy stałość jest męstwem.</p> |
| <p>Prudentia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; iustitia vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia;</p>   | <p>Roztropność jest zawsze prawością umysłu we wszystkich czynnościach i tworzywach, sprawiedliwość zaś jest prawością ducha w działaniu tego, co należy do wszelkiej materii, umiarkowanie</p>  |

|  |   |
|--|---|
| <p>temperantia vero sit quaedam dispositio animi quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores.</p> <p><i>Summa Theologiae I-II, 61, 4c</i></p> | <p>jest pewnym przysposobieniem ducha, sprawiającym umiar we wszystkich uczuciach i działaniach, by nie wychodziły poza należne granice, wreszcie męstwo jest przysposobieniem duszy, nadającym jej stałość we wszystkim, co jest zgodne z rozumem, przeciw jakimkolwiek natarciom uczuć, czy trudom w pracy.</p> |
| <p><b>PRUDENCJA</b></p>  | <p><b>ROZTROPNOŚĆ</b></p>   |
| <p>Prudentia secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, conventi cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium.</p>   | <p>Roztropność z istoty swej jest cnotą umysłową, posiadającą jednak wspólną z cnotami moralnymi materię, gdyż jest sprawnością</p>   |

|  |   |
|--|---|
| <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 58, 3, ad 1.</p>  | <p>należytego postępowania.</p> <p>Roztropność, która jest zarówno cnotą intelektualną (ze swej istoty) oraz cnotą moralną (z punktu widzenia swych skutków), wskazuje na wspólne działanie intelektu i woli w dziedzinie naszego postępowania. Właściwe, pod względem moralnym, działanie człowieka wymaga dobrego funkcjonowania roztropności, co jest niemożliwe bez swoistej „zgodnej współpracy” intelektu i woli.</p> |
| <p>Prudentia applicat universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Ed ideo ad prudentiam non pertinet prestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his, que sund ad finem.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 47, 6c</p> | <p>Roztropność zastosowuje zasady powszechne do szczegółowych wniosków w dziedzinie postępowania. Dlatego też do roztropności nie należy określać celu cnót moralnych [stanowi to zadanie mądrości], lecz dysponowanie środkami, które prowadzą do [realizacji obranego] celu.</p>  |

|  |  |
|--|--|
| <p>Qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 47, 7c</p>   | <p>To, jak i przez co człowiek osiągnie w swoim działaniu rozumną miarę - należy do zadań roztropności.</p>  |
| <p>Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 47, 10c</p> | <p>Ponieważ do roztropności należy dobre radzenie, sądzenie i zarządzanie w dziedzinie środków prowadzących do właściwego celu, jasne staje się, że roztropność odnosi się nie tylko do prywatnego dobra pojedynczego człowieka, lecz także do dobra wspólnego [ludzkich] zbiorowości.</p> |
| <p>Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat</p>  | <p>Ludzkie postępowanie dokonuje się w jednostkowych [czynach]. Dlatego konieczne jest, aby [człowiek] roztropny i</p>   |

|   |   |
|---|---|
| <p>singularia, circa quae sunt operationes.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 47, 3c</p>  | <p>poznawał powszechne zasady rozumu, i poznawał jednostkowe czyny, na których polegają działania.</p>  |
| <p><b>IUSTITIA</b></p>  | <p><b>SPRAWIEDLIWOŚĆ</b></p>  |
| <p>Iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 57, 1c</p> | <p>Właściwością sprawiedliwości, wyróżniającą ją spośród innych cnót, jest to że kieruje człowiekiem w tych sprawach, które dotyczą jego relacji z innymi.</p>  |
| <p>Ius est obiectum iustitiae.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 57, 1c</p>   | <p>Przedmiotem sprawiedliwości jest uprawnienie.</p> <p>Język łaciński dysponuje dwoma rzeczownikami tłumaczonymi polskim słowem "prawo", są to mianowicie <i>lex</i> i <i>ius</i>. Przy czym <i>lex</i> oznacza raczej ustawę (np. prawo drogowe lub rodzinne) a <i>ius</i> oznacza uprawnienie kogoś do czegoś (gdy mówi się, że ma się do czegoś prawo).</p> |

|   |  |
|---|--|
| <p>Ius est duplex: scilicet naturale et positivum.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 95, 4c</p>                            | <p>Uprawnienia są dwojakie: naturalne i pozytywne. [Inaczej: stanowione].</p>  |
| <p>Jus positivum, nihil aliud est, quam determinatio iuris naturalis.</p> <p><i>In quolibeto</i> 2, 8, c in fine articuli</p> | <p>Prawo pozytywne nie jest niczym innym jak uszczegółowieniem [Dosłownie: określeniem] prawa naturalnego.</p>                               |
| <p>Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unucuique tribuens.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 58,1</p>     | <p>Sprawiedliwość jest stałą i wieczną wolą oddania każdemu tego, co mu się należy.</p> <p>Jest to klasyczne określenie sprawiedliwości.</p> |
| <p>Virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit. Quod quidem convenit iustitiae. Actus</p> | <p>Cnota ludzka jest tym, co nadaje walor dobra aktowi ludzkiego postępowania i [wobec tego] samego człowieka czyni dobrym. Tego</p>         |

|  |   |
|--|---|
| <p>enim hominis bonum redditur ex quod hoc attindit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificatur. Unde cum iustitia operationes humanas rectifecet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 58, 3c</p> | <p>właśnie dokonuje sprawiedliwość. Albowiem akt ludzkiego postępowania uważa się za dobry [moralnie], gdy kierowany jest właściwie przez reguły rozumu. Skoro więc sprawiedliwość właściwie kieruje ludzkimi działaniami, jasne się staje, że czyni ona dobrym [moralnie] dzieło ludzkiego postępowania.</p>   |
| <p>Ex iustitia praecipue viri boni nominatur – in ea virtus splendor est maximus.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 58, 3c; za Marcus Tullius Cicero, <i>De Officiis</i> I, 7, (DD, 430).</p>  | <p>Zasadniczo to z powodu sprawiedliwości nazywa się człowieka dobrym – w niej bowiem blask cnoty jest największy.</p> <p>Pogląd ten Tomasz przywołuje za Markiem Tulliuszem Cynceronem wybitnym mówcą i myślicielem rzymskim (106 - 43) W filozofii był on raczej eklektykiem, tym nie mniej Tomasz korzysta wielokrotnie z jego trafnych spostrzeżeń i celnych sformułowań.</p> |

| <b>FORTITUDO</b>  | <b>MĘSTWO</b>  |
|---|--|
| <p>Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat: et hoc impedimentum tollit virtus temperatiae. Alio modo, per hoc voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid defficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat: sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superta et repellit.</p> | <p>Dwie rzeczy przeszkadzają woli w kierowaniu się prawością rozumu. Pierwsza polega tym, gdy coś przyjemnego odciąga [wolę] od tego, czego wymaga prawość rozumu: i tę przeszkodę ma pokonywać cnota umiarkowania. Druga polega na tym, że wola unika tego, co jest zgodne z rozumem, ze względu na jakiś trud, który się z tym czymś wiąże. I pokonywaniu tej przeszkody służy moc ducha: tak jak człowiek dzięki sile fizycznej łamie i usuwa przeszkody materialne. Stąd jasne jest, że męstwo jest cnotą, która umożliwia</p> |



|  |  |
|--|--|
| <p>Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, in quantum facit hominem secundum rationem esse.<br/><i>Summa Theologiae</i> II-II, 123, 1c</p>  | <p>człowiekowi postępowanie zgodne z rozumem.</p>  |
| <p>Fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum.<br/><br/><i>Summa Theologiae</i> II-II, 123,3c</p> | <p>Męstwo odnosi się do strachu i odwagi, ograniczając strach i kierując odwagą.</p> <p>To, z kolei, określenie męstwa pochodzi od Stagiryty i wskazuje na jego ulubiony sposób definiowania cnót jako "złotego środka", pomiędzy różnymi skrajnościami. "Złoty środek" nie jest jednak jakąś średnią arytmetyczną, czy mechanicznie wyznaczoną połową. Dla Arystotelesa stanowi on zawsze rozwiązanie rozumne. Widać to dobrze na przykładzie męstwa: jest ono bowiem zastosowaniem rozumu w dziedzinie strachu i odwagi, które są uczuciami.</p> |
| <p>Fortitudo est duplex: scilicet corporalis et mentalis. Prima est</p>  | <p>Męstwo jest dwojaki: a więc cielesne i umysłowe. Pierwsze</p>   |

|   |   |
|---|---|
| <p>pars virtutis, secunda vero est virtus.</p> <p>Za: In Opera S. Thomae Aq. Index seu <i>Tabula Aurea</i> Pertri de Bergamo, Alba-Roma 1960, s.429.</p>                                  | <p>jest częścią cnoty, drugie zaś jest [samą] cnotą.</p>  |
| <p>Fortitudo est considerata periculosum susceptio et laborum perpressio.</p> <p><i>Summa Theologiae II-II, 123,2c; cyt za: Marcus Tullius Cicero, Rethorica II, 54, (DD I, 156).</i></p> | <p>Męstwo - to świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwom oraz znoszenie cierpień.</p> <p>Definicję tę, sformułowaną przez Cycerona, Tomasz upodobał sobie szczególnie i włączył do swojej etyki.</p> |
| <p><b>TEMPERANTIA</b></p>   | <p><b>UMARKOWANIE</b></p>   |
| <p>Ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem.</p>       | <p>Główną racją cnoty jest to, że skłania człowieka do dobra. Dobro zaś człowieka polega na zgodności z rozumem, i dlatego cnota ludzka jest tym, co skłania do postępowania</p>                                  |

|  |  |
|--|--|
| <p>Manifeste autem ad hoc inclinatur temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 141, 1c.</p>   | <p>zgodnego z rozumnością. Jasne jest więc, że umiarkowanie skłania do tego [co rozumne]; sama bowiem jej nazwa wskazuje na pewne kierowanie, czyli wprowadzanie właściwej miary, którą sprawia rozum. I dlatego umiarkowanie stanowi cnotę.</p>   |
| <p>Natura inclinatur in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, in quantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quae sunt secundum rationem. Et ab his non retrahitur temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet</p> | <p>Natura skłania byt do tego, co jest dlań odpowiednie. Stąd człowiek w sposób naturalny kieruje się ku tym przyjemnościom, które są dla niego odpowiednie. Ponieważ zaś człowiek jako taki, jest bytem rozumnym, dlatego te przyjemności są dla człowieka odpowiednie, które stoją w zgodzie z rozumem. I od nich umiarkowanie nie odciąga, lecz jedynie</p> |

|  |   |
|--|---|
| <p>quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 141, 1 ad 1</p>   | <p>od tych, które są przeciwne rozumowi. Stąd jasne się staje, że umiarkowanie nie sprzeciwia się skłonnościom natury ludzkiej, lecz się z nimi zgadza. Przeciwstawia się jedynie skłonnościom natury zwierzęcej, występującej przeciw rozumowi.</p>  |
| <p>Ea circa quae est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicitur. Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiae, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> II-II, 141, 2, ad 2.</p> | <p>To, czemu przeciwstawia się umiarkowanie może najbardziej wprowadzić ludzkiego ducha w stan niepokoju, ponieważ dotyczy to rzeczy dla człowieka najistotniejszych. I dlatego powodowanie równowagi ducha w najwyższym stopniu przypisuje się umiarkowaniu, chociaż sprawiają go również pozostałe cnoty.</p> |

| <b>VITII ET PECCATI</b>   | <b>WADY I GRZECHY</b>  |
|---|--|
| <p>Vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur, a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur.</p> <p><i>Summa Theologiae I-II, 71, 2c</i></p> | <p>Wada przeciwstawia się cnocie. Cnota zaś, w przypadku jakiegokolwiek bytu, polega na jego dobrym przystosowaniu do tego, co odpowiada mu zgodnie z jego naturą. Wynika z tego, że o jakiegokolwiek wadzie mówimy z tego powodu, że polega ona na dyspozycji przeciwnej temu, co odpowiada naturze. Stąd też gdy kogokolwiek karci się, to właśnie z tego powodu. Zresztą nazwa „wada” zdaje się pochodzić właśnie od słowa „karcić”.</p> <p>Wada (vitium) ma pochodzić od słowa „vituperare” (karcić) - Tomasz zaczerpnął tę etymologię od Augustyna i na niego też w tym względzie się powołuje: <i>De Libero Arbitrio</i> III, c. 14 (PL. 42, 418).</p> |

|  |  |
|--|--|
| <p>Tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur, nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus.</p> | <p>Są trzy rzeczy sprzeciwiające się cnotcie. Pierwszą z nich jest grzech, który przeciwstawia się cnotcie ze strony tego, do czego cnota jest przyporządkowana. Albowiem grzechem w sposób właściwy określa się postępowanie nieuporządkowane [przez rozum], tak jak aktem cnoty jest postępowanie uporządkowane i właściwe.</p> <p>Grzechem jest u Tomasza każdy nieuporządkowany czyn; jest to więc termin funkcjonujący nie tylko w Tomaszowej teologii moralnej, lecz przede wszystkim w etyce.</p> |
| <p>Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur</p>  | <p>Drugą zaś [rzeczą sprzeciwiającą się cnotcie] jest to, co wiąże się konsekwencjami postępowania zgodnie z cnotą, mianowicie</p>   |

|  |   |
|--|---|
| <p>virtuti malitia.</p> <p>Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium, vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium.</p> <p><i>Summa Theologiae</i> I-II, 71, 1c</p> | <p>pewnym dobrem, któremu przeciwstawia się zło moralne.</p> <p>Lecz [po trzecie], w stosunku do tego, co ukierunkowywane jest przez cnotę, sprzeciwia się jej wada; wada bowiem w każdym bycie wydaje się być tym, co stanowi niedyspozycję w stosunku do tego, co odpowiada naturze tej rzeczy. Dlatego Augustyn mówi w III ks. <i>O wolnym sądzie</i>: “skoro dostrzeżesz nieobecność doskonałości natury - to nazwij to wadą”</p> <p>c. 14 (PL. 32, 1291)</p> |
|--|---|