



ETYKA TOMISTYCZNA I MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W UJĘCIU ÉTIENNE GILSONA

Gmach tomistycznego nauczania moralnego, w ujęciu prof. Gilsona, polega na czerpaniu z dwóch źródeł: klasycznej etyki greckiej i Objawienia chrześcijańskiego. Ujęcia św. Tomasza są według francuskiego mediewisty najdoskonalszą syntezą tych źródeł.

I. Etyka tomistyczna jako udoskonalenie etyki Arystotelesowskiej

É. Gilson w swojej książce pt. „Duch filozofii średniowiecznej”¹ pisze, iż św. Tomasz wprowadzając w dziedzinę etyki objaśnienia zapożyczone od Arystotelesa potrafił prześcignąć mistrza, na którym się wzorował (299). Główne tomistyczne udoskonalenia Arystotelesowego eudajmonizmu można zrekapitulować w sześciu punktach.

1. Natura jako pryncypium rozumności ludzkiego działania

Pojęcie natury jest czymś, co umieszcza byt we właściwym mu gatunku; jest to więc jego forma. Formą ludzkiego *compositum* jest dusza rozumna. Rozum zatem nadaje naszej naturze właściwy nam ludzki charakter. A zatem - pisze Gilson - to, co zgodne z ludzką naturą jest zasadniczo równoznaczne z tym, co zgodne z rozumem. Skoro cnota i dobro moralne są tym, co zgodne z naturą - stanowią zatem zgodność z rozumem. Stąd grzech i nieprawość są brakami rozumności (tamże).

PIERWODRUK: Etienne Gilson. Filozofia i mediewistyka, praca zbior. Pod red. T. Klimskiego, Warszawa 2007, s. 77 – 88.

© Artur Andrzejuk

¹ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przekład Jan Rybałt (przedmowę, przypisy i apendyksy tłumaczyła Izabela Truskolaska), Warszawa 1958 - (rozdział XVII: *Zamiar, sumienie, powinność*). Dalej będę podawał w nawiasie stronę tego tekstu.

2. Zamiar, sumienie, powinność jako tematy wniesione do etyki przez filozofię chrześcijańską

Według opinii francuskiego tomisty, w tych zagadnieniach myśliciele średniowieczni zdani byli niemal wyłącznie na własne siły, mimo iż pragnęli zachować maksymalnie dużo z myśli starożytnych mistrzów. Grecy bowiem osnową swej moralności uczynili zagadnienie cnót i namiętności. Każdy czyn ma o tyle znaczenie dla moralności o ile wypływa z woli - jej cnót lub wad i wyraża przez to całą naszą moralną istotę, mozolnie ukształtowaną w procesie wychowania. „Ta przewaga zagadnienia cnót i wad utrzymywała się tak długo, jak długo trwały wpływy greckie. Obecnie - pisze Gilson - zanikła niemal zupełnie. Żaden moralista nie wykracza już teraz poza rozważanie poszczególnego czynu, ujętego w samej swej jednostkowości, jak gdyby on jeden rozstrzygał o całości życia moralnego” (...) „Wydaje się, że człowiek nowożytny inaczej podchodzi do tej sprawy. Ma się wrażenie, jak gdyby w każdy ze swych ważniejszych czynów wkładał całego siebie i angażował weń - wraz z dobrą lub złą treścią swej woli - całą swą osobowość” (314-314).

3. Pojęcie zamiaru jako próba "uwewnętrznienia" moralności

Etykę pojmuje Gilson podobnie jak całą filozofię chrześcijańską, zasadniczą w niej rolę przypisując wpływowi Objawienia. Píše bowiem wprost, że „wśród niezliczonych konsekwencji, które z Biblii i ewangelii przeniknęły do całokształtu filozofii, nie ma chyba donioślejszej nad tę, którą nazwać by można uwewnętrznieniem moralności” [podkreślenie Gilsona] (315). Nie ma bowiem zbawienia dla tych, których usta są pełne słów pokoju, a serca knują zdradę (Ps 27, 3). Nic bowiem nie ujdzie uwadze Boga: *ipse enim novit abscondita cordis* (Ps 43, 22), *scrutans corda et renes Deus* (Ps. 7, 10). Dlatego Ewangelia przypomina, że grzech poprzedza czyn (Mt 9,4). Prawo zabrania czynów cudzołożnych, ale Bóg zabrania nawet w myśli ich pragnienia. „Chcąc ująć w termin filozoficzny, skoro oznacza on rzeczywiste poruszenie woli dążącej do postawionego sobie celu, nazywamy go po prostu zamiarem”². Interesujące będzie - pisze Gilson - porównanie tego chrześcijańskiego ujęcia z fragmentem *Etyki Nikomachejskiej* (X, 18, 1178 a 24 - 34), gdzie Arystoteles ustala, że dobro zewnętrzne jest konieczne do praktykowania cnoty. Istotę dowodu stanowi przesłanka, że zamiary są tajne i że tego, kto nie chce czynić dobra, nie można odróżnić od tego, kto chce je czynić nie mając po temu odpowiednich środków. Od tego wyłącznie zewnętrznego i społecznego kryterium całkowicie jest odmienny chrześcijański punkt widzenia: tu przeciwnie, wszystkie zamiary są jawne, ponieważ są jawne dla Boga (przypis 5 na s. 319).

² Gilson cytuje w tym miejscu Komentarz Augustyna do psalmów o dodaje, że *Iam Deo clamat* Augustyna jest bardzo dokładnie komentowane przez św. Tomasza z Akwinu: „Dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum: non quod Deus sit obiectum intentionis semper; sed quia est intentionis cognitor”. *ST I-II*, 12, 2, ad 1.

4. Wola jako podmiot zamiaru

Tak ujęty zamiar jest oczywiście aktem woli³. Wola jednak może dążyć tylko do tego, co wcześniej rozum ukaże jej jako cel, co jest zgodne z samą istotą woli jako „pożądania oświeconego przez rozum” (317). Takie rozumienie woli wymaga precyzyjnego określenia funkcji rozumu w dziedzinie postępowania, wszak zawsze przed decyzją woli następuje rozumowe rozważanie środków prowadzących do urzeczywistnienia obranego celu. Rozważanie to trwa do momentu, gdy wola uzna, że jest już dostatecznie oświecona i podejmuje decyzję, czyli właśnie zamiar. „Widzimy więc, że analiza dokonując rozbioru poszczególnych momentów całokształtu działania wykrywa w nim wielorakie, odrębne składniki, ale w rzeczywistości działanie to przeniknięte jest jednym jedynym poruszeniem, a mianowicie zamiarem” (318). Nawet jeśli określone czyny nie powiodą się, to dobry zamiar usprawiedliwia „okupując w pewnej mierze ich niezręczność, uszlachetniając ich mierność, co sprawia, że nawet w nieporadnym działaniu pozostaje zawsze coś dobrego, dopóki przyświeca mu dobry zamiar” (318-319). „Oczywistość tych prawd nabrała w oczach myślicieli chrześcijańskich takiego znaczenia, że kiedy przystąpili do technicznego określenia dobra i zła, od razu poszli jak najdalej w kierunku moralności zamiaru”, jak Piotr Abelard, Piotr Lombard (318).

5. Sumienie jako akt intelektualno-wolitywny

Dla określenia istoty moralności pojęcie zamiaru musimy powiązać z sumieniem (320). „Słowo to nie oznacza jakiejś władzy odrębnej od woli czy rozumu, ale pewien akt czy raczej akty, w których chcąc osądzić nasze postępowanie przykładamy do niego miernik rozumowego poznania” (320). Funkcje sumienia to: 1) świadomość działania lub jego braku, 2) nakazywanie, co powinniśmy czynić, 3) ocena popełnionego czynu. Gilson zwraca uwagę drugą z wymienionych funkcji sumienia i pyta, o pozycję zamiaru, skoro wola ma słuchać nakazów rozumu. Zresztą, zagadnienie to nie miałoby większego znaczenia, gdyż rozum ludzki był nieomylny - tak jednak nie jest. „Moralisci chrześcijańscy zgodnie twierdzą, że wszelki nakaz sumienia jest dla woli obowiązujący. Odkąd orzekli, że cała wartość czynu zależy od ożywiającego go zamiaru, taka konsekwencja stała się nieunikniona. Obiektywizm grecki, zwłaszcza ten, którego wyrazem jest etyka Arystotelesa, został tu zaatakowany na całej linii. O jakości woli stanowi bowiem już nie przedmiot sam w sobie, ale przedmiot w tej postaci, w jakiej go ujmuje rozum” (322). Św. Tomasz uważa, że wola, która skłania się do dobra uważając je za zło, jest złą wolą przez sam fakt, że odrzuca orzeczenie rozumu, choć jest ono w tym wypadku błędne. Daje na to skrajne z chrześcijańskiego punktu widzenia przykłady: jeśli rozum przedstawi nam wiarę w Chrystusa, która w rzeczywistości jest konieczna do zbawienia, jako coś złego i niegodziwego,

³ Est igitur intentio actus voluntatis, *ST I-II, 12,1 sed contra*; Ergo in rebus voluntariis, idem motus est intentio finis et voluntas eius quod est ad finem, *ST I-II, 12, 2 sed contra*; Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento; et sic, voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum non est tantum bona, quantum est intentio, *ST I-II, 19,8 resp.*; Sed quia etiam ipsa intentio quoddammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio eius, propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem. *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 317.

człowiek mimo tego oprze się sumieniu i przyjmie tę wiarę, to wola jego będzie zła, nie dlatego, że wiara w Odkupiciela jest czymś złym, lecz przygodnie (per accidens) na skutek błędnego poznania (STh I-II, 19, 5c): *voluntas discordans a ratione errante est contra conscientiam, ergo voluntas discordans a ratione errante est mala* (tamże). Myśliciele chrześcijańscy jednak - zdaniem Gilsona - nigdy nie poszli tak daleko, aby zastąpić sam czyn - jego zamiarem, choć najbliższy był temu Piotr Abelard. „Zdrowy rozsądek i realizm myślicieli chrześcijańskich nie mógł żadną miarą zgodzić się na to, aby chcieć dać jałmużnę i nie dać jej - mogło być rzeczą równie dobrą jak chcieć ją dać i dać ją istotnie lub aby chcieć zabić człowieka i nie zabić go - było rzeczą równia złą, jak chcieć go zabić i zabić rzeczywiście”. „Poza tym, co wydaje się nam dobre lub złe istnieje to, co jest dobre lub złe” [podkreślenie Gilsona] (323). Stąd wynika obowiązek „krytyki” sumienia, poprawiania go i doskonalenia, „ilekroć zachodzi obawa omyłki w osądzie” (323).

6. Cel ostateczny jako zjednoczenie z Bogiem i powinność jako realizowanie Jego woli

Trzeba podjąć ten temat dla uwzględnienia tego nowego warunku moralności chrześcijańskiej. Nie oznacza to, że rangi celu w etyce nie dostrzegali już starożytni. „Cała etyka Arystotelesa sprowadza się do tego, że uczy człowieka, jakimi środkami zdoła on osiągnąć swój ostateczny cel, czyli szczęście, polegające na tym, aby przez całe życie żyć według najlepszej i najpełniejszej ludzkiej cnoty” (Eth. Nic. I, 7, 1098 a 1 - 19; 324). Różnica - według Gilsona - tkwi w koncepcji środków prowadzących do celu. Polega ona na diametralnie różnym rozumieniu dobra i zła moralnego. Arystoteles niewątpliwie akceptuje pewną deontologię: są rzeczy które należy czynić ze względu na osiągnięcie celu - jest to więc stosunek „stosowności” [podkreślenie Gilsona]. W etyce chrześcijańskiej, gdzie cel są określone przez prawo Boże, mamy do czynienia ze stosunkiem „powinności”. „Dlatego to sumienia chrześcijańskie, pojmowane jako wyraz prawodawczego rozumu boskiego, zawsze przepisuje jakieś działanie jako powinność moralną” [podkreślenie Gilsona]. „Myśliciele chrześcijańscy zdawali sobie sprawę z tego, czym uzupełniali w tej dziedzinie moralność starożytną” (324). Określenie celu ostatecznego jako miłosnego zjednoczenia z Bogiem i uczynienie tego faktu źródłem szczęścia wiecznego, stanowi tę istotną poprawkę wobec myśli starożytnej. „Starożytnym bowiem nieznaną była nie tylko jedyność celu ludzkiego życia, ale - tym samym i z tej samej racji - również istnienie takiego celu” (325). Mylili się nie tylko co do celu, od którego - według ich własnej myśli - zależy cała moralność, ale także samo pojęcie celu rozumieli inaczej niż średniowieczni mistrzowie. Celem ostatecznym dla Arystotelesa było szczęście, rozumiane jako immanentny składnik życia moralnego. A więc celem ostatecznym człowieka jest tu samo życie moralne, czyli to życie, które ma polegać na osiągnięciu celu ostatecznego. Cel ostatecznie uległ utożsamieniu z zespołem środków do niego prowadzących. Osiąganie szczęścia polegało na nieustannym czuwaniu nad zgodnością postępowania z naturą i rozumem. Stąd tak wielkie znaczenie „stosowności”, jak Gilson tłumaczy grecką *χρησιμότητος*. Cel moralności chrześcijanina tkwi poza nim samym - jest nim bowiem transcendentny Bóg, a dokładniej mówiąc Boża wola, z którą człowiek ma się zgadzać: *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult* (I-II, 19, 10, sed contra; ponadto 4 resp i 9 resp.) Spory pelagiańskie były w istocie kontrowersją pomiędzy reprezentowaną przez Pelagiusza moralnością grecką, a moralnością chrześcijańską głoszoną przez św. Augustyna.

II Moralność chrześcijańska jako mistrzyni życia ludzkiego

É. Gilson omawia tomistyczną naukę o moralności w książce pt. „Tomizm”⁴. Jako wprowadzenie do Tomaszowej filozofii moralnej francuski tomista proponuje zagadnienie czynu ludzkiego, rozbijając go na cztery tematy: 1) Struktura czynu ludzkiego; 2) Sprawności; 3) Dobro i zło oraz cnoty i 4) Prawa. Od Gilsona pochodzi omówiona właśnie struktura zagadnień; samo ich referowanie polega na ścisłym trzymaniu się tekstów Tomasza, a głównie jego „Summa Theologiae”. W związku tym jednak warto zauważyć, że w strukturę etyki włącza Gilson - oprócz zagadnienie sprawności i cnót oraz miłości i uczuć - także problem podejmowania decyzji⁵.

Filozofię moralną Gilson pojmuje i tworzy podobnie jak całą swoją filozofię, jako wybitnie chrześcijańską, traktując w niej wpływy religii jako istotne i zasadnicze. Postawą bowiem teorii moralności jest problematyka celu. Ten zaś odpowiada zawsze przyczynie, dlatego znając przyczynę rzeczy - znamy też jej cel. A ponieważ celem wszystkich rzeczy jest Bóg, dlatego też i On stanowi ich ostateczny cel (352).

Akt stworzenia nie wyczerpuje się w prostym przeprowadzeniu bytów z niebytu do istnienia. Bóg udzielając bytom ruchu, daje im pewną niezależność względem siebie. Daje im ponadto rodzaj ruchu: skierowanie do siebie, pragnienie powrotu do swego Stwórcy.

Sprawa realizowania tego skierowania jest prosta w przypadku zarówno aniołów jak i zwierząt. Pierwsi w chwilę po stworzeniu wybrali wieczną szczęśliwość lub odwrócili się od Boga na zawsze⁶.

⁴ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekład Jan Rybałt, Warszawa 1960, s. 348 - 524, (Cz.III: *Etyka*); zob. też: *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przekład Tomasz Górski, Warszawa 1965, (szcz. rozdz. IV pt. *Człowiek*). Do końca tekstu cyfry w nawiasie będą oznaczały stronę z tej książki.

⁵ Wyraźnie inspirowana przez Gilsona na terenie tomizmu polskiego jest *nauka św. Tomasza o ludzkim działaniu* w ujęciu S. Swieżawskiego. Prof. S. Swieżawski podejmuje temat ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza w swojej popularyzatorskiej książce, zatytułowanej: „Święty Tomasz na nowo odczytany” (S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, wyd. II, Poznań 1995). Pewne szczegółowe zagadnienia szerzej naświetla w swoich objaśnieniach do poszczególnych kwestii „Traktatu o człowieku” (Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Summa Teologiczna I*, 79 - 89, w tłumaczeniu i opracowaniu S. Swieżawskiego, Poznań 1957). We wspomnianej książce omawia kolejno zagadnienie właśnie działania, sprawności, prawa i społeczności ludzkich.

Podstawowym bowiem według Swieżawskiego odróżnieniem w bytach żywych i świadomych jest oddzielenie poznania od działania, określanego technicznym słowem „appetitus”. W przypadku człowieka, to działanie rozpada się na „dwa królestwa”. Jednym z nich jest postępowanie (ethos) - zasadniczy przedmiot etyki. Drugie królestwo stanowi wytwarzanie (techne-ars) - celem wytwarzania jest wytwór. Jednakże u podstaw zarówno wytwarzania jak i postępowania tkwi „appetitus” jako źródło wszelkiego ludzkiego dążenia.

Wychodząc dalej od tematu „appetitus” autor omawia strukturę władz ludzkich, a więc kolejno: pożądanie naturalne i umysłowe, czyli wolę, najwięcej miejsca zostawiając na omówienie pożądania zmysłowego, a w nim uczuciowości.

Dalej podejmuje temat miłości, a następnie cnót - szczególną uwagę poświęcając mądrości. Kolejny rozdział książki dotyczący postępowania poświęcony jest sprawnościom rozumianym jako cnoty i wady.

⁶ *ST I*, 62,5; 63,6. *Tomizm*, s. 351 - 352.

Byty pozbawione rozumu dziedziczą podobieństwo do Boga na miarę tej swej ograniczoności i to jest jednoznaczne z osiągnięciem ich celu ostatecznego⁷.

W przypadku człowieka - obdarzonego intelektem i wolą - skłonność do Boga nie wynika z natury, lecz z woli, gdyż dzięki niej człowiek może wybierać swe czyny. Człowiek zatem realizuje tkwiący w sobie obraz Boga wolnym aktem swej woli. Dlatego w przypadku człowieka staje się konieczne rozważenie celu ostatecznego i środków, za pomocą który się go osiąga.

Wolność człowieka polega zawsze na oddzieleniu jego woli od przedmiotu dążenia. Wola zmierza do dobra powszechnego; w praktyce intelekt ukazuje jej dobra szczegółowe, które nie stanowią jej koniecznych celów - dlatego zawsze pozostaje wobec nich wolna⁸. Pierwszym jej aktem w dążeniu do czegoś jest zamiar.

Tak rozumiana etyka posiada trzy działy.

1. Moralność życia osobistego jako owocowanie roztropności, męstwa i umiarkowania

Namysł nad problematyką osobistego życia człowieka ukazuje rolę i znaczenie w życiu ludzkim trzech cnót roztropności, męstwa i umiarkowania wraz z ich cnotami składowymi. Jako pierwszą omawia cnotę roztropności. W ujęciu Gilsona cnotę tę można nabyć dzięki cierpliwemu i świadomemu wysiłkowi a dążenie do niej jest powinnością każdego od młodości. Składnikami tej cnoty są: umiejętność rozumowania, przezorność, ostrożność, oględność. W tekście Gilsona odnaleźć można informacje na temat tego, co sprzeciwia się roztropności (najniebezpieczniejszą w tym względzie jest rozpusta) oraz tego, co należy do fałszywych roztropności. Jako kolejne Gilson omawia męstwo. Cnota ta pozwala opanować strach, objawia się najpełniej podczas wojny i wiąże się często z cierpieniem. Wykazują się nim szczególnie żołnierze podczas działań wojennych, sędziowie broniący prawa i sprawiedliwości oraz męczennicy ofiarowujący swą mękę Bogu. Gilson podkreśla też znaczenie w życiu ludzkim cnoty wielkoduszności. Dzięki tej cnotce człowiek potrafi odróżnić prawdziwą wielkość i honor od tylko pozornych, oraz wybrać z umiarem najlepsze środki, żeby je osiągnąć. Cnota ta wymaga wstrzemięźliwości w wielkości. Człowiek kierujący się próżną sławą zatracą wielkoduszność. Wspaniałomyślność jest kolejnym tematem Gilsonowej etyki życia osobistego. Okazać wspaniałomyślność znaczy dokonać czegoś wielkiego lub tego próbować. Cnota ta objawia się najpełniej w zdolności rozdzielania pieniędzy. O wyrobieniu tej cnoty powinni zabiegać szczególnie ludzie zamożni. Następnie Gilson omawia znaczenie cnoty umiarkowania. Jest ona odpowiedzialna za umiar i równowagę w ludzkich czynach i przeciwstawia się pożądlivościom i rozkoszom. Kontroluje przyjemności dotyku, smaku, powonienia i wzroku. Jej elementem jest obyczajność. W odniesieniu do przyjemności seksualnych nosi nazwę czystości dla samego aktu płciowego i wstydlivości dla słów, gestów i zachowania towarzyszących mu i mających miejsce przed

⁷ ST I-II, 1,8, resp. *Tomizm*, s. 352.

⁸ ST I-I, 10,2, resp. *Tomizm*, s. 353.

nim. Szczególną postacią tej cnoty jest dziewictwo. Przeciwnością czystości jest rozwiązłość. Tworzywo umiarkowania stanowią uczucia gniewliwe, a więc łagodność powstrzymująca gniew i wyrozumiałość sprawiająca „delikatność” w karaniu. W sytuacjach wymagających małego wysiłku do samokontroli, zamiast o umiarkowaniu mówi się o powściągliwości lub skromności. Istotną rolę odgrywa pokora, która stanowi kontrolę nad pychą.

2. Moralność życia społecznego jako funkcjonowanie sprawiedliwości

Moralność życia społecznego skupia się wokół problemu sprawiedliwości. W ujęciu Gilsona odpowiada ona za wprowadzenie ładu w stosunkach międzyludzkich. Staje się cnotą chrześcijańską przez jej „uwewnętrznienie”. Aby stać się sprawiedliwym wobec państwa, trzeba najpierw być sprawiedliwym przed sobą, bo wtedy i Bóg uzna człowieka za sprawiedliwego. Gilson wyróżnia sprawiedliwość legalną i szczegółową. Następnie omawia sprawiedliwość zamienną i rozdzielczą. Pierwsza ma regulować stosunki pomiędzy dwojgiem ludzi, a druga kontrolować właściwe przydzielenie człowiekowi części dóbr będących własnością zbiorową. Znamy wady przeciwstawne do tych cnot. Dla sprawiedliwości rozdzielczej taką wadą będzie zważanie na osobę. Sprawiedliwość zamienną naruszają wady powodujące, że biorący nie daje nic w zamian. Największym wypaczeniem sprawiedliwości jest zabójstwo. Naruszeniem sprawiedliwości są również kradzież i rabunek. Trzeci temat to sprawiedliwość sądowa. Gilson zwraca uwagę na postawę i obowiązki sędziego, który ma wcielać w życie prawo z nakazu państwa. W przypadku domagania się przez prawo kary dla winnego, sędzia nie może kierować się swoimi odczuciami, ale musi wypełnić prawo. Zgodnie ze sprawiedliwością muszą postępować oskarżyciel, obrońca i świadkowie. Nawet oskarżony ma obowiązki względem sprawiedliwości i powinien uznać władzę sędziego, stosując się do niej i wyznając przed nim prawdę. Następnie został przedstawiony problem sprawiedliwości w słowach. Przeciw tej sprawiedliwości występują zniewaga i obelga, których celem staje się pozbawienie osoby czci. Należy uważać - ostrzega Gilson - nawet z przekomarzaniem się, bo w większym gronie może stać się ono zniewagą osoby. W jego ujęciu zniewaga wynika z gniewu. Innymi poważnymi wadami w tej sferze są obmowa, drwina i ośmieszanie. Z kolei podejmuje Gilson temat sprawiedliwości w handlu i przy pożyczce. Znajduje się w nim m.in. uwaga, że pomiędzy artykułami sprzedawanymi i ceną płaconą przez klienta powinna istnieć równość. Wypaczeniem sprawiedliwości w wymianie handlowej jest oszustwo. Handlem nazywa się wymianę, która ma na celu zysk. Zysk musi posiadać miarę i granicę. Przy omawianiu pojęcia pożyczki pojawia się problem procentu, oznaczający cenę zapłaty za korzystanie z czegoś. Według św. Tomasza procent jako suma pobierana za korzystanie z pożyczonych pieniędzy jest niesprawiedliwy, ponieważ sprzedaje się to, czego nie ma. Przy analizie tych zagadnień wydają się niezbędne pewne komentarze, których Gilson nie robi⁹. Sprawiedliwości

⁹ Odnosi się wrażenie, że niektóre - przytaczane przez Gilsona - opinie św. Tomasza odnoszą się wyraźnie do realiów ekonomicznych XIII w. Warto więc było zwrócić uwagę, jak traktuje te zagadnienia ks. Jan Piwowarczyk w swojej *Katolickiej etyce społecznej* (t. 1, Londyn 1960, t. 2, Londyn 1963). Zauważa on, że współcześnie handel oddaje wiele usług, których dawniej nie oddawał. Jeśli chodzi o kwestię kredytu, przypomina, że kiedyś służył zaspokajaniu potrzeb, a dziś w kapitalizmie służy głównie produkcji i uznaje się go za pożyteczny ze względu na oddawane społeczeństwu usługi.

sprawowania władzy to kolejny temat. Jest w nim mowa o konieczności posiadania przez społeczeństwo zwierzchnika, który nim rządzi i kieruje. Jego głównym obowiązkiem ma być rządzenie zgodne z prawem i sprawiedliwością. W przeciwnym razie zwierzchnik staje się tyranem. Gilson wyjaśnia pojęcia oligarchii, demokracji, ustroju republikańskiego, arystokracji i monarchii. Według Gilsona św. Tomasz uznawał monarchię, wzbogaconą przez wszystkie zalety pozostałych ustrojów, za najwłaściwszy ustrój państwowy.

3. Sfera ludzkiej religijności jako realizowanie świętości

Na „sferę ludzkiej religijności” składają się cztery tematy. Pierwszy dotyczy Boga, który jest naszym celem ostatecznym i stałym źródłem naszego istnienia i że Jemu jednemu należy się od człowieka cześć religijna. Dzięki religii powstaje więź łącząca człowieka z Bogiem. Religijność jest cnotą, umożliwiającą oddanie Stwórcy należnej Mu chwały. Cnota religijności polega na czczeniu Boga w sposób Jemu tylko należny. Jest ona cnotą moralną, pokrewną sprawiedliwości i to najdoskonalszą spośród cnót moralnych, gdyż w szczególny sposób zbliża człowieka do Boga. Przewyższa ona sprawiedliwość szlachetnością zamiaru. Następnie Gilson dowodzi, że św. Tomasz utożsamiał religijność ze świętością. Religijność różni się od świętości tym, że ta druga ma na uwadze intencję nadającą sens religijny obrędom, nabożeństwom i ofiarom, a nie tyle same obrzędy, nabożeństwa i ofiary. Pomiedzy religijnością, świętością, pobożnością i kontemplacją istnieje ścisła zależność. Pogłębianie pobożności człowieka dokonuje się przez rozwój, ofiarowywanie Bogu i składanie Mu w hołdzie wiedzy i talentów. Według Gilsona, św. Tomasz uznawał, iż cztery cnoty kardynalne poznano przed narodzeniem chrześcijaństwa. Cnoty znali już starożytni. Inna jest jednak natura cnót chrześcijan od tych, jakie praktykowali poganie. Dla przyrodzonych cnót moralnych celem jest dobro państwa, natomiast w chrześcijaństwie ostatecznym celem życia moralnego jest Bóg. Chrześcijaństwo dodało do przyrodzonych cnót moralnych - nadprzyrodzone. Zarodki nadprzyrodzonych cnót wlał jako łaski człowiekowi Bóg. Cnoty dzielą się na cnoty teologiczne i moralne oraz cnoty moralne przyrodzone i nadprzyrodzone. Przyrodzone cnoty moralne nie realizują całkowicie definicji cnoty. Definicję cnoty właściwie realizuje ta, która skłania ku dobru najwyższemu - oglądaniu Boga. Ten cel pozwala człowiekowi osiągnąć miłość. Bez niej nie ma prawdziwej cnoty. Człowiek w stanie natury upadłej nie uczyni tak dobrze, jakby chciał. Dobrze postępując, ludzie z natury dobrzy mogą stać się względnie cnotliwi. W ujęciu Gilsona tomizm żąda od nas dotarcia poprzez łaskę do natury. Gilson przypomina, że według św. Tomasza nadprzyrodzona miłość jest powiązana z cnotami życia osobistego i społecznego. Do życia osobistego i społecznego, które opiera się na cnotach przyrodzonych, potrzebne jest nadprzyrodzone życie religijne, stanowiące w człowieku dzieło łaski. Przyrodzone cnoty moralne są uzależnione od moralnych cnót teologicznych. Cnoty bez łaski są sprowadzone do poziomu natury upadłej. Moralność przyrodzona ściśle wiąże się z życiem duchowym.

* * *

É. Gilson sytuuje filozoficzną naukę o ludzkim postępowaniu w gmachu zbudowanej przez siebie filozofii chrześcijańskiej. Fundamentem tego gmachu jest filozofia grecka, lecz architektem - Objawienie chrześcijańskie. Gilson zapamiętałe forsuje tę koncepcję i broni przy każdej nadarzającej się okazji¹⁰. W swojej prezentacji etyki subtelnie omija wytyczoną przez św. Tomasza granicę między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone. Religijność bowiem jest cnotą naturalną, należącą do sprawiedliwości - nie sprawia więc obecności Boga i powodowanych nią skutków (np. świętości). Ta obecność Boga w duszy ludzkiej dokonuje się mocą samego Boga, poprzez tzw. cnoty teologiczne: miłość, wiarę i nadzieję.

„Prawda o dobru” w tym ujęciu, to prawda zasadniczo teologiczna (o ile - oczywiście - skorzystamy z Tomaszowego odróżnienia filozofii od teologii). Wydaje się więc, że etyka chrześcijańska Gilsona jest teorią chrześcijańskiego życia moralnego i stanowi raczej refleksję właściwą teologii. Samo to życie chrześcijańskie polega na realizowaniu cnót. Cnoty są zaś przejawianiem się rozumnej natury człowieka.

„Moralność chrześcijańska stoi pomiędzy etyką grecką a moralizmem Kanta niby między dwoma krańcami, które ze sobą godzi przerastając obydwą” - pisze Gilson (330).

Moralność chrześcijańska różni się od greckiej pojęciem i rolą Boga. Bóg funkcjonuje w filozofii jako byt jedyny, wszechmocny, dawca bytu i prawodawca świata. To pojęcie jest „wielkim postępem” w stosunku do pojęcia skończonych bogów greckich i dlatego musiało pociągnąć za sobą zmianę teorii moralności. Moralność grecka, uzupełniona o pojęcie Absolutu staje się już moralnością chrześcijańską. „Sami Grecy byliby ją niechybnie odkryli, gdyby pogłębili swą metafizykę” (332). Jeśli zaś chodzi o Kanta, to miał rację Schopenhauer, gdy mu zarzucał, iż obowiązku nauczył się z Dekalogu. Jego etyka „jest po prostu zwykłym produktem rozpadu” (330), tym co pozostało z etyki chrześcijańskiej po usunięciu z niej dorobku Greków.

¹⁰ Wystarczy zwrócić uwagę na tytuł pomnikowego dzieła Gilsona z historii filozofii, który brzmi: „Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”. Utożsamienie filozofii średniowiecznej z filozofią chrześcijańską spowodowało, że Gilson (konsekwentnie) rozpoczął swój podręcznik omówieniem poglądów św. Justyna Męczennika, żyjącego w II w. po Chrystusie.