

Izabella Andrzejuk

**FILOZOFIA MORALNA TOMASZA Z
AKWINU NA TLE ETYKI ARYSTOTELESA**

Rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem
Pana prof. zwycz. dra hab. Mieczysława Gogacza



Warszawa 2005

Spis treści

WSTĘP	4
1. Uzasadnienie tematu pracy	4
2. Dzieje „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”	5
3. Komentarz jako gatunek literacki	7
4. Stan badań	8
5. Uzasadnienie struktury rozprawy, omówienie jej metodyki i wyznaczenie celu pracy	12
1. ZAGADNIENIA METAETYCZNE	16
1.1. Miejsce filozofii moralnej wśród nauk filozoficznych	16
1.1.1. Etyka w ujęciu Arystotelesa	17
1.1.2. Filozofia moralna w ujęciu Tomasza z Akwinu w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”	19
1.1.3. Myśl etyczna św. Tomasza z Akwinu w „Sumie Teologii”	22
1.2. Metafizyczne podstawy etyki	25
1.2.1. Dobro i jego rodzaje	25
1.2.2. Dobro jako cel dający szczęście	27
1.2.3. Rozumienie szczęścia jako celu działania w „Sumie Teologii”	29
1.3. Antropologiczne podstawy etyki Tomasza z Akwinu	35
1.3.1. Rozumność i wolność jako podstawa działań ludzkich w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”	35
1.3.2. Wybór jako działanie dobrowolne w świetle „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”	38
1.3.3. Przyczyny niedobrowolności działań ludzkich według „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”	39
1.3.4. Uczucia i ich struktura w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”	40
1.3.5. Władze duszy według ujęcia w „Sumie Teologii”	42
1.3.5.1. Intelpekt i wola	43
1.3.5.2. Zmysłowe władze poznawcze	45
1.3.5.2. Zmysłowe władze pożądawcze	45
1.3.6. <i>Liberum arbitrium</i> – jako wolny wybór w tekście „Sumy Teologii”	49
1.3.6.1. Dobrowolność i niedobrowolność	51
2. PROBLEMATYKA „RELACJI OSOBOWYCH” W UJĘCIU TOMASZA Z AKWINU	56
2.1. Przyjaźń jako „relacja osobowa” w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”	56
2.2. Przyjaźń i jej rodzaje w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”	58
2.2.1. Przyjaźń ze względu na dobro szlachetne	59
2.2.2. Przyjaźń użyteczna	60
2.2.3. Przyjaźń ze względu na dobro dające przyjemność	62
2.3. Działy wspomagające relację przyjaźni w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”	64
2.3.1. Życzliwość	64
2.3.2. Dobroczynność	65
2.3.4. Zgoda	66
2.4. Wspólnoty oparte na przyjaźni w świetle „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”	68

2.4.1. Rodzina.....	69
2.4.1.1. Rodzice – dzieci	69
2.4.1.2. Małżeństwo.....	70
2.4.1.3. Rodzeństwo	71
2.4.2. Wspólnota państwowa.....	72
2.4.2.1. Królestwo	73
2.4.2.2. Arystokracja	74
2.4.2.3. Timokracja.....	75
2.5. Miłość jako „relacja osobowa” w” Sumie Teologii”	75
2.5.1. <i>Caritas</i> jako miłość nadprzyrodzona i przyjaźń łącząca z Bogiem i ludźmi.....	79
2.5.2. Działania wspomagające lub towarzyszące miłości.....	81
2.5.3. Skutki miłości.....	82
3. ARETOLOGIA – NAUKA O CNOTACH	85
3.1. Rozumienie sprawności intelektu w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” jako zasad wspomagających działania człowieka	85
3.2. Cnoty kardynalne i przeciwstawne im wady w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”	89
3.2.1. Roztropność.....	90
3.2.2. Umiarkowanie	91
3.2.3. Sprawiedliwość.....	93
3.2.4. Męstwo	95
3.3. Sprawności i cnoty w „Sumie Teologii”	97
3.3.1. Sprawności intelektu teoretycznego jako pewnego rodzaju cnoty.....	101
3.3.2. „Prasumienie” i sumienie	103
3.3.3. Cnoty obyczajowe	104
3.3.3.1. Cnota roztropności.....	108
3.3.3.2. Wady przeciwstawiające się roztropności.....	111
3.3.3.3. Wady podobne do roztropności.....	113
3.3.4. Cnota sprawiedliwości.....	113
3.3.4.1. Sąd jako przejaw sprawiedliwości.....	116
3.3.5. Rodzaje niesprawiedliwości	117
3.3.6. Cnota męstwa	122
3.3.7. Części męstwa	124
3.3.7.1. Wady przeciwstawiające się męstwu	128
3.3.8. Cnota umiarkowania.....	129
3.3.8.1. Wady przeciwne cnotie umiarkowania.....	135
3.3.9. Inne cnoty obyczajowe	139
3.3.10. Cnoty teologiczne.....	141
ZAKOŃCZENIE	144
BIBLIOGRAFIA	150
1. Podstawowe teksty źródłowe	150
2. Dodatkowe teksty źródłowe	151
3. Uzupełniające teksty źródłowe.....	151
4. Opracowania historyczno-filozoficzne.....	154
5. Opracowania filozoficzno-systemowe z etyki tomistycznej	157

WSTĘP

1. Uzasadnienie tematu pracy

Zarówno Arystoteles jak i św. Tomasz z Akwinu posługują się terminami „filozofia moralna” i „etyka”. Warto zatem ustalić, co dla obu filozofów kryło się pod tymi terminami. Arystoteles posługiwał się określeniem „ἠθικός”, które odpowiada łacińskiemu – „*moralis*” i oznacza po prostu „obyczajowy”, „moralny”. Słowo to wywodzi się od ETHOS, które może mieć dwa znaczenia, którymi zamiennie posługiwali się Grecy. Św. Tomasz podając etymologię słowa „*moralis*”, zwraca uwagę, zarówno w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” jak i w „Sumie Teologii”, na to podwójne znaczenie słowa ETHOS w języku greckim: ἔθος (pisane przez „krótkie e”) może bowiem oznaczać skłonność naturalną - lub też przyzwyczajenie - które przechodzi w naturę¹. Z kolei w drugim znaczeniu - ἥθος (pisane przez „długie e”) może wyrażać tylko pewien zwyczaj, nawyk, który nie musi mieć wiele wspólnego z naturą jego posiadacza. Tomasz zauważa, iż w zakresie rozważań etycznych należy raczej posługiwać się pierwszym z wymienionych znaczeń, albowiem w tym właśnie rozumieniu mieści się cnota moralna, jako ta, która wynika z przyrodzonej (bądź podobnej do przyrodzonej) skłonności do tego, co należy czynić². Dość interesujący wydaje się fakt, że łaciński termin „*moralis*” nie wprowadza tej dwuznaczności, jaką możemy zaobserwować w języku greckim. Być może jest to właśnie powód, dla którego Akwinata chętniej posługuje się w swoich rozważaniach terminem „filozofia moralna”, aniżeli „etyka”.

Arystoteles w swoim podziale nauk na teoretyczne i praktyczne wymienia etykę jako jedną z nauk praktycznych, odnoszącą się do postępowania ludzi. Jej zadaniem jest ustalenie celu postępowania ludzkiego, przy czym Arystotelesa interesuje nie tylko

¹ „...*inclinatio (..) a natura quae inclinatur in id quo est sibi conveniens vel ex consuetudine quae vertitur in naturam*”, Sancti Thomae Aquinatis, „In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio”, editio tertia, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Torino 1986, Lb.II, L.I, cap.247, s.70. Dalej cytuję: In Ethic. Dla ułatwienia podaję też strony z powszechnie dostępnej edycji Mariettiego.

² Sancti Thomae de Aquino, „*Summa Theologiae*”, Editiones Paulinae, Roma 1962, I-II, q.58, a.1c. Dalej cytuję: S.Th.

cel działania jednostki, ale również całej społeczności – czym zajmuje się polityka. Znamienny jest fakt, że Stagiryta uznaje politykę za dziedzinę, której podlega etyka. Tak więc zarówno etyka jak i polityka składają się na „filozofię spraw ludzkich”, która obejmuje całą działalność praktyczną człowieka.

Z kolei św. Tomasz posługując się terminem „filozofia moralna”, ma zasadniczo na myśli ten sam przedmiot, co Arystoteles. Określenie „filozofia” wskazuje tu na badawcze poszukiwanie pryncypiów, zasad danej dziedziny, natomiast przymiotnik „moralna” wskazuje na kierunek tych badań, jakim są dobrowolne działania człowieka. W rozumieniu Akwinaty działania ludzkie są moralnie dobre, jeśli są zgodne z jego naturą i służą osiągnięciu przez niego celu ostatecznego. Można ponadto odnieść wrażenie, że porządek wzajemnych przyporządkowań poszczególnych części etyki jest u Tomasza inny, niż u Arystotelesa. Akwinata bowiem przede wszystkim zwraca uwagę na etykę, jako naukę odnoszącą się do działań jednostki, i to z niej wyłaniają się poszczególne jej dziedziny, takie jak na przykład polityka czy ekonomika. Natomiast u Arystotelesa ten porządek jest odwrócony i etyka w wersji polityki zajmuje w tej hierarchii pierwsze miejsce.

2. Dzieje „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”

Tomasz napisał swój komentarz w latach 1271 - 1272, kiedy był profesorem na Uniwersytecie Paryskim. To sfalsyfikowało dawniejszy pogląd, że komentarze Arystotelesa powstały w Studium Dominikańskim św. Sabiny. Z powodu wspomnianych poglądów na temat pochodzenia komentarzy, lekceważono je, traktując jako formę wyjaśniania trudnej myśli Arystotelesa młodym seminarzystom. R.A. Gauthier wykazał, że komentarz do „Etyki Nikomachejskiej” został napisany równolegle z II-II „Sumy Teologii”. Natomiast tekst „Etyki Nikomachejskiej”, na którym Tomasz oparł swój komentarz jest poprawioną wersją przekładu R. Grosseteste³.

Znawca Tomaszowego życiorysu, James Weisheipl, postrzega komentarze Akwinaty do dzieł Arystotelesa jako swoistą misję apostolską. W latach siedemdziesiątych XIII wieku narósł sprzeciw wobec tak zwanego awerroizmu łacińskiego w wersji głoszonej przez Sigera z Brabantu. A ponieważ Awerroes był

³James A. Weisheipl OP, „Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło”, Poznań 1985, s.462.

postrzegany jako wierny komentator Arystotelesa, atak również dotyczył samego Filozofa i jego myśli, jako niezgodnej z nauką wiary. Zdaniem Weisheipla, Tomasz zdając sobie sprawę z wagi pism Arystotelesa oraz z niesłuszności ich negowania, zajął się komentowaniem jego tekstów⁴.

Na podstawie opinii J.A. Weisheipla można postawić tezę, że Tomasz starał się przede wszystkim pokazać prawdziwą myśl Stagiryty, a nie tę interpretowaną już przez Awerroesa, który przypisywał Arystotelesowi poglądy, których ten w ogóle nie głosił. Powyższa teza korespondowałaby ze sposobem, w jaki Tomasz skomentował „Etykę Nikomachejską”. Starając się przedstawić w sposób pełny myśl Filozofa i uzupełniając ją własnymi ujęciami, wykazał tym samym, że bazując na myśli Arystotelesa nie dochodzi się do pojęć sprzecznych z prawdami wiary, a raczej można potraktować ją jako dobry punkt wyjścia do rozważań na tematy, których rozum ludzki ogarnąć już nie może.

Koncepcja Weisheipla zgadza się z poglądami Etienne Gilsona na temat komentarzy Tomasza do dzieł Arystotelesa. E. Gilson bowiem uważa, że w Tomaszowych komentarzach do Arystotelesa nie ma myśli samego Akwinaty, lecz tylko arystotelizm („...komentarze do Arystotelesa są różnymi ekspozycjami doktryny Arystotelesa, tak, iż trudno byłoby je nazywać filozofią Tomasza z Akwinu. Jako komentator Tomasz mógł opatrywać tekst własnymi uwagami, ale nie o to mu głównie chodziło”)⁵. Podobne poglądy Gilson głosi w innej swojej książce, zatytułowanej „Tomizm”, gdzie zaznacza, iż to dzięki Sumom (chodzi tu o „Sumę Teologii” i „Sumę przeciw poganom”) możemy poznać wnikliwie filozoficzną myśl Tomasza⁶. Komentarze Tomasza do dzieł Arystotelesa pozwalają uchwycić tylko fragment myśli Akwinaty, dając zarazem tylko jakieś wyobrażenie o całościowym ujęciu myśli tomistycznej⁷. Z kolei Ferdynand van Steenberghen w swojej pracy zatytułowanej „Le thomisme”, wyraził pogląd, że w Tomaszowym komentarzu do „Etyki Nikomachejskiej” zawiera się spójny i przejrzysty system etyczny Akwinaty⁸.

⁴Tamże, zob. rozdz: „Łaciński awerroizm i komentarze do Arystotelesa”, s.342-357.

⁵ E. Gilson, „Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987. Tam zob. cz.8: „Złoty wiek scholastyki”, a w niej rozdz.3: „Tomasz z Akwinu” oraz rozdz. 2. „Teologia i filozofia”, s.331.

⁶ „...nawet gdyby komentarze zaginęły - Sumy wystarczyłyby”. E. Gilson, „Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu”, tł. J. Rybałt, przedmowę i apendyksy przetłumaczył M. Tazbir, Warszawa 1960, s. 18.

⁷ E. Gilson, tamże, s.39 – 40.

⁸ F. van Steenberghen, „Le thomisme”, Paris 1983.

Zatem na podstawie jego komentarza można ustalić koncepcję etyki Tomasza. Zdaniem Steenberghena, etyka Tomasza jest intelektualistyczna, gdyż to intelekt jest dla Akwinaty zasadą działań moralnych (rozum za pomocą cnót porządkuje działania woli zgodnie z normami natury ludzkiej). Akwinata, zdaniem Steenberghena, jako normę wolnego działania, ukazuje cel działania.

3. Komentarz jako gatunek literacki

Głównymi metodami nauczania w średniowiecznych uniwersytetach były wykłady i dysputy. Na wykład składało się czytanie przez nauczycieli poszczególnych tekstów wraz z ich wyjaśnianiem w formie komentarza. Od połowy XIII wieku teksty Arystotelesa znajdowały się na obowiązkowej liście dzieł czytanych i komentowanych na Wydziale Sztuk Uniwersytetu Paryskiego. Według opinii znawców średniowiecza, komentarze były najpopularniejszą formą pracy nad tekstami w XIII wieku⁹. Była to metoda do tego stopnia powszechna, że uznana została za charakterystyczną metodę scholastyki. Początkowo komentatorzy ograniczali się wyłącznie do prezentacji tekstu, jednak z czasem komentarze stawały się coraz obszerniejsze, często były poszerzane o uwagi dotyczące trudniejszych problemów zawierających się w danym dziele¹⁰. Każdy komentator pracował niejako na granicy pomiędzy wiernością omawianemu tekstowi (prezentując tzw. *expositio*) a odnajdywaniem właściwej, prawdziwej intencji autora, która byłaby punktem wyjścia dla dalszych rozważań na dany temat (tzw. *intentio auctoris*). Owo *intentio auctoris* było o tyle ważne, że stanowiło kryterium odczytania badanego tekstu. Ze względu właśnie na taką pozycję graniczną, komentarz nie musiał się ograniczać wyłącznie do zreferowania poglądów autora dzieła, ale mógł być jakąś ich interpretacją. Z czasem komentarze stawały się coraz krótsze i rzadsze, by ostatecznie przyjąć formę kwestii.

Jeśli chodzi o komentarze dzieł dokonane przez Tomasza z Akwinu, to za Marie-Dominique Chenu możemy wymienić sześć ich cech charakterystycznych:

- Tomaszowi szczególnie zależało na odczytaniu dosłownej treści omawianego tekstu (jest to tym głębsze, im bardziej wchodził on w polemikę z poglądami zawartymi w badanym tekście);

⁹ Są to poglądy głoszone przez E. Gilsona i M.D. Chenu.

¹⁰ E. Gilson, „Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”, s.245 oraz M.D. Chenu, „Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu”, tł. H. Rosnerowa, Kęty 200, s.195-214.

- W podejściu Akwinaty widać „życzliwe zainteresowanie” komentowanym tekstem;
- Tomasz również daje wyraz przekonaniu, że podejmowane problemy powinny zostać otwarte, podobnie jak i cały, zawierający się w treści tekstu system;
- W analizach komentatorskich Akwinaty widać większą troskę o poznanie i odkrycie początkowych założeń tekstu, aniżeli o wysnucie ostatecznych konkluzji;
- Tomasz potrafił rozluźnić zagęszczoną dosłowność tekstu poprzez wprowadzenie odpowiednich rozróżnień i rozwinięcie niektórych motywów;
- Tomasz zazwyczaj bronił własnej interpretacji tekstu poprzez analizę innych, które wydawały mu się pozbawione uzasadnienia.

Lektura „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej” potwierdza obserwacje poczynione przez M. A. Chenu.

4. Stan badań

Podjmując próbę zreferowania stanu badań nad myślą etyczną Tomasza z Akwinu, należy przede wszystkim zauważyć, że praktycznie nie ma prac poświęconych wyłącznie ujęciu filozofii moralnej w wersji „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”. Natomiast jest wielu autorów czerpiących z dorobku Akwinaty. Spośród wielu opracowań traktujących o współczesnej sytuacji stanu badań nad Tomaszowymi tekstami z zakresu etyki, najnowszą pozycją jest książka Artura Andrzejuka: „Prawda o dobru”. A. Andrzejuk, w swojej książce zwraca uwagę, iż opracowania z zakresu etyki tomistycznej można podzielić na trzy swoiste grupy, charakteryzujące się akcentowaniem pewnych, konkretnych zagadnień¹¹. Pierwszą z nich stanowią autorzy budujący etykę tomistyczną w oparciu o teorię osoby. Wśród nich można przede wszystkim wymienić Jacquesa Maritaina, przyjmującego człowieka za przedmiot etyki. Powołaniem człowieka jest przyjaźń z Bogiem. Tak rozumiana etyka sięga swymi korzeniami do teologii, ujmując człowieka jednocześnie jako osobę i jako

¹¹A. Andrzejuk, „Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej”, Warszawa 2000, s. 33 – 132.

chrześcijanina¹². W tej grupie etyków można wymienić Karola Wojtyłę, traktującego osobę jako normę moralności. K. Wojtyła w swoich książkach chętnie odwołuje się do ujęć św. Tomasza, stosując zarazem ich pogłębioną analizę. Przykładem może tu być książka „Miłość i odpowiedzialność”, gdzie Wojtyła wyjaśnia obszernie zagadnienie miłości, jako relacji kształtującej się dzięki aktom woli na poziomie osoby. Kolejne strony tego dzieła są poświęcone odróżnieniu miłości od popędu seksualnego i od zmysłowości. Samo rozumienie istoty miłości, jej podział oraz terminologia pochodzą z ujęć Akwinaty. Ten sam autor w „Elementarzu etycznym” omawiając z kolei zagadnienie szczęścia wiąże je podobnie jak Akwinata, z zagadnieniem osoby¹³.

Kolejnym filozofem opierającym swoje rozważania z zakresu etyki na teorii osoby jest Mieczysław Albert Krąpiec. Etyka tomistyczna przez niego proponowana jest jakby „metafizyką teorii moralności”, w której autor stara się wyprowadzać swoje tezy z filozoficznego ujęcia bytu. W ujęciach Krąpca odnaleźć można Tomaszowe rozróżnienie miłości na poziomie intelektualnym i miłości na poziomie uczuciowym oraz wskazanie na różnicę między miłością osobową, a zwierzęcą, która jest "ślepa" i "konieczna"¹⁴. Jako ostatni w tej grupie filozofów, znajduje się Mieczysław Gogacz wraz ze swoją etyką chronienia osób¹⁵. Jego prace zawierają w sobie filozoficzne podstawy etyki i drogę dojścia do samego sformułowania podstaw etyki chronienia osób.

Kolejną grupę stanowią filozofowie konstruujący etykę w oparciu o koncepcję prawa naturalnego, bądź samej natury. Wśród nich można wymienić Józefa Kellera, który opierając swoją etykę o koncepcję prawa naturalnego, prezentuje zarazem tradycję tomizmu niemieckiego. Keller utożsamia także etykę katolicką z teologią moralną, dając wyraz takiemu stanowisku w swojej książce „Etyka katolicka”¹⁶. Z kolei reprezentant tej samej, co J. Keller grupy, Tadeusz Ślipko, określając swoje stanowisko jako „zglobianie nauki Akwinaty”, formułuje definicję etyki. Jego zdaniem etyka jest „nauką filozoficzną ustalającą moralne podstawy i reguły ludzkiego działania przy pomocy wrodzonych człowiekowi działań poznawczych”¹⁷. Do tego samego zespołu

¹² J. Maritain, „Pisma filozoficzne”, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s.242 – 244.

¹³ K. Wojtyła, „Elementarz etyczny”, Lublin 1983, s. 68-69: „Człowiek (...) dojrzewa do szczęścia, bo dojrzewają w znaczeniu moralnym tylko osoby...”.

¹⁴ M.A. Krąpiec, „Dzieła”, t.10, „Człowiek i prawo naturalne”, Lublin 1993, s.135.

¹⁵ M. Gogacz, „Wprowadzenie do etyki chronienia osób”, Warszawa 1998.

¹⁶ Patrz: J. Keller, „Etyka katolicka”, t.1, Warszawa 1957.

¹⁷ T. Ślipko, „Etos chrześcijański, Zarys etyki ogólnej”, Kraków 1974, s.17

autorów podejmujących zagadnienia etyczne w tradycji tomistycznej można zaliczyć Gilsóna. Autor ten wskazuje na dwa źródła, z jakich korzysta etyka tomistyczna: klasyczna etyka grecka oraz Objawienie. W ten sposób Gilsónowska etyka staje się teorią chrześcijańskiego życia moralnego, wyrażającego się poprzez realizowanie cnót, a jej rozważania bardziej pasują do teologii aniżeli do filozofii¹⁸. Natomiast etyka Jerzego Kalinowskiego stanowi połączenie tomizmu tradycyjnego, teorii osoby oraz zagadnień z dziedziny prawa¹⁹.

Ostatnią grupę stanowią filozofowie, którzy za podstawę swoich rozważań etycznych przyjmowali koncepcję sprawności i cnót moralnych. Jako przykład takiego stanowiska można tutaj podać ujęcia Ferdynanda van Steenberghena, który uznawał, że w etyce Akwinaty podstawą działań moralnych jest intelekt, który za pośrednictwem cnót porządkuje działania woli²⁰. Podobnie Józef Bocheński, przyjmował za podstawę etyki tomistycznej teorię cnót, interpretując ostatecznie ujęcia Akwinaty jako eudajmonizm właściwy dla pewnego typu starożytnej filozofii greckiej²¹. Z kolei Jacek Woroniecki wykorzystuje myśl etyczną Akwinaty do przedstawienia swojej teorii wychowania, poświęcając temu trzy kolejne tomy swojego dzieła²². Zatem można stwierdzić, że Woronieckiego interesuje bardziej praktyczny wymiar etyki tomistycznej i możliwości jej zastosowania w procesie wychowania, w którym niezwykle ważną rolę odgrywa roztropność. Do tej samej grupy można zaliczyć Feliksa Bednarskiego, którego również Tomaszowa teoria moralności interesowała w kontekście jej zastosowania w pedagogice. Tak więc dla Bednarskiego etyka św. Tomasza jest „normatywną i wychowawczą nauką o moralności”²³.

Swoistym uzupełnieniem powyższego „przeglądu” mogą być jeszcze inni autorzy, podejmujący różnorakie wątki z zakresu etyki w oparciu o ujęcia Akwinaty. Za przykład może tu posłużyć John Oesterle i jego książka zatytułowana „Etyka”, gdzie autor definiując etykę, odwołuje się do tradycji tomistycznej²⁴. Z kolei próbą bardziej całościowego przedstawienia etyki według Tomasza z Akwinu jest książka A.

¹⁸ E. Gilson, „Tomizm”, s.348 – 524.

¹⁹ Por. G. Kalinowski, „Initiation à la philosophie morale, À l`usage de l`homme d`action”, Paris 1966.

²⁰ F. van Steenberghen, „Le thomisme”, s. 94.

²¹ Zob. J. Bocheński, „Dzieła zebrane, t. 5, Etyka”, Kraków 1995.

²² Zob. J. Woroniecki, „Katolicka etyka wychowawcza”, Lublin 1986.

²³ W.F. Bednarski, „Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu”, Lublin 1956, s.156.

²⁴ J.A. Oesterle, „Etyka”, tł. J. Sulowski, Warszawa 1965.

Andrzejuka, zatytułowana „Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu”, gdzie autor omawia podstawowe ujęcia Akwinaty, podejmując zarazem zagadnienia będące swoistą konsekwencją tak rozumianej etyki tomistycznej²⁵. Natomiast Vernon Bourke w swoim dziele „Historia etyki”, porównuje etyczne poglądy Akwinaty z poglądami jego nauczyciela, Alberta Wielkiego, określając zarazem ujęcia Tomasza jako „bardziej dopracowane i wewnętrznie spójne”²⁶.

Wśród tematów z zakresu etyki tomistycznej poruszanych współcześnie znajdują się tematy dotyczące interpretacji dobra, miłości, czy kwestie pedagogiczne. Zagadnienie dobra było przedmiotem rozważań wielu prac, wśród nich można wymienić artykuł Władysława Kubiaka, gdzie autor interpretuje dobro jako „własność transcendentalną bytu, jego doskonałość oraz udzielanie się bytu”²⁷. Z kolei Tomaszowe rozumienie miłości przebiega również w książce „Do źródeł miłości (Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)”²⁸. Również Jan Piwowarczyk w „Katolickiej nauce społecznej” korzysta chociażby z tomistycznej interpretacji sprawiedliwości i miłości²⁹. Temat miłości podjął także Mirosław Mróz w swojej pracy: „Być i miłować: studia nad myślą św. Tomasza z Akwinu o miłości”³⁰. Ten sam autor za podstawę swojego innego dzieła przyjął teorię cnót Akwinaty, próbując ująć jednocześnie to zagadnienie w kontekście moralności chrześcijańskiej³¹. Zagadnienie miłości w ujęciu Tomasza stało się również przedmiotem pracy Tadeusza Bartosia: „Tomasza z Akwinu teoria miłości”³². Książka tego autora stanowi próbę innego

²⁵ A. Andrzejuk, „Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu”, Warszawa 1999.

²⁶ V.J. Bourke, „Historia etyki”, tł. A. Białek, b.m.w. 1994, s.98 – 99. Tutaj autor opatruje etykę św. Tomasza takimi przymiotnikami jak: „eudajmonistyczna”, „teleologiczna” i „etyka samorealizacji”.

²⁷ W. Kubiak, „Filozoficzne ujęcie dobra w Sumie Teologii św. Tomasza z Akwinu” *Studia Philosophiae Christianae* 1988, nr 1, s.182-192.

²⁸ K. Kalka, „Filozoficzne spojrzenie na relacje miłości w ujęciu teologicznym” oraz R. Mordarski, „O istocie miłości” w: „Do źródeł miłości (Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)”, Praca zbiorowa pod redakcją K. Kalki, Warszawa 1996.

²⁹ J. Piwowarczyk, „Katolicka nauka społeczna”, t.1, Londyn 1960.

³⁰ M. Mróz, „Być i miłować: studia nad myślą św. Tomasza z Akwinu o miłości”, Toruń 1999.

³¹ M. Mróz, P. Bolewski, „Człowiek w dynamizmie cnoty: aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej”, Toruń 2001.

³² T. Bartoś, „Tomasza z Akwinu teoria miłości”, Kraków 2004.

spojrzenia na system filozoficzny Akwinaty, poprzez zestawienie ujęć Doktora Anielskiego z myślą filozoficzną XX wieku.

Zaprezentowany powyżej stan badań nie wyczerpuje całego spektrum autorów, którzy podejmując tematykę etyczną, sięgali do rozwiązań św. Tomasza z Akwinu. Prezentacja ta jednak ukazuje główne kierunki podejmowanych badań, w których można wyróżnić dwie tendencje: historyczną i systematyczną. Rzadko jednak tendencje te występują w publikowanych pracach, w "czystej" postaci, co powoduje, że mamy całe spektrum stanowisk i ujęć. W tym spektrum najczęściej cytowanym dziełem Akwinaty jest "Suma teologii", natomiast "Komentarz do Etyki Nikomachejskiej" wykorzystywany bywa wyłącznie sporadycznie.

5. Uzasadnienie struktury rozprawy, omówienie jej metodyki i wyznaczenie celu pracy

Pierwotnym celem niniejszej pracy było wyodrębnienie i zaprezentowanie poglądów etycznych św. Tomasza z Akwinu z jego komentarza do „Etyki” Arystotelesa. Ponieważ „Komentarz do Etyki Nikomachejskiej” nie był jeszcze przedmiotem głębszych analiz, wydało się stosowne, aby przede wszystkim skupić uwagę na przebadaniu zawartości tego właśnie „Komentarza” i próbie swoistego skonstruowania arystotelesowskiej etyki za pomocą filozofii moralnej Tomasza. Powodem podjęcia szczegółowych badań nad Tomaszowym „Komentarzem” Arystotelesa były - wspomniane już w pierwszej części „Wstępu” - rozbieżne stanowiska dwóch znanych historyków filozofii: Ferdynanda van Steenberghena oraz Etienne Gilsona odnośnie do treściowej zawartości tego dzieła. Frapująca wydała się rozbieżność ich stanowisk, co do komentarzy Akwinaty. Gilson bowiem uważał, iż „Sumy” są pełnym i wyczerpującym wykładem tomizmu, natomiast komentarze do Arystotelesa (w tym „Komentarz do Etyki Nikomachejskiej”) są tylko prezentacją arystotelizmu. Takiego stanowiska nie podzielał Steenberghen, który głosił, że w Tomaszowych komentarzach do dzieł Stagiryty można wyodrębnić ujęcia samego Tomasza, a interesujący nas „Komentarz” jest również „wykładem” etyki Tomasza.

Wspomniana rozbieżność poglądów niejako narzuciła określoną kolejność pracy badawczej. Przede wszystkim, należało zapoznać się z treścią samego „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”, śledząc i zestawiając jego treść z treścią Arystotelesowskiej „Etyki”. Takie postępowanie pozwoliło ustalić, w jakim zakresie Akwinata jest samodzielny w stosunku do Filozofa oraz czy rzeczywiście „Komentarz”

św. Tomasza jest autorską prezentacją jego etyki. Ponadto, jak wcześniej zostało zaznaczone, pierwotnym założeniem niniejszej pracy było wyłącznie przeanalizowanie „Komentarza” i przedstawienie znajdującej się w nim etyki Akwinaty. Jednakże wyniki przeprowadzonych badań bardziej pokrywały się ze stanowiskiem Gilsona niż Steenberghena.

W tej sytuacji zdecydowano się – dla pełnej realizacji podjętego celu pracy – na poszerzenie bazy źródłowej pracy o „Sumę Teologii”, potraktowaną – tym razem zgodnie z poglądami Gilsona – jako wyraz pełnych i swojskie „ostatecznych” poglądów Tomasza. Dlatego też kolejnym etapem pracy było zestawienie wyników badań nad „Komentarzem do Etyki Nikomachejskiej” z kwestiami poświęconymi tematyce etycznej w „Sumie Teologii”. Pozwoliło to ukazać „w pełnym świetle” Tomaszową filozofię moralną oraz to, w jakim zakresie oba teksty różnią się od siebie, co do treści.

Rozprawa została podzielona na trzy rozdziały przedstawiające wyczerpująco zakres problematyki etycznej, jaką podejmuje Tomasz zarówno w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” jak i w „Sumie Teologii”. Pierwszy rozdział jest poświęcony zagadnieniom metaetycznym, takim jak istota filozofii moralnej i jej przedmiot. Ponadto rozdział ten mieści w sobie także szkicowe ujęcie etyki według Arystotelesa, Tomasza w „Komentarzu” i Tomasza w „Sumie” po to, aby zwrócić uwagę na pewne podobieństwa i rozbieżności w tych trzech ujęciach.

Kolejną grupą zagadnień znajdujących się w tym rozdziale są metafizyczne podstawy etyki. Dlatego ta część jest poświęcona zagadnieniu istoty dobra, celu i szczęścia. Ze względu już na samo rozumienie etyki przez Tomasza nieomal automatycznie wystąpiła konieczność przedstawienia w tym rozdziale również kwestii antropologicznych. Zatem tutaj znajdują się tematy dotyczące rozumności i wolności, wolnego wyboru – wraz z jego poszczególnymi etapami oraz zagadnienie podmiotów wolnego wyboru, którymi są władze duszy (intelekt i wola). Do zbioru tych zagadnień należą także uczucia i ich struktura.

Drugi rozdział zawiera rozważania na temat relacji łączących poszczególnych ludzi i całe społeczeństwa. W tej kwestii zarówno Arystoteles jak i św. Tomasz są na wskroś humanistyczni, widząc w przyjaźni podstawę wszelkich prawidłowo przebiegających relacji między ludźmi. Oczywiście prezentowaną przyjaźń należało umieścić w szerszym kontekście miłości i jej odmian, co Tomasz uczynił w „Sumie Teologii”.

Ostatni, trzeci rozdział stanowi swoisty przegląd cnót, które Tomasz omawiał w obu swoich dziełach. Celem tego rozdziału jest nie tylko zaprezentowanie ukazanych

przez Akwinatę cnót, lecz także przedstawienie pewnych rozbieżności między interpretacją w „Komentarzu do Etyki” i w „Sumie Teologii”.

Kwestią, którą należy podjąć jeszcze we „Wstępie” niniejszej pracy jest sposób, w jaki można oddzielić autorskie ujęcia Tomasza (niejednokrotnie zbieżne z poglądami Arystotelesa) od poglądów samego Filozofa. Najprostszą metodą jest zwrócenie uwagi na te fragmenty „Komentarza”, które nie posiadają wprost odnośników do poszczególnych fragmentów „Etyki Nikomachejskiej”, co oczywiście wymaga weryfikowania treści „Komentarza” z treścią „Etyki Nikomachejskiej”. Inną jeszcze metodą jest zwrócenie uwagi na sposób formułowania zdań przez Akwinatę. Zazwyczaj bowiem, wplatając swoją myśl w zagadnienia referowane, posługuje on się charakterystycznymi zwrotami, takimi jak: „*videtur esse*”, „*est autem considerandum*”, „*manifestum est*”, lub „*ex quo manifestum est*”, albo też po prostu „*sed*”. Ważne jest również to, aby analizując treść „Komentarza”, mieć na uwadze różnice w poglądach obu autorów. Są bowiem pewne zespoły zagadnień, o których wiadomo z historii filozofii, do kogo należą (jak na przykład temat istnienia, jako aktu bytu, który nie występuje u Arystotelesa, czy też temat Boga, jako ostatecznego celu człowieka).

Poszerzenie bazy badań nad etyką św. Tomasza nie zmieniło zasadniczego celu pracy, a – jak się wydaje – odsłoniło pewien proces myślowy Akwinaty, którego początkiem była „Etyka Nikomachejska”, pewnym etapem jej recepcja w „Komentarzu”, a kresem – etyczno-moralne partie „Sumy Teologii”. Oczywiście, nie chodzi tu o proces w sensie czasowym, gdyż oba teksty powstawały niemal równocześnie, lecz o proces formułowania się tomizmu, którego punktem wyjścia są ujęcia Arystotelesa. Pozwoliło to też na postawienie szeregu hipotez badawczych, z których najważniejsze to:

1. Problematyka przedmiotu i celu filozoficznej refleksji nad moralnością: Czy Arystoteles i Tomasz tak samo ujmują ludzkie postępowanie moralne, jako przedmiot etyki i sam podmiot tego postępowania, czyli człowieka? Jakie są filozoficzno-etyczne konsekwencje ewentualnych różnic? Czy na te podobieństwa i różnice mogą wskazywać podobieństwa i różnice tomistycznej koncepcji miłości w stosunku do Arystotelesa teorii przyjaźni?
2. Problematyka Boga w etyce: Czy Tomasz istotnie zorientowuje swą filozofię moralną na teologię moralną? W jakim stopniu jest mu bliski Arystoteles, upatrujący celu ostatecznego człowieka w kontemplacji Boga? W jaki stopniu różni się ujęcia tego celu zważywszy na podstawowe różnice pomiędzy Arystotelesowym i Tomaszowym pojmowaniem Boga?

3. Problematyka sumienia: Czy rzeczywiście – jak chce Gilson – istotną cechą etyki Tomaszowej, jako etyki chrześcijańskiej, jest „uwewnętrznienie” moralności w postaci teorii sumienia?³³

Prof. Mieczysław Gogacz w 1998 r. pisał, że „nie ma jeszcze ściśle tomistycznej etyki, opartej na realistycznie poznanej strukturze człowieka. Z realistycznej teorii poznania człowieka – dodawał Profesor – i z pluralistycznej teorii struktury człowieka jako bytu jednostkowego i jako osoby trzeba wyprowadzić wnioski, które staną się materiałem ukazującym problemy etyki”.³⁴ Nie wydaje się, aby etyka tomistyczna – jakiej chce Prof. Gogacz – dotychczas powstała i rozprawa pt. „Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa” nie ma ambicji do stania się takim wykładem etyki tomistycznej. Praca ta jednak usiłuje pokazywać, jak sam Tomasz z Akwinu „wyprowadza wnioski z teorii człowieka jako bytu i jako osoby”, które stanowią w jego tekstach „materiał problemowy” filozofii moralnej.

³³ E. Gilson, „Duch filozofii średniowiecznej”, tł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 321-322.

³⁴ M. Gogacz, Wprowadzenie do etyki chronienia osób, Warszawa 1998², s. 108.

1. ZAGADNIENIA METAETYCZNE

*1.1. Miejsce filozofii moralnej wśród nauk filozoficznych*³⁵

W ujęciu Tomasza z Akwinu, etyka jako nauka o postępowaniu, poszukuje właściwego powodu postępowania (*recta ratio agibilium*), zatem normy rządzące wolnym działaniem człowieka i kierujące go do celu ostatecznego stają się przedmiotem etyki. Można wymienić cele szczegółowe i cel ostateczny, w którym zawierają się te pierwsze. Cel ostateczny stanowi dobro absolutne, to znaczy - spełniające wszystkie dążenia ludzkie i dające doskonałe szczęście. Normy moralne możemy znaleźć w naturze człowieka - określają one prawość naszych działań. W wymiarze ludzkim doskonałość polega na usprawnianiu się w dobrych działaniach.

Zarówno Arystoteles jak i św. Tomasz zaliczają etykę do jednej z trzech (obok logiki i nauk technicznych) nauk praktycznych, które za pomocą metafizyki porządkują niektóre zespoły relacji. Zatem etyka musi korzystać z metafizyki, która będzie dla niej swoistym punktem wyjścia. Ponadto należy zaznaczyć, że etyka odnosi się do działań ludzkich, co pociąga za sobą konieczność ujęcia człowieka jako bytu rozumnego, czym zajmuje się z kolei antropologia filozoficzna. Można więc stwierdzić, że punktem wyjścia dla etyki będą te dwie dyscypliny. Pierwszą z nich stanowi filozofia bytu - przy pomocy której określa się, że człowiek jest stworzeniem. Natomiast drugą nauką jest antropologia, określająca naturę człowieka jako osoby oraz charakteryzująca osobę przez wskazanie na wolność decyzji ludzkich i na przeznaczenie człowieka po śmierci. Tak więc etyka będzie nauką filozoficzną zajmującą się relacjami wiążącymi ludzi i pokazującą jak je w sposób właściwy nawiązywać i podtrzymywać. Natomiast jej „zasadami”, od których będzie musiała wyjść i jakie ją będą określały, są właśnie

³⁵ J.M. Bocheński, „Dzieła zebrane”, t.5, „Etyka”, s.9: Warto zwrócić uwagę, że o. Bocheński wyraźnie oddziela etykę od moralności. Uznaje on bowiem etykę za zespół zasad postępowania przyjmowanych przez nas w kierowaniu naszym życiem. Natomiast moralnością nazywa zespół nakazów kategorycznych i bezwzględnie obowiązujących.

metafizyka i antropologia. Owym *recta ratio agibilium* w etyce będzie ludzka natura, wraz ze wszystkimi konsekwencjami specyfiki tej natury (rozumność, wolność)³⁶.

1.1.1. Etyka w ujęciu Arystotelesa

Aby można było zaprezentować koncepcję filozofii moralnej Akwinaty, należy przedstawić, choćby krótko, jak rozumiał etykę Arystoteles. Tomasz bowiem, komentując „Etykę Nikomachejską”, wielokrotnie odwołuje się do rozwiązań Stagiryty. Etykę wraz z polityką, Arystoteles umieszcza wśród nauk dotyczących działania i aktywności ludzkiej³⁷. Można wymienić wiele rodzajów działania i każde z nich ma swój określony cel – co jest z kolei podstawą powstawania różnych sztuk i nauk (tak jak na przykład celem sztuki lekarskiej jest zdrowie, a celem sztuki dowodzenia jest zwycięstwo). Aby ustalić metodę badań najpierw, zdaniem Arystotelesa, należy określić cel danej nauki. Filozof ze Stagiry zauważa, że wszelka sztuka, nauka, działanie, czy wybór zdążają do jakiegoś dobra³⁸. Dobro jest zatem celem wszelkiego dążenia i działania. W ludzkim dążeniu możemy wyszczególnić cele pośrednie i cel główny. Oznacza to w praktyce, że do celu pośredniego dążymy ze względu na coś innego, a cel główny jest pożądanym przez człowieka dla niego samego. Poznanie takiego celu uznaje Arystoteles za dobro najwyższe i rzecz wielkiej wagi,

³⁶ J.A. Oesterle, „Etyka”, s.16. Definiując etykę, autor stwierdza, że jest ona nauką zajmującą się czynami wypływającymi z rozumnej woli człowieka, a zwłaszcza jako przyporządkowanymi do jego celu ostatecznego.

³⁷ Arystoteles zarówno etykę jak i politykę zalicza do „filozofii spraw ludzkich”, która to dotyczy wszelkiej działalności człowieka w wymiarze praktycznym. Wydaje się, że politykę należy rozumieć jako umiejętność działania w wymiarze społecznym, wspólnotowym (dotyczy życia we wspólnocie jaką jest państwo), natomiast etykę należałoby rozumieć jako umiejętność dobrego działania w wymiarze jednostkowym. Zgadza się to z poglądami K. Wojtyły, który w „Elementarzu etycznym” stwierdza, że Arystoteles nazwał etykę polityką ze względu na jej społeczny charakter.

³⁸ Arystoteles, „Etyka Nikomachejska”, „Dzieła wszystkie”, t.5, tł. D. Gromska, Warszawa 1996, Ks. I, 1094a. Dalej cytuję: Et. Nik. W łacińskiej wersji Roberta Grosseteste’a to pierwsze zdanie «Etyki Nikomachejskiej» brzmi to następująco: „*omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et et actus et electio, bonum quoddam appetere videntur*”.

gdyż jego zdobycie daje nam szczęście³⁹. Arystoteles również uważa, że polityka jako nauka o państwie, daje nam wiedzę o tym, które spośród nauk należy uprawiać w państwie, a także to, kto ma ich się uczyć. Jest więc polityka dyscypliną swoicie zarządzającą innymi naukami praktycznymi, których cele zawierają się w celu polityki. Taka pozycja polityki ma swoje źródło w uznaniu przez Arystotelesa priorytetu zachowania dobra państwa, jako wspólnoty doskonalszej, przed chronieniem dobra jednostki⁴⁰.

Ponadto Arystoteles, rozpoczynając swoje rozważania, stara się także ustalić, co jest przedmiotem etyki, jakimi metodami należy się posłużyć przy jej badaniu oraz jakie dyscypliny mogą być tu pomocne.

Tytułem wstępu, Filozof porusza również kwestię nauczania polityki. Arystoteles jest zdania, iż do dobrego opanowania polityki potrzebne jest człowiekowi doświadczenie w kwestii życia praktycznego, które polega głównie na opanowywaniu namiętności w swoim życiu⁴¹. Inną jeszcze kwestią jest sposób przekazywania tej wiedzy. Arystoteles, ustalając metodę nauczania polityki, wprowadza dystynkcję na rozważania, które wychodzą od zasad oraz na te, które do zasad zmierzają. Początek rozważań politycznych, stanowić powinny, jego zdaniem, rzeczy nam znane (czyli przedmioty, które są nam dane w doświadczeniu), w odróżnieniu od rzeczy znanych nam wprost⁴². Takie poglądy wydają się być typowe dla Arystotelesa, który był empirystą i cenił w procesie poznania dane doświadczenia zmysłowego.

Arystoteles, chcąc zatem podjąć rozważania z zakresu polityki musiał uczynić przedmiotem swoich rozważań następujące zagadnienia:

- A) ustalenie struktury człowieka, które pozwala określić cel ludzkiego działania,
- B) sprecyzowanie istoty szczęścia rozumianego jako dobro najwyższe,
- C) przedstawienie sposobów dążenia do szczęścia.

³⁹ Et. Nik., Ks. I, 1094 a 20.

⁴⁰ Et. Nik., Ks. I, 1094 b.

⁴¹ Tu Arystoteles zasadniczo różni się od św. Tomasza. Dla Stagiryty bowiem najważniejszą cnotą w takim przypadku będzie umiarkowanie, a nie roztropność.

⁴² Et. Nik., Ks. I, 1095 b.

Jeśli bowiem chcemy wskazać na właściwy cel dążeń ludzkich, musimy wiedzieć, co człowieka stanowi, innymi słowy potrzebne jest również właściwe rozpoznanie podmiotu działań. Dlatego w zespole poruszanych przez Arystotelesa zagadnień pojawiły się kwestie o duszy oraz jej działaniach⁴³.

1.1.2. Filozofia moralna w ujęciu Tomasza z Akwinu w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”

Należy zaznaczyć, że Akwinata komentując „Etykę Nikomachejską” Arystotelesa zasadniczo pozostaje wierny myśli Stagiryty choć fakt ten nie oznacza, że Tomasz nie zdecydował się na autonomiczne uwagi i dopowiedzenia w trakcie komentowania tego dzieła. Każdy, kto uważnie prześledzi treść „Komentarza”, zauważy specyficzną wrażliwość jego Autora, zupełnie odmienną od tej prezentowanej przez Arystotelesa. Przede wszystkim Tomasz dużo chętniej posługuje się pojęciem „filozofia moralna”, niż Autor „Etyki Nikomachejskiej”⁴⁴. Wydaje się także, iż Akwinatę bardziej interesuje jednostkowy wymiar działań człowieka. Stąd bardziej zajmuje go filozofia moralna jako taka, aniżeli polityka. Już na samym wstępie swego „Komentarza” stara się określić przedmiot filozofii moralnej, stwierdza bowiem, iż do niej należą rozważania o czynach dobrowolnych, o działaniach ludzkich, a także o przyporządkowaniu tych działań do celu⁴⁵. Zatem możemy wyróżnić następujące warunki filozofii moralnej przedstawionej w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”:

- A) Musi zajmować się działaniami jednostki rozumnej, jaką jest człowiek,
- B) Jej zadaniem jest traktowanie o czynach dobrowolnych,
- B) Ludzkie działania powinny być przyporządkowane jakiemuś celowi.

⁴³ Et. Nik. Ks.VI.

⁴⁴ Tomaszowe rozróżnienie wydaje się być interesujące, gdyż np. K. Wojtyła w „Elementarzu etycznym” głosi pogląd, że nauka o moralności zajmuje się normami moralnymi, czyli ustalaniem, co w danym środowisku czy epoce uchodzi za dobra lub za złe, lecz nie określa, co jest dobre, a co złe, bo to stanowi zadanie etyki. Zob.: K. Wojtyła, „Elementarz etyczny”, s.19.

⁴⁵ In Ethic., Lb.I, L.I, cap.3, s.3: „...ita subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo, prout est voluntarie agens propter finem”.

Jeśli zaś mówimy o samym przyporządkowaniu do celu, to według Tomasza możemy wyróżnić dwojaki porządek w rzeczach. Po pierwsze przyporządkowanie części do jakiejś całości (tak jak części domu są podporządkowane całemu domowi lub sobie wzajemnie). Po drugie, rzeczy mogą być uporządkowane w odniesieniu do celu, któremu mają służyć. Tomasz zaznacza, iż drugie z wymienionych przyporządkowań jest ważniejsze ze względu na to, że celowość w działaniu zakłada posługiwanie się rozumem.

Podjmując zagadnienie filozofii moralnej, Akwinata zarazem ustala, w jaki sposób przebiega podział różnych nauk. Podział zarysowuje się wówczas, gdy rozum bada różne przyporządkowania na przykład:

A) porządek, którego nie czyni sam rozum, lecz tylko rozważa - tak dzieje się w przypadku rzeczy naturalnych, a na tej podstawie buduje się filozofia naturalna;

B) porządek, który rozum ustala do rozważania we właściwym akcie (*in proprio actu*) - i ten odnosi się do filozofii racjonalnej;

C) porządek, który rozum ustala do rozważania w zakresie działań woli - na tym właśnie buduje się filozofia moralna;

D) porządek, który rozum ustala w rzeczach zewnętrznych, ustanowionych przez rozum ludzki - ten odnosi się do sztuk mechanicznych.

Ponadto wśród tematów z zakresu filozofii moralnej mieściłyby się rozważania o relacjach międzyludzkich. Wynika to bowiem ze społecznej natury człowieka, który potrzebuje innych ludzi, aby mogli mu pomóc w dobrym życiu ⁴⁶. Przedmiotem filozofii moralnej są sprawy ludzkie, dlatego też podlegają jej kwestie dotyczące przyjemności, działań cnotliwych oraz szczęścia, które jest ostatecznym celem człowieka. Pośród zagadnień moralnych można także, zdaniem Tomasza, umieścić kwestię dóbr zewnętrznych, gdyż to nimi człowiek posługuje się w drodze do osiągnięcia celu. Jak zostanie to wyjaśnione w kolejnym rozdziale niniejszej pracy – stanowią one swoiste środki do osiągnięcia właściwego celu.

Filozofię moralną zdaniem Akwinaty można więc podzielić na następujące części:

A) monastykę - dotyczącą działań jednego człowieka

B) ekonomikę - odnoszącą się do działań wspólnoty domowej

C) politykę - odnoszącą się do działań wspólnoty obywatelskiej⁴⁷.

Ponadto Tomasz przypisuje dużą wagę cnocie roztropności, jako tej, która pozwala nam właściwie działać oraz planować wszelkie działania. Studiując tekst „Komentarza” ma się wrażenie, że cnota roztropności zajmuje nieproporcjonalnie dużą część rozważań o cnotach. To właśnie w jej przypadku, Tomasz wymienia niemal wszystkie składniki i cnoty ją wspomagające. Cnota ta zarazem jest sprawnością woli i sprawnością rozumu praktycznego, obok sztuki i „prasumienia” (co będzie treścią rozdziału trzeciego niniejszej pracy). Obok sprawności rozumu praktycznego, Akwinata wymienia również sprawności rozumu teoretycznego: sprawność pierwszych zasad (*intellectus principiorum* – który w „Komentarzu” jest określany po prostu jako *intellectus*), wiedzę i mądrość. O ile dwie ostatnie sprawności są wymienione w tekście Arystotelesa, o tyle *intellectus* jest pojęciem nowym w stosunku do treści „Etyki Nikomachejskiej”⁴⁸.

Tomasz podejmując temat szczęścia, próbuje określić, co stanowi istotę szczęścia trwałego dla człowieka. Stąd w jego rozważaniach jest miejsce na kwestię kontemplacji Boga jako dobra najwyższego i doskonałego, co stanowi niezależny od myśli Arystotelesa wątek w „Komentarzu”. Także w kwestii uczuć Tomasz wprowadza pewne uzupełnienia w stosunku do komentowanego tekstu. Przedstawia bowiem podział na władze: pożądlivą i gniewliwą, porządkując tym samym poszczególne, wymienione przez Stagirytę, uczucia.

⁴⁶ In Ethic., Lb.I, L.I, cap.4, s.3 : „...*homo naturaliter est animal sociale*”.

⁴⁷ In Ethic., Lb.I, L.I, cap.6, s.4: „...*moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.*”

1.1.3. Myśl etyczna św. Tomasza z Akwinu w „Sumie Teologii”

Badania podjęte w niniejszej pracy opierają się przede wszystkim na analizie „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa oraz dwóch dzieł Tomasza z Akwinu: „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” i „Sumie Teologii”. Z tego też powodu wydało się uzasadnione przedstawienie z kolei głównych założeń myśli etycznej Akwinaty właśnie w „Sumie Teologii”, przyjmowanej jako wyraz pełnych i dojrzałych poglądów św. Tomasza. W „Sumie Teologii” Akwinata rozpoczyna swoje rozważania etyczne od tematu ludzkiej natury. Jej znajomość bowiem pozwala określić właściwy kierunek ludzkich dążeń⁴⁹. Trzeba zatem pamiętać, że człowiek został stworzony na obraz Boży oraz że posiada rozum i wolną wolę. Jeśli chodzi o miejsce etyki w „Sumie Teologii”, to Tomasz umieszcza ją po zagadnieniach metafizycznych i antropologicznych (co już wcześniej było wspomniane).

Natura człowieka wyznacza mu określoną pozycję wśród stworzeń, jako tego, który jest zdolny panować nad swoimi czynami. Pierwszym, podstawowym zagadnieniem dla Tomasza jest cel ostateczny człowieka, a następnie środki, jakie prowadzą do jego osiągnięcia (czyli jak można osiągnąć zamierzony cel lub też, co od niego oddala)⁵⁰. Przedmiotem Tomaszowych rozważań jest również kwestia, czy cel różnicuje gatunkowo czyny ludzkie. Cel Akwinata rozumie tu jako zarówno początek jak i kres ludzkich czynów. Kolejnym zagadnieniem niezbędnym do rozważenia, który niejako sam się nasuwa, są uczynki (bez ich podjęcia, bowiem, nie osiągamy celu)⁵¹. Tomasz zauważa, że przedmiotem wszelkich działań i czynów są rzeczy jednostkowe, stąd też wiedzę praktyczną zdobywamy przez szczegółowe poznanie. Tomasz wyjaśnia

⁴⁸ In Ethic., Lb.V, L.V, cap.1178-1179, s.322. Tomasz mówi tu o sprawności dotyczącej zasad nieudowodnialnych – *principia indemonstrabilia*, a nazywanej *intellectus*. Sprawność ta dotyczy rzeczy koniecznych.

⁴⁹ S.Th., I-II, q.1, a.1c.: „*Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem*”

⁵⁰ S.Th., I-II, q.1, *prooemium*.

⁵¹ S.Th., I-II, q.6., a.1c.

również metodykę nauczania etyki. Jego zdaniem rozważania etyczne, mające za przedmiot czyny ludzkie, trzeba najpierw wyłożyć ogólnie, a następnie szczegółowo. Przy wyjaśnianiu ogólnym należy zastosować następującą kolejność: najpierw trzeba zastanowić się nad samymi uczynkami, a następnie sięgnąć do ich zasad. Kolejnym tematem stanowiącym ewentualny wykład etyki powinna być kwestia specyfiki uczynków ludzkich oraz kwestia ich dobrowolności i niedobrowolności⁵². Ważnym tematem w tak prowadzonym wykładzie będą również: ujęcie woli - jako umysłowego pożądanego, motywy jej poruszeń, sposób działania woli oraz wybór, jako istotna funkcja woli w ludzkim działaniu. Rozpatrując czynności woli, zdaniem Akwinaty, należy także zastanowić się, czy zamiar jest czynnością woli, czy raczej intelektu. Ponadto wśród tematów stanowiących przedmiot etyki, według Tomasza, znajdują się również rozważania o wpływie okoliczności na uczynki i na ich kwalifikację moralną. Kolejnym tematem, ze zbioru zagadnień etycznych, są - zdaniem Tomasza - uczucia. Tutaj również Autor „Sumy” stosuje swój znany sposób omawiania: najpierw w pewnej ogólności, a następnie szczegółowo. Można tu wymienić następujące zespoły zagadnień:

- A) Najpierw Tomasz omawia podmiot uczuć;
- B) Następnie przechodzi do wskazania różnic między uczuciami;
- C) Kolejnym zagadnieniem, jakie go interesuje są związki pomiędzy uczuciami;
- D) Ostatnią kwestią jest moralna wartość uczuć ludzkich (pozytywna, lub negatywna).

Zagadnienie sprawności Tomasz umieszcza po omówieniu tematu szczęścia, uczynków i uczuć. Sprawności określa on jako wewnętrzną przyczynę zasad czynności ludzkich (obok władzy duchowej)⁵³. Rozważania na ich temat rozpoczyna od zbadania ich istoty, podmiotu i przyczyny. Dopiero po omówieniu sprawności przechodzi do przedstawienia zagadnień związanych z cnotami, jako sprawnościami, kierującymi działający podmiot do dobra i nadającymi samemu działaniu walor moralnego dobra. Cnoty Tomasz różnicuje na intelektualne, obyczajowe inaczej moralne i teologiczne.

⁵² J.A. Oesterle, „Etyka”, s.20: Autor stwierdza, że przedmiotem materialnym etyki są czyny dobrowolne rozważane w odniesieniu do celu ludzkiego działania.

⁵³ S.Th., I-II, q.49, *prooemium*.

Rozważania na temat cnót zawarte w „Sumie Teologii” stanowią większy i pełniejszy obraz, aniżeli te same zagadnienia podjęte przez Tomasza w „Komentarzu”. Akwinata dość znaczną część „Sumy Teologii” poświęca właśnie zagadnieniu cnót, podając ich szczegółowy podział i charakterystykę. Można zaryzykować stwierdzenie, że niemal cała *secunda secundae* „Sumy Teologii” została poświęcona zagadnieniu cnót moralnych i nadprzyrodzonych. Osobne kwestie Tomasz poświęcił w swojej „Sumie” poszczególnym cnotom obyczajowym, zastanawiając się nad ich istotą oraz składnikami, jak również cnotami pomocniczymi, a także wadami przeciwnymi do wymienionych cnót. W ramach swoistego uzupełnienia tematu cnót Tomasz podejmuje również kwestię cnót społecznych, które są pokrewne sprawiedliwości. Interesują go również zagadnienia wzajemnych relacji cnót i uczuć.

Podsumowując, można stwierdzić, że Stagirytę bardziej interesuje społeczny wymiar etyki – stąd najwięcej miejsca poświęca polityce. Z tego samego powodu Arystoteles w „Etyce Nikomachejskiej” marginalnie traktuje sprawność mądrości, mówiąc wyraźnie, że nie jest ona tak ważna przy rozważaniu zagadnień z zakresu filozofii praktycznej. Tak więc etyka zostaje w tym dziele zredukowana do polityki. Inną, ważną kwestią jest fakt, że Tomasz z Akwinu komentując dzieło Arystotelesa, przedstawia wyraźnie przedmiot etyki i formułuje niejako granice tej dyscypliny. W „Sumie Teologii” nie znajdziemy tak wyraźnej deklaracji, czym jest etyka oraz jaki zakres problematyki obejmuje, natomiast są obszernie omówione zagadnienia, o których możemy powiedzieć, że należą do przedmiotu etyki. Tomasz także w „Sumie” bardziej skupia się na punkcie wyjścia etyki, jakim jest rozumna natura człowieka. Jest to temat dla niego ważny, gdyż to właśnie niejako w naturę ludzką jest „wpisany” cel człowieka. Stąd być może tak starannie również omawia tam zagadnienia z zakresu antropologii, które w „Komentarzu” potraktował wybiórczo (choćby temat uczuć). Także sposób omawiania sprawności intelektu jest nieco inny w obu dziełach i pełniejszy w przypadku „Sumy Teologii”.

1.2. Metafizyczne podstawy etyki

Po omówieniu zagadnień metaetycznych, wydaje się stosowne podjąć kwestię źródeł, z jakich czerpie swe podstawy etyka. Będąc bowiem nauką o postępowaniu człowieka, nie może być „zawieszona w próżni”. Musi zatem odwoływać się do pewnych podstaw, zasad ustalających istotę przedmiotu, którym się zajmuje. Akwinata omawia w „Komentarzu” istotę dobra oraz jego rodzaje. Zastanawia się wraz z Arystotelesem jaki, spośród różnych rodzajów dobra, daje człowiekowi szczęście. Wskazuje również na cnoty, jako element wspomagający osiągnięcie szczęścia. Prezentuje istotę każdej z cnót czy sprawności intelektu.

1.2.1. Dobro i jego rodzaje

Tomasz z Akwinu omawiając zagadnienie dobra posługuje się jego definicją wypracowaną przez Stagirytę – „*bonum est quod omnia appetunt*”. Zdaniem Akwinaty prawdziwe jest stwierdzenie, że wszyscy pragną dobra. Nawet, jeśli ktoś chce zła, to powodem tak ukierunkowanego pożądania jest ostatecznie fakt, iż upragniony cel jawi mu się jako coś dobrego. Dodaje także, iż dobro staje się właściwym przedmiotem pożądania, o ile zostanie spostrzeżone (*apprehensum*). Z tego widać, że w proces wyboru czegoś jako dobra jest wprzęgnięte poznanie. W ten sposób zamiar osoby pożądającej przez się kieruje się zasadniczo do dobra, a tylko przygodnie - do zła. Tomasz rozpatrując zagadnienie dobra w takim kontekście, dodaje, iż pożądanie kieruje nas do ostatecznej doskonałości (*ultima perfectio*) jako ostatecznego celu ludzkiego działania.

W swoim „Komentarzu” Tomasz, idąc za Arystotelesem, wymienia trzy rodzaje dobra, mianowicie: szlachetne, użyteczne i przyjemne (*honestum, utile, delectabile*)⁵⁴.

⁵⁴ A. Andrzejuk w swojej książce podaje podobny podział rodzajów dobra. Dobro szlachetne określa jako to, o które zabiegamy ze względu na nie samo. Dobro przyjemne - jako dobro szlachetne, lecz uzyskane i sprawiające radość. Dobro użyteczne - takie, które służy dobru szlachetnemu, nie można go traktować jako dobra

Dobro szlachetne jest samo przez się dobre i z tego powodu godne pożądania. Dobro użyteczne - to takie dobro, które jest godne kochania ze względu na coś innego (inaczej można powiedzieć, że dobro użyteczne ma pozycję środka do osiągnięcia celu, którym jest dobro szlachetne)⁵⁵. Istotę dobra przyjemnego stanowi zadowolenie ze zdobytego dobra i radowanie się jego posiadaniem. Dobro użyteczne doprowadza do dobra szlachetnego i przyjemnego. A te dwa ostatnie są godne kochania ze względu na nie same, gdyż są one celem ludzkiego działania. Rozważania na temat dobra Autor umieszcza w kontekście prawdy i fałszu, zwłaszcza, gdy omawia różne odmiany dóbr. I tak wśród nich wymienia dobra zewnętrzne i wewnętrzne⁵⁶. Do pierwszej grupy należą dobra zewnętrzne: zaszczyty, bogactwa, przyjaciele. Natomiast do drugiej - dobra odnoszące się do ciała - siła, piękno, zdrowie oraz dobra odnoszące się do duszy, wiedza, cnota.

Akwinata zauważa, iż najważniejsze dobra stanowią te odnoszące się do duszy. Natomiast pozostałe dobra mają niejako służyć w charakterze środków do osiągnięcia celu, jakim jest szczęście. Uzasadnia to stwierdzając, że ciało ma się tak do duszy jak materia do formy. Wśród dóbr odnoszących się do duszy wymienia Akwinata, jak już wspomnieliśmy, cnoty, przy czym uznaje on, że zastosowanie w działaniu jakiejś określonej cnoty jest doskonalsze niż sama cnota. Może bowiem ktoś posiadać sprawność do czynienia czegoś dobrze, mimo, że nie czyni tego (tak jest w przypadku osoby śpiącej). Stąd też działanie ujawniające posiadanie cnoty jest doskonalsze i daje większe szczęście niż sama cnota (w myśl zasady: „Kto nie walczy, ten nie może wygrać”)⁵⁷.

samego w sobie, a raczej ze względu na ujęcie celu. Zob. A. Andrzejuk, „Filozofia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu”, s.24.

⁵⁵ S.Th., I, q.5, a.6c.: „*in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile*”

⁵⁶ Podobny podział stosuje J.A. Oesterle w książce „Etyka”: dobra cielesne (zdrowie, wygląd, przyjemność), dobra zewnętrzne (bogactwo, władza) i dobra duchowe (wiedza, cnota). J.A. Oesterle, „Etyka”, s.49.

1.2.2. Dobro jako cel dający szczęście

Tematyka dobra wiąże się u Akwinaty ściśle z zagadnieniem celu i szczęścia⁵⁸. Celem bowiem jest dobro, zamierzone w naszym działaniu lub w dokonanym wyborze. Można także określić cel jako powód, dla którego coś innego jest wykonywane (np. spacer dla zdrowia). Ponieważ w poszczególnych działaniach i sztukach dobro zamierzone może być za każdym razem inne, to także i cele będą się różnicowały. I tak w przypadku medycyny celem staje się zdrowie, w wojsku - zwycięstwo, w sztuce budowania - postawienie domu. Jednakże Tomasz daleki jest od subiektywistycznego rozumienia celu. Zauważa bowiem, iż ważne jest, by umieć liczne cele sprowadzić do jednego - takiego, który będzie ostateczny i najlepszy, i dodaje zarazem, że jest to potrzebne człowiekowi ze względu na jedność natury ludzkiej. Cel (*terminus*) poruszenia naturalnego musi być pełen (to znaczy, zawierać w sobie wszystkie elementy niezbędne do bycia celem), ponieważ naturze nie brakuje niczego z rzeczy niezbędnych. Stąd cel rodzaju ludzkiego nie dotyczy człowieka „rozdrobnionego na części”, lecz człowieka pełnego, integralnego w swej jedności. A tym celem jest szczęście. Akwinata zauważa, że rodzajów szczęścia jest wiele. Charakteryzując stan szczęścia Tomasz określa, że „być szczęśliwym” oznacza tyle, co „dobrze żyć i dobrze działać⁵⁹”. Widać więc, że zagadnienie to ściśle wiąże się z tematem cnót, które są przecież sprawnościami kierującymi nas do dobrego działania. Za źródło szczęścia często - zdaniem Autora „Komentarza” - ludzie uznają rzeczy podlegające poznaniu zmysłowemu, takie jak bogactwo, przyjemność, zaszczyty. Jako przykład podaje tu

⁵⁷ In Ethic., Lb.I, L.XII, cap.153, s.40: „... *operatio secundum virtutem sit felicitas quam ipsa virtus*”,

⁵⁸ M.A. Krąpiec określa arystotelesowską koncepcję dobra, jako finalistyczną, to znaczy - tłumaczącą dobro jako cel. Zatem takie ujęcie przez Tomasza dobra wskazywałoby na wpływ myśli Arystotelesa. Zob.: M.A. Krąpiec, „Człowiek i prawo naturalne”, s.165.

Tomasz epikurejczyków, którzy upatrywali szczęście w rozkoszach zmysłowych. Tymczasem życie oparte na przyjemnościach zmysłowych, dotyczy działań naturalnych, niezbędnych do utrzymania życia jednostki (odżywianie, podtrzymanie gatunku) i jest wspólne dla ludzi i zwierząt. Ludzie zatem, poprzestający na takim poziomie przyjemności, żyją jak zwierzęta. Natomiast, jeśli chodzi o zaszczyty, to kontynuując temat szczęścia, Tomasz stwierdza, że człowiek nie znajdzie w nich szczęścia, gdyż one również zatrzymują człowieka na poziomie zmysłowym, który przysługuje zwierzętom. Człowiek, jako istota rozumna, znajduje swoje szczęście w działaniu zgodnym z rozumem, a ściślej mówiąc, w życiu kontemplacyjnym. Jest ono ważniejsze od życia czynnego, ponieważ istotę takiego działania stanowi aktywność intelektualna. Natomiast podstawową zasadą życia czynnego jest fakt, iż inna część działania ludzkiego (nie intelektualna) jest regulowana przez intelekt. Celem ostatecznym, najwyższym, a zarazem źródłem szczęścia dla człowieka, jest - zdaniem Akwinaty - Bóg. Między człowiekiem i Bogiem zachodzi swoista „współpraca”, polegająca na tym, że Bóg nie daje człowiekowi szczęścia bez jego starań. Zatem odkrywanie celu i zdobywanie szczęścia jest dla jednostki ludzkiej dobrem niejako „wypracowanym”, poprzez ćwiczenie się w cnotach (Tomasz porównuje ten proces do zdobywania wiedzy: aby ją posiadać musimy najpierw uczyć się i wielokrotnie ćwiczyć). Tak rozumiane szczęście jest (kresem) celem ludzkiej natury, zatem ważne jest, aby było wspólne wszystkim (lub wielu) posiadającym taką naturę⁶⁰. Ostatecznie szczęście określa Tomasz (za Arystotelesem) jako zgodne z cnotą działanie duszy rozumnej.

Jak już wiemy, najwyższe „dobro-cel” musi zawierać w sobie wszystkie elementy niezbędne do tego, aby być celem. Tak więc musi w sobie posiadać wystarczający powód, dla którego ta określona rzecz, czy to oto określone dobro, postrzegane są jako cel. Może jednak zdarzyć się, że człowiek za cel przyjmie jakieś dobro nie posiadające w sobie ostatecznego powodu, dla którego stało się celem. Taki rodzaj dóbr, zdaniem Akwinaty, stanowią cele, które wybieramy tylko ze względu na coś innego. Do tej grupy należy np. bogactwo; nie jest bowiem ono samo w sobie

⁵⁹ In Ethic., Lb.I, L.IV, cap.45, s.13.

celem, choć jest przydatne w życiu ludzkim. Takie cele Tomasz nazywa niedoskonałymi, ponieważ to, co pożądane przez się jest doskonalsze od tego, co pożądane ze względu na coś innego⁶¹. Stopień celu jest proporcjonalny do stopnia działającego. Tak jak działający porusza się do celu, tak i cel porusza pragnienie działającego.

Tomasz wymienia trojkie zróżnicowanie działającego:

A) Działający, który jest najmniej doskonały - nie działa on przez właściwą sobie formę, lecz tylko o ile jest poruszany przez coś innego. W takim przypadku to, co powstaje wskutek działania, nie wykazuje podobieństwa do działającego, lecz do tego, przez co ostatecznie było poruszane.

B) Działający doskonały - który czyni coś według swojej formy i stąd jest podobny do swego skutku, tak jak ogień ogrzewa, lecz potrzebuje być poruszony przez pierwsze, wcześniejsze działanie (*principali priori agente*). W tym więc zakresie posiada jakąś niedoskonałość jako potrzebujący udziału ze strony narzędzia.

C) Działający najdoskonalszy - który działa według formy właściwej dla niego samego i nie jest poruszany przez coś innego.

1.2.3. Rozumienie szczęścia jako celu działania w „Sumie Teologii”

W „Sumie Teologii” Tomasz swoje rozważania o szczęściu rozpoczyna od pytania o celowość wszelkiego działania, ponieważ problem celu ostatecznego człowieka, to jedno z pierwszych i najważniejszych zagadnień etycznych⁶². Akwinata bowiem zauważa, że wszelkie działanie prowadzi do jakiegoś celu. Cel człowieka Tomasz wyprowadza z ludzkiej natury. Człowiek jest stworzony na obraz Boży i wyposażony jest w rozum, wolną wolę oraz zdolność panowania. Tomasz przytacza

⁶⁰ In Ethic., Lb.I, L.XIV, cap.170, s.45.

⁶¹ In Ethic., Lb.I, L.IX, cap.111, s.30: „...simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliquid”.

⁶² O. Woroniecki zauważa, że temat celu rozumiany jako świadoma celowość w ludzkim życiu jest wspólny i dla Arystotelesa i dla św. Tomasza. J. Woroniecki, „Katolicka etyka wychowawcza”, T.1, „Etyka ogólna”, Lublin 1986, s.61.

tezę o konieczności istnienia pierwszej przyczyny, tak, aby ciąg przyczyn nie trwał w nieskończoność⁶³. Działanie lub ruch Akwinata rozumie bowiem po arystotelesowsku, jako przejście z możliwości do aktu. Nie nastąpi to przejście w przypadku działania, jeśli nie będzie przyczyny celowej. Bez niej nie nastąpi zmiana, gdyż żadna rzecz nie przeprowadzi samej siebie z możliwości do aktu. Musi ją zatem poruszyć istota działająca, która zamierzyła jakiś cel. Odwołując się do struktury władz ludzkich, Tomasz stwierdza, że człowiek kierując się w swoich działaniach rozumem i wolą panuje nad tym, co robi. Akwinata także uznaje, że wszelkie czynności pochodzące od władz ludzkich wynikają z tych władz stosownie do tego, jaki jest przedmiot danej władzy⁶⁴. Zarówno dobro jak i cel są zdaniem Akwinaty przedmiotem woli i dlatego też wszelkie czynności ludzkie powinny być skierowane do celu.

Dążenie do celu może zachodzić na dwa różne sposoby⁶⁵. Po pierwsze, gdy sam byt zwraca się do określonego celu - i tak na przykład działa człowiek. Po drugie, dana rzecz może dążyć do celu za sprawą poruszenia przez jakąś inną istotę. Tomasz zwraca uwagę na to, iż dążenie do celu jest czynnością typową dla istot rozumnych, natomiast byty niewyposażone w rozum dążą, jego zdaniem, do swego celu na mocy przyrodzonej skłonności. Dzieje się tak dlatego, że nie poznają celu jako celu i stąd nie mogą się do niego świadomie kierować⁶⁶.

Sam cel Akwinata określa jako zarówno kres i początek ludzkich czynów. Związany z tym jest porządek zamierzenia i porządek wykonania. W porządku zamierzenia możemy mówić o celu, jako swoistym źródle poruszającym pożądanie (cel

⁶³ S.Th., I, q.2, a.3c. Tomasz w tym miejscu odwołuje się do jednej z pięciu dróg, dzięki którym na drodze rozumowej możemy dojść do stwierdzenia istnienia takiego bytu jak Bóg.

⁶⁴ S.Th., I-II, q.1, a.1c.: „*Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum.*”

⁶⁵ A. Andrzejuk, „Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej”, s.165. W ludzkim postępowaniu jest poczwórna dobroć: rodzajowa – ze względu na to, że działanie jest bytem i przysługuje mu dobroć jako własność bytu; gatunkowa – zależy od przedmiotu postępowania; okolicznościowa – zależy od jego przypadłości; celowa – zachodzi według przystosowania do przyczyny dobroci.

⁶⁶ S.Th., I-II, q.1, a.2 c.

ostateczny), natomiast w porządku wykonania, celem jest kres naszego działania, gdy w jego wyniku zostanie skutecznie osiągnięty.

Tomasz na kolejnych stronach omawianego dzieła zastanawia się, czy różne rodzaje dóbr niedoskonałych mogą zapewnić człowiekowi szczęście. Podejmując to zagadnienie, dostrzegamy jego swoistą spójność z rozważaniami na temat dóbr w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” oraz z myślą samego Stagiryty. Wśród wspomnianych dóbr znajdują się: bogactwo, władza i cześć, dobro ciała, rozkosz, dobro duszy. Odwołując się do istoty szczęścia jako celu ostatecznego, pożądanego ze względu na niego samego, Tomasz uznaje, że dobra te nie są w stanie dać człowiekowi szczęścia. Bogactwo np. jest człowiekowi potrzebne ze względu na coś innego, nie jest zatem samo w sobie celem. Z kolei władza odnosi się i do dobra i do zła, a przecież szczęście jest doskonałym dobrem ostatecznym i nie da się pogodzić z jakimkolwiek złem. Cześć zwykle jest oddawana komuś ze względu na jego wielkość czy zasługi, a więc sama cześć nie stanowi powodu szczęścia. Dobro ciała natomiast nie może być celem ostatecznym, ze względu na strukturę bytową człowieka. Stanowi go bowiem dusza i ciało, skomponowane odpowiednio jako forma i materia. Przy czym życie duszy nie zależy od ciała, lecz na odwrót. Ze względu na taką właśnie podległość, dobra cielesne są podporządkowane dobrom duchowym, jako swemu celowi. Także i rozkosz, jako przyjemność cielesna, nie stanowi istoty szczęścia. Przyjemność bowiem jest właściwością przypadłościową oraz następstwem szczęścia. To, co stanowi istotę jest różne od tego, co jest przypadłością tej istoty. Również dobro duszy nie jest ostatecznym celem ludzkich dążeń. Dusza nie może być celem ostatecznym dla siebie samej, gdyż jest czymś w możności, a to, zawsze jest wyprzedzone przez jakiś akt. Tym celem także nie mogą być ani władze, ani sprawności duszy, ani też jakaś czynność⁶⁷.

Celem ostatecznym jest dobro doskonałe, które w pełni zaspokaja i jest zarazem celem ostatecznym człowieka. Takim dobrem może być tylko czysty akt, jakim jest Bóg. Tak więc przedmiotem woli, jako pożądanego ludzkiego jest dobro powszechne. Natomiast dobro przysługujące duszy jest częściowe - z tego też powodu nie jest ono dobrem doskonałym. Ostatecznie Tomasz zauważa, że szczęśliwość (to znaczy -

osiągnięcie tego, czego posiadanie czyni osobę szczęśliwą) ma swe źródło w duszy, która potrafi osiągnąć to, co człowieka czyni szczęśliwym. Jednakże sama istota szczęścia, znajduje się poza duszą⁶⁸. Tomasz konstatuje, że tylko dobro powszechne może zaspokoić wolę człowieka i takie dobro znajduje się tylko w Bogu. Dzieje się tak, gdyż bycie dobrym w najwyższym stopniu przysługuje Bogu, który jest także doskonały. Ta doskonałość Boga, jako dobra powszechnego powoduje, że jest On Dobrem pożądanym przez inne byty, w myśl zasady, że wszystko pożąda swojej doskonałości. Ponadto Akwinata nazywa Boga najwyższym dobrem wprost, uzasadniając to faktem, iż wszystkie doskonałości wypływają z niego tak, jak z pierwszej przyczyny. Tomasz wymienia trzy rodzaje takich doskonałości:

A) rzecz jest doskonała, gdy jest przysposobiona w swoim istnieniu (czyli po prostu jest),

B) rzecz jest doskonała dzięki przypadłościom dodanym do tej rzeczy, które są konieczne do jej doskonałego działania,

C) rzecz jest doskonała przez to, że osiąga czegoś tak, jak swego celu⁶⁹.

Wspomniane wyżej sposoby doskonałości nie przysługują żadnemu stworzeniu według jego własnej istoty, lecz przysługują – zdaniem Tomasza - jedynie Bogu. Można więc powiedzieć, że Bóg jako jedyny jest dobry przez swoją istotę, gdyż Jego istota jest Jego istnieniem, do którego nie dochodzi żadna przypadłość. Nie jest też Bóg przyporządkowany do jakiegoś celu, lecz sam jest celem ostatecznym wszystkich rzeczy. Każda rzecz jest o tyle dobra, o ile ma istnienie. Należy jednak pamiętać, że istota rzeczy stworzonej nie równa się jej istnieniu, i dlatego też to, co stworzone, nie może być dobre ze względu na swą istotę. Albowiem dobro w stworzeniach nie stanowi ich istoty, lecz jest jakoś do niej dodane⁷⁰.

Akwinata w swojej „Sumie” wprowadza również klasyczny podział na dobro szlachetne, dające przyjemność i użyteczne. Omawiając te poszczególne dobra pozostaje zasadniczo wierny swojemu „*Expositio*” do arystotelesowskiej „*Etyki*”.

⁶⁷ S.Th., I-II, q.2, a.7c.: „...sive (...) *potentia, sive habitus, sive actus*”.

⁶⁸ S.Th., I-II, q.2, a.7c.

⁶⁹ S.Th., I, q.6, a.3c.

Jednakże w „Sumie” zauważa, że podział dóbr na dobro szlachetne, przynoszące przyjemność i pożyteczne dotyczy nie tylko dobra ludzkiego, ale dobra w ogóle. Tomasz w swoich rozważaniach o dobru zauważa, że dobro i byt są tym samym, co do rzeczy, a różnią się tylko według rozumu⁷¹. W porządku poznawczym, byt wyprzedza dobro. Byt bowiem jest właściwym przedmiotem intelektu i w związku z tym, to on jest w pierwszej kolejności poznawalny intelektualnie. Zagadnienie dobra autor „Sumy” wiąże ze swoistą doskonałością, która odnosi się do bycia w akcie („o tyle dana rzecz jest doskonała, o ile jest w akcie”). Byt natomiast o tyle jest dobry, o ile jest doskonały i o ile jest w akcie. Tomasz dodaje, że byt nie może być w akcie w stopniu ostatecznym, ale zawsze występuje w nim sfera możliwościowa - może zatem być on w akcie tylko pod jakimś względem.

Dobro ma to do siebie, że się udziela (*ab ipso effluat*) i nie pochodzi od czegoś innego⁷². Dobro Tomasz utożsamia z celem. Natomiast pierwsze dobro jest celem ostatecznym. Jak już wcześniej było wspomniane, wszystko, czego człowiek pożąda, pożąda właśnie ze względu na dobro. Jeśli jakieś dobro, którego pożądamy nie jest doskonałe, to z konieczności pożąda się go jako czegoś, co prowadzi nas do dobra doskonałego. Spośród wszelakich dóbr to jest najlepsze, którego pożąda jako celu ostatecznego osoba posiadająca dobrze przysposobione uczucia. Można zatem z tego wysnuć wniosek, iż dla Tomasza w procesie wybierania dobra ważne jest odpowiednie przysposobienie osoby wybierającej.

Jak już wcześniej wspomniano, Tomasz omawiając kwestię szczęścia rozważa również zagadnienie posiadania dobra doskonałego, które nazywa krótko szczęśliwością⁷³. Zauważa on, że szczęśliwość jest działaniem i ostateczną

⁷⁰ S.Th., I, q.6, a.3, ad.2,3.

⁷¹ S.Th., I, q.5, a.1c.

⁷² S.Th., I-II, q.1, a.4.: „... *de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat*”.

⁷³ S.Th., I-II, q.3-5.: Tomasz mówiąc o szczęśliwości posługuje się określeniem „*beatitudo*”.

doskonałością człowieka. Jednak nie każde działanie daje człowiekowi szczęśliwość⁷⁴. Wśród uczynków są takie, które prowadzą do szczęścia oraz te, które od niego oddalają. Natomiast sama doskonałość bytu wynika z faktu, że jest on aktem. Autor „Sumy” za Filozofem wprowadza dwa rodzaje działania:

A) Przechodzące od bytu działającego do materii zewnętrznej (i na tym nie polega szczęśliwość).

B) Pozostające w samym bycie działającym. Takie działania stanowią o doskonałości bytu, jako znajdującego się w akcie i dlatego mogą być podstawą szczęśliwości⁷⁵.

Tomasz podejmując tu także zagadnienie działania jako aktu działającego bytu, rozważa znaczenie słowa „życie” i dostrzega dwa jego znaczenia. Określenie to wskazuje na samo istnienie bytu, a także na samo działanie bytu żyjącego. W tym drugim znaczeniu można mówić o życiu wiecznym, jako ostatecznym celu naszych działań. Omawiając kwestię ludzkich działań, Akwinata zwraca uwagę na to, że uczynki są potrzebne do osiągnięcia szczęścia.

Szczęśliwość w rozumieniu Akwinaty zawiera w sobie pewne części składowe: swoją istotę oraz przypadłość (radość). Istotę szczęśliwości stanowi czynność intelektu.

W obu omawianych dziełach Akwinata odwołuje się do wypracowanej przez Arystotelesa definicji dobra jako tego, czego wszyscy pragną. W „Komentarzu” dobro kieruje nas do ostatecznej doskonałości i celu. Cel z kolei jest tu określony jako dobro zamierzone w naszym działaniu lub też jako dobro wybrane przez nas. Tomasz zwraca również uwagę na różnorodność celów, co nie zwalnia człowieka z obowiązku posiadania umiejętności sprowadzania różnych celów do jednego, najważniejszego. W takim rozumieniu celu, cnoty oraz działania cnotliwe znajdują swoje miejsce jako środki służące osiągnięciu ostatecznej szczęśliwości.

⁷⁴ T. Ślipko określa szczęście jako „świadome używanie dobra doskonałego człowieka i sprawiającego odpowiednie przeżycia wewnętrznego zadowolenia”. Zob.: T. Ślipko, „Etos chrześcijański”, s.84.

⁷⁵ S.Th., I-II, q.3, a.2, ad.3.

Odnosi się wrażenie, że Tomasz podejmując zagadnienie dobra i szczęścia w życiu ludzkim w „Sumie Teologii” odwołuje się bardziej do uzasadnień z zakresu metafizyki i antropologii. Wskazuje bowiem na powiązanie dobra z istnieniem bytu (dobro jako coś, co można bytowi przypisać ze względu na to, że jest). Można właściwie powiedzieć, że Tomasz bardzo ściśle łączy zagadnienie dobra z kwestią istnienia bytu. Żeby coś było dobre musi przede wszystkim być. Także w „Sumie Teologii” omawia Tomasz kwestię szczęśliwości rozumianej tam jako posiadanie dobra doskonałego. Sama doskonałość jest tam również zinterpretowana metafizycznie – jako posiadanie aktu, stąd też Bóg jest dobrem doskonałym i najwyższym jako czysty akt.

1.3. Antropologiczne podstawy etyki Tomasza z Akwinu

1.3.1. Rozumność i wolność jako podstawa działań ludzkich w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”

Akwinata stwierdza w swoim „Komentarzu”, że odpowiednie dla człowieka działanie jest zgodne z jego naturą. Dodaje także, iż są dwa rodzaje działań właściwe człowiekowi: poznanie prawdy i czyn (działanie), o ile oczywiście będzie człowiek panem właściwych sobie działań. Tomasz wymienia za Filozofem trzy swoiste „dominia” duszy ludzkiej: zmysły, intelekt i pożądanie⁷⁶. Co do prawdy, to jasne jest zdaniem Autora, że nie odnosi się ona ani do zmysłów, ani też do pożądania. Wyróżnia prawdę intelektu praktycznego i prawdę intelektu teoretycznego. Prawda intelektu teoretycznego zachodzi wprost (albo intelekt ujmuje coś wprost jako prawdę, albo wprost jako fałsz). Jego dobrem jest prawda absolutna, a zło absolutne jest jego złem. Natomiast prawda intelektu praktycznego jest określona w porównaniu do „prawego pożądania” - „*appetitum rectum*”, zaś z kolei poprawność pożądania jest określona przez to, że odpowiada prawdzie rozumu (*rationi verae*). Z tego też powodu trzeba powiedzieć, że to cel i to, co służy do jego osiągnięcia, jest pożądane. Człowiek ten cel

⁷⁶ In Ethic., Lb.VI, L.II, cap.1126, s.310

zaś ma określony z natury, a odkrywa go na drodze rozumowej refleksji. Dlatego w rozumie praktycznym poprawność pożądania (ze względu na wybrany cel) jest miarą prawdy. Sama natomiast prawda rozumu praktycznego, jest regułą poprawności pożądania, odnoszącego się do rzeczy służących osiągnięciu celu.

Należy także zastanowić się, na czym polega, zdaniem Tomasza, działanie zgodne z naturą przedmiotu działającego. Otóż autor „Komentarza” wskazuje na formę, jako pryncypium działania. Albowiem każde działanie, czy to sztuczne czy naturalne, dzieje się właśnie przez formę będącą aktem całego ciała. Czyli, to forma bytu wyznacza właściwe dla danego bytu działania. Rozpatrując strukturę człowieka Akwinata zauważa, że to dusza ludzka jest formą i aktem człowieka. Natomiast czynnością duszy jest życie. Przy czym nie należy rozumieć tu słowa „żyć” w sensie egzystencjalnym (nie oznacza to istnienia), lecz raczej w sensie pewnej aktywności, działania człowieka. Życie - oznacza dla Akwinaty poruszać się przez się (być złożonym z przyczyny poruszającej i części poruszanej)⁷⁷. Życie zarazem oznacza, że ktoś sam jest przyczyną swoich działań. Tomasz wyjaśnia również, iż mianem życia określa się takie rodzaje aktywności jak poznanie umysłowe czy chcenie.

Intelekt jest także ujęty jako działanie umysłu (*operationes mentis*)⁷⁸. Podległość intelektowi jest charakterystyczna dla działań ludzkich. Działania, które nie zawierają pierwiastka intelektualnego, nie stanowią przedmiotu filozofii moralnej. Autor „Komentarza” wymienia dwa pryncypia ludzkiego działania jako przyczyny poruszeń:

A) intelekt, czyli rozum,

B) pożądanie intelektualne (wola) i zmysłowe (gniewliwość oraz pożydlivość).

Podejmując zagadnienie aktywności ludzkiej, wydaje się słuszne, aby przede wszystkim określić, która z władz człowieka jest odpowiedzialna za dokonywanie wyborów jak również, na czym polega istota tejże władzy. Następnie - od czego zależy dobrowolność bądź niedobrowolność działań ludzkich.

⁷⁷Św. Tomasz z Akwinu „*Summa contra gentiles*. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi”, tł. Z. Włodek, W. Zega. t.1 Poznań 2003, s.242.

⁷⁸ In Ethic., Lb.X, L.VII, cap.2047, s.531.

Akwinata odpowiedzialność za dokonywanie wyborów przypisuje woli, którą określa mianem „rozumowego pożądania”⁷⁹. Przy czym istotne się wydaje, aby nie pomylić woli ze zmysłowymi władzami pożądawczymi. Autor „Komentarza” zdaje się sam zauważać ryzyko związane z tak interpretowaną władzą decyzyjną i dodaje, iż jej działanie różni się od działania zmysłowych władz pożądawczych. Otóż w przypadku zastosowania woli w swoich działaniach człowiek pozostaje jakby niezależnym podmiotem własnego postępowania, jest - jak to określa św. Tomasz - panem swoich czynów, sam może o nich decydować. Ponadto słowo „pożądanie” jest tu jeszcze o tyle mylące, że nie można w tym przypadku mówić o towarzyszących działaniom woli przemianach cielesnych - co w przypadku uczuć jest elementem nieodzownym. Tak więc uczucia, w odróżnieniu od woli - są działaniami pożądania zmysłowego. Akwinata zauważa, że dobrze działająca wola musi podlegać jakiejś sprawności lub możliwości posłusznej rozumowi (wynika to z definicji sprawności jako tego, czego używamy, jak chcemy). Tak funkcjonująca wola czyni działanie człowieka dobrym. Dlatego też ktoś jest nazywany wprost człowiekiem dobrym, ponieważ ma dobrą wolę. W przeciwieństwie do człowieka wyposażonego w dobry intelekt - o którym już nie powiemy wprost „dobry” tylko „dobry pod jakimś względem” np.: dobry muzyk. Dzieje się tak dlatego, że wybór należy do woli, a mniemanie do intelektu. Wyraźnie zatem widać, że intelekt i wola powinny ze sobą współpracować, gdyż wola „nie poradzi sobie” sama i potrzebuje pomocy w postaci współpracy z intelektem i jego sprawnościami, a z kolei intelekt potrzebuje woli do „wprowadzenia w czyn”, tego, co jest efektem jego poznania. Wymieniając intelekt i wolę jako pryncypia ludzkiego działania, Tomasz dodaje również, że w intelekcie odbywa się rozważanie teoretyczne lub praktyczne działań, natomiast do pożądania rozumowego należy przedstawienie intelektowi wyboru i sposobu wykonania danej czynności⁸⁰. Wola zatem, posługując

⁷⁹ In Ethic., Lb.III, L.V, cap.443, s.126. Tomasz określa wolę jako *"appetitus rationalis"*

⁸⁰ J.A. Oesterle, omawiając zagadnienie rozumności, zwraca uwagę, że rozum teoretyczny i praktyczny są tą samą władzą, tylko poznającą na dwa odmienne sposoby. Rozum teoretyczny obejmuje to, co konieczne, niezmiennie oraz wiedzę ogólną o tym, co zmiennie, natomiast rozum praktyczny kieruje się ku zmiennym, jednostkowym czynom., zob.: J.A. Oesterle, „Etyka”, s.214 – 215.

się wiadomościami dostarczonymi przez intelekt i wspomagana cnotą roztropności, wybiera wskazany przez intelekt cel jako dobro.

1.3.2. Wybór jako działanie dobrowolne w świetle „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”

Wybór - *electio* jest aktem woli określanej jako pożądanie rozumowe i dotyczy rzeczy służących do osiągnięcia celu. Zatem kwestią wyboru jest dobranie odpowiednich środków służących nam do osiągnięcia celu. Warto więc zwrócić uwagę, że zdaniem Akwinaty, nie należy utożsamiać samej woli z wyborem jako jej aktem.

Nie należy również mylić wyboru z namysłem - *consilio*. Zdaniem Tomasza Arystoteles nazwał wybór pragnieniem tego, co poddane pod namysł, gdyż człowiek przechodzi od namysłu do osądzenia i wybrania tych rzeczy, które przy pomocy namysłu zostały odkryte. Wybór stanowi właśnie pragnienie tych rzeczy, które są w naszej mocy, a pochodzą z namysłu. Wybór przede wszystkim uwzględnia nasze działanie, ponieważ wybieramy w ten sposób, że przyjmujemy coś lub czegoś unikamy. Zawsze wybieramy to, czego jesteśmy pewni, co w naszym mniemaniu jest dobre. Tak rozumiany wybór wymaga właściwego rozpoznania celu. Namysł z kolei, odnosi się do doboru środków, jakimi posłużymy się, aby osiągnąć cel i poprzedza wybór. Musimy zatem zastanowić się, które spośród możliwych środków najpewniej, najszybciej i najlepiej doprowadzą nas do zamierzonego celu. Cel w tym procesie jest porównywany przez Tomasza do pryncypium, gdyż to od niego zależy konieczność tego, co zostanie wykonane (dlatego na początku działania należy przyjąć i określić jego cel).

Nie należy także mylić wyboru z mniemaniem - *opinio*. Albowiem mniemanie odnosi się do władzy poznawczej, której przedmiotem jest prawda lub fałsz, podczas gdy przedmiotem wyboru jest dobro lub zło. Wynika to z tego, że określamy kogoś mianem dobrego lub złego nie według tego, że może dobrze działać, lecz dlatego, że dobrze działa. Tak więc posiadanie doskonałości intelektualnej nie implikuje dobrego działania. Mniemanie, podobnie jak namysł, poprzedza wybór. Zdarza się jednak, że mniemanie jest następstwem wyboru, dzieje się to wówczas, gdy ktoś w uniesieniu zmienia wcześniej ukształtowane mniemanie. Tomasz, mówiąc o wyborze, umieszcza

go w zagadnieniach związanych z działaniem właśnie woli, co jest zgodne z ujęciami Arystotelesa.

1.3.3. Przyczyny niedobrowolności działań ludzkich według „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”

Zagadnienie dobrowolności w Tomaszowym „Komentarzu” sprowadza się właściwie do poprawnego działania woli. Albowiem dobrowolność jawi się tu jako samodzielne poznanie i samodzielna (wewnętrzna) decyzja poznającego bytu. Zatem czyn jest dobrowolny, gdy podmiot działania poznaje jego cel i porusza siebie samego. Oczywiście, może zdarzyć się sytuacja, że jakieś działania nie będą dobrowolne. Niedobrowolność określa św. Tomasz po prostu jako brak dobrowolności⁸¹. Tomasz wymienia kilka warunków ograniczających dobrowolność:

- A) strach,
- B) przemoc,
- C) ignorancja.

Pierwszym z wymienionych elementów wpływających na naszą decyzję jest strach. Akwinata zauważa, iż strach może dotyczyć zarówno tego, co przekracza zdolności ludzkie (chodzi tu np. o kataklizmy) jak również tego, co mieści się w tych zdolnościach. Przedmiotem strachu jest zło. Św. Tomasz stwierdza, że działania wywołane strachem są dobrowolne z tego względu, iż osoba działająca pod wpływem strachu chce tak postąpić, jest więc sama autorem swego czynu, który wynika z decyzji woli. Jest jednak zarazem niedobrowolne, gdyż strach niejako wpływa na rodzaj podjętej decyzji. Podsumowując można stwierdzić, że dobrowolność takiego czynu wynika ze skłaniającej się ku czemuś woli człowieka zastraszonego. Można zatem uznać, że presja, którą na człowieku wywiera strach w pewnym stopniu ogranicza dobrowolność czynu.

Drugim z elementów wpływających na dobrowolność działań jest przemoc. Jest ona przyczyną zewnętrzną i wprost sprzeciwia się woli (działa wbrew woli), zatem

⁸¹ In Ethic., Lb.III, L.I, cap.386, s.112, „...involuntarium est privatio boni”.

wywołuje niedobrowolność działania. Ponadto pożądanie wewnętrzne - jako wewnętrzne pryncypium nie będzie zbiegało się z takim pryncypium zewnętrznym, jak przemoc, która niejako wyklucza ruch władzy pożądawczej⁸². Ostatnią z wymienionych przyczyn niedobrowolności jest ignorancja (niewiedza), którą można określić jako brak wiedzy. Nie przeciwstawia się ona woli, lecz jest poza nią. Ignorancja jest dwojaka. Po pierwsze, kiedy nie wiemy, co należy czynić, a czego unikać (*ignorantia voluntaria*) - jej przyczyną jest nasza niedbałość, w konsekwencji staje się przyczyną grzechu i zła (np. gdy ktoś sądzi, że wiarołomstwo jest dopuszczalne). Po drugie, może to być niewiedza niezawiniona przez nas (*ignorantia involuntaria*).

1.3.4. Uczucia i ich struktura w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”

Wśród władz dążeńiowych Akwinata wymienia siły poznawania i pożądania, czyli to, czym dusza ujmuje i pożąda. Władze te są bierne, z wyjątkiem intelektu czynnego, mimo że, odczuwać i rozumieć będzie oznaczało jakoś doznawać. Dzieje się tak dlatego, iż działanie władzy poznawczej daje taki skutek, że rzecz poznawana jest w poznającym na sposób poznającego⁸³. Natomiast istotą działania władzy pożądliwej jest to, że pożądający skłania się do tego, czego pożąda. Tomasz stwierdza, że uczuciami są tylko działania pożądliwości. Natomiast działania pożądania intelektualnego nie możemy nazwać w sposób właściwy uczuciem, nie towarzyszy mu bowiem przemiana organów cielesnych (co jest typowe dla uczuć). Za sprawą działania pożądania intelektualnego, jakim jest wola, człowiek może być panem swoich działań⁸⁴. Pożądanie zmysłowe dzieli się na dwie władze:

⁸² In Ethic., Lb.III, L.I, cap.387, s.112 : „... *non omne tamen cuius principium est extra est violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrat in idem*”.

⁸³ In Ethic., Lb.II, L.V, cap.291, s.84: „...*operatio potentiae apprehensivae est secundum quod res apprehensa est in apprehendente per modum apprehendentis*.”

⁸⁴ In Ethic., Lb.II, L.V, cap.292, s.84: „...*dominus sui actus existens*”.

A) władzę pożądlivą - która odnosi się do dobra i zła zmysłowego wprost

B) władzę gniewliwą - która odnosi się do dobra trudnego do osiągnięcia⁸⁵. Tak jak mówi się, że zwycięstwo jest jakimś dobrem, choć nie będzie mu towarzyszyła przyjemność.

Ad. A) Można wymienić następujące uczucia we władzy pożądlivej, które odnoszą się do jakiegoś dobra:

- miłość - *amor* - jest pożądaniem zgodnym z naturą ludzką i odnosi się do ukochanego dobra.
- pragnienie - *desiderium* - wywołuje poruszenie pożądania w kierunku ukochanego dobra
- przyjemność - *delectatio* - wprowadza spoczynek w ukochanym dobru

Natomiast uczucia odnoszące się do zła są następujące:

- niechęć lub nienawiść (*odium*),
- wstręt (*aversio sive fuga*),
- smutek (*tristitia*) - do niego należy zazdrość
- zazdrość (*zelus*) - jako uczucie wynikające z tego, czego nam brak, a co mają inni.

Ad. B) Z kolei we władzy gniewliwej Tomasz wymienia następujące uczucia:

- strach (*timor*) (tutaj za Arystotelesem Tomasz wymienia jeszcze zazdrość i litość – *miser cordia*, jako odmiany tego uczucia)⁸⁶,
- odwaga (*audacia*),
- nadzieja (*spes*),
- rozpacz (*desperatio*)

Zarówno władzą gniewliwą jak i pożądlivą zarządza intelekt. Tomasz nawet porównuje wzajemne odniesienia tych władz do rządów władcy nad poddanymi i dodaje również, że w podobny sposób intelekt zarządza ciałem⁸⁷.

⁸⁵ In Ethic., Lb.II, L.V, cap.293, s.84 „...*sub rationem cuiusdam altitudinis*”.

⁸⁶ Łacińskie słowo "*miser cordia*" niekiedy należy tłumaczyć jako miłosierdzie, a niekiedy jako litość. W pierwszym znaczeniu odnosi się do cnoty, natomiast w drugim - do uczucia.

Akwinata nie omawia wszystkich uczuć w „Komentarzu”. Tylko niektóre z nich uzupełnia krótką charakterystyką. Tomasz zauważa, że gorsze jest nieumiarkowanie w zakresie władzy pożądliwej niż gniewliwej, ponieważ rozum szybciej jest w stanie zapanować nad gniewem aniżeli nad pożądaniem. Dzieje się tak dlatego, że to właśnie gniew porusza rozumującego, a nie pożądanie (żądza), stąd też gniew jakoś wynika z rozumu, czego nie możemy powiedzieć o pożądliwości, która wynika tylko z pierwszego poruszenia zmysłów.

1.3.5. Władze duszy według ujęcia w „Sumie Teologii”

Po zaprezentowaniu Tomaszowych rozważań z „Komentarza” na temat władz duszy oraz ich przejawów w postaci właściwych im działań, warto przyjrzeć się, jak ten temat omawia Tomasz w „Sumie”. Przede wszystkim Akwinata zaczyna od ustalenia wzajemnych powiązań między władzami, a ich podmiotem, czyli duszą. Dusza według swej istoty jest aktem, natomiast jej władze (jako możliwości) są jej narzędziami, którymi dusza posługuje się w celu zdobycia doskonałości⁸⁸. Z kolei władza, ze swej istoty, jest przypisana czynności (jaka czynność - taka władza). O gatunku czynności stanowią jej podmiot i kres. Podobnie jak i w „Komentarzu”, tak i tu Tomasz dostrzega wśród władz duszy pewien porządek wzajemnych zależności. Zgodnie z porządkiem wyznaczonym przez naturę, władze doskonalsze znajdują się przed niedoskonałymi. Jeśli jednak jako kryterium porządkujące władze wprowadzimy kolejność ich powstawania, to niedoskonałe będą miały pierwszeństwo przed doskonałymi⁸⁹. W porządku natury władze intelektualne mają pierwszeństwo przed zmysłowymi⁹⁰. Istota duszy jest porównana do władz tak, jak pierwszy akt i cel. Władze, które mają pierwszeństwo ze względu na doskonałość lub naturę są zasadami innych władz na sposób celu i czynnego początku.

⁸⁷ In Ethic., Lb.X, L.X, cap.2082, s.542.

⁸⁸ S.Th., I, q.77, a.2c.

⁸⁹ S.Th., I, q.77, a.4c.

⁹⁰ S.Th., I, q.77, a.7c: czynny początek to „*activi principii*” Dlatego Tomasz stwierdza, że wówczas zmysły są ze względu na intelekt a nie odwrotnie. Natomiast w dziedzinie przyjmowania jest odwrotnie: władze mniej doskonałe są źródłem innych.

Zdaniem autora „Sumy”, możemy wyróżnić władze duszy i ciała: poznawcze (umysłowe - intelekt, zmysłowe - zmysły) i pożądawcze (zmysłowe - uczucia i umysłową - wola) oraz wegetatywne (odpowiedzialne za wzrost, odżywianie, rodzenie). Pożądawcze władze duszy stanowią więcej, niż pożądanie naturalne, a ich posiadanie wynika z faktu, iż byt jest obdarzony poznaniem⁹¹. Władza pożądawcza jest bierna i jest poruszana przez to, co zostało jakoś dostrzeżone. Tomasz również pożądanie zmysłowe określa jako zmysłowość⁹². Samo pożądanie zmysłowe jest zróżnicowane. Podobnie jak w „Komentarzu”, Akwinata w „Sumie” wymienia w pożądaniu zmysłowym dwie władze: władzę gniewliwą i pożądlivą⁹³. W obu dziełach władze te są scharakteryzowane podobnie, z tą jednak różnicą, że „Suma” zawiera pełniejszą charakterystykę poszczególnych uczuć przypisanych wspomnianym władzom.

1.3.5.1. Intelekt i wola

Tomasz w pierwszej części swojej „Sumy” określając intelekt jako poznawczą władzę (nazywaną również rozumem), rozróżnia intelekt czynny i możnościowy⁹⁴. Intelekt możnościowy jest władzą bierną, gdyż jest w możności do poznania swego przedmiotu (jest w stanie przyjąć to, do czego był w możności, nie pozbywając się przy tym niczego). Z kolei intelekt czynny to władza, która czyni przedmiot poznania, czymś poznawalnym intelektualnie w akcie, poprzez oderwanie form poznawczych z uwarunkowań materialnych⁹⁵. Intelekt czynny jest potrzebny, bo tylko byt w akcie może przenieść coś z możności do aktu, dzieje się to przez abstrakcję postaci z uwarunkowań materialnych⁹⁶.

⁹¹ S.Th., I, q.80, a.1c.

⁹² S.Th., I, q.81, a.2c. Temu terminowi odpowiada łacińskie słowo „*sensualitas*”.

⁹³ Tomasz w „Sumie Teologii” stosuje ten sam podział władz duszy i ciała, co w „Komentarzu”. Natomiast J. Bardan, w swoim tłumaczeniu tomu o uczuciach wprowadza następującą terminologię: popęd zasadniczy to faktycznie uczucia władzy pożądliviej oraz popęd zdobywczy - to uczucia władzy gniewliwej. Zob.: Św. Tomasz z Akwinu, „Suma Teologiczna”, T.10, Uczucia, Londyn-Veritas 1967.

⁹⁴ S.Th., I, q.79, a.2c. i a.3c.

⁹⁵ S.Th., I, q.79, a3c.

⁹⁶ S.Th., I, q.79, a..3cc.

Tomasz także podejmuje kwestię rozróżnienia na rozum i intelekt, tłumacząc, że w obu przypadkach chodzi o tę samą władzę. Rozumowanie oznacza pewien ruch, natomiast określenie „myśleć” - wskazuje na spoczynek, na akt intelektu, tak więc między tymi pojęciami jest taka różnica, jak między czynnością a władzą⁹⁷. Człowiek myśli i rozumie dzięki tej samej władzy, co oznacza, że nie należy rozumu oraz intelektu traktować jak dwóch odrębnych władz⁹⁸. Dodaje również, że rozumowanie ludzkie wychodzi od tego, co zna wprost, czyli od tego, co można nazwać pierwszymi zasadami, a następnie, na drodze sądu, poprzez analizę, wraca do pierwszych zasad, aby skonfrontować z nimi to, co jest efektem przeprowadzonego rozumowania.

Inną jeszcze kwestią dotyczącą intelektu, a poruszaną na kolejnych stronach „Sumy”, jest rozróżnienie na intelekt teoretyczny i praktyczny. Mimo różnicy zachodzącej w nazwie, mamy do czynienia ciągle z tą samą władzą, która tylko spełnia różne funkcje. Albowiem intelekt teoretyczny to, co poznaje, skierowuje do samego rozważania prawdy, natomiast intelekt praktyczny - to, co pozna, kieruje do działania⁹⁹. Tak więc wspomniane odmienności pomiędzy funkcjami jednego intelektu zachodzą tylko na poziomie przypadłościowym. Ponadto, omawiając zagadnienie działania intelektu, Tomasz stanowczo sprzeciwia się tezie o istnieniu wspólnego wszystkim ludziom, oddzielonego intelektu czynnego¹⁰⁰.

Między intelektem i wolą powinna zachodzić swoista współpraca. Przedmiotem woli jest bowiem dobro i cel ujęte w ogólności, lecz ów cel wskazuje woli właśnie intelekt, którego przedmiotem jest prawda lub fałsz. Intelekt porusza więc wolę w ten sposób, że ukazuje jej właściwy przedmiot (chodzi tu o intelekt praktyczny, gdzie prawda łączy się z dobrem)¹⁰¹. Z kolei wola porusza intelekt (oraz inne władze) na sposób działającego, niczym siła napędowa. Wola, nazywana z tego względu pożądaniem rozumowym, odnosi się tylko do dobra. Jest ona zarazem skłonnością podmiotu pożądającego do przedmiotu pożądania. Tomasz zaznacza, że wszelka rzecz, przez to, że jest (dosł.: na ile jest bytem i substancją) jest dobrem, dlatego też każda rzecz może stać się przedmiotem wyboru woli. Nie musi ona być dobrem prawdziwym, może bowiem posiadać tylko pozory dobra, gdyż wola stawia sobie za cel właśnie

⁹⁷ S.Th., I, q.79, a.10c.

⁹⁸ S.Th., I, q.79, a.8c.

⁹⁹ S.Th., I, q.79, a.11c.

¹⁰⁰ Jest to teza charakterystyczna dla średniowiecznej filozofii arabskiej, głoszona m.in. przez Awerroesa.

¹⁰¹ S.Th., I-II, q.9, a.1c.

dobro, a nie prawdę. Dlatego wola może wybrać coś złego ujmując to jako dobro, w sytuacji, gdy jest to tylko dobro pozorne.

1.3.5.2. Zmysłowe władze poznawcze

Tomasz, omawiając kwestię zmysłowych władz poznawczych, zwraca przede wszystkim uwagę, że poznanie natur jakości zmysłowych nie jest zadaniem tych władz, lecz intelektu. Zmysły są bierne i ze swej natury działają w taki sposób, że są zmieniane przez coś zewnętrznego i zarazem zmysłowo postrzegalnego. Wśród wewnętrznych zmysłowych władz poznawczych znajdują się:

A) zmysł wspólny - służący do przyjmowania form rzeczy postrzegalnych zmysłowo;

B) fantazja (lub wyobraźnia) - jako swoisty skarbiec do przechowywania form uchwyconych przez zmysł wspólny;

C) władza osądu (*vis aestimativa* u zwierząt, *vis cogitativa* - u ludzi) - łącząca to, co jest przyjmowane przez zmysły¹⁰²;

D) pamięć - dzięki której są przechowywane treści ujęte przez władzę osądu¹⁰³.

1.3.5.2. Zmysłowe władze pożądcwe

Uczucia są przejawem pożądania zmysłowego, zareagowaniem pożądania na wyobrażenie dobra lub zła. Tomasz podejmując kwestię kwalifikacji moralnej uczuć, stwierdza, że same w sobie są one moralnie obojętne. Ich wartość moralna wynika z podległości rozkazom rozumu i woli¹⁰⁴. Możemy w takim razie mówić o uczuciach dobrych lub złych, dopiero wówczas, gdy są one posłuszne rozumowi i woli. W kwestii posłuszeństwa uczuć Akwinata dodaje dość radykalnie, że „doskonałość dobra ludzkiego wymaga, by rozum panował także nad uczuciami”. Z tego też wynika, że

¹⁰² S.Th., I, q.78, a.4c.: „*vis aestimativa*” Tomasz określa również mianem instynktu, władzy działającej mechanicznie i jakby w sposób konieczny (owca ucieka przed wilkiem), natomiast *vis cogitativa* jest władzą przysługującą ludziom, nazywana jest też przez Akwinatę rozumem szczegółowym, gdyż działa w sferze zamierzenia poprzez dokonywanie pewnych złożań, mając za podstawę dane rozumowe.

¹⁰³ S.Th., I, q.79, a.7c.: Warto dodać, że pamięć umysłowa jest tu ujęta jako władza tożsama z intelektem możliwościowym.

¹⁰⁴ S.Th., I-II, q.24, a.1c.

mogą one albo wyprzedzać sąd rozumu, albo też następować po nim, co w przypadku struktury człowieka jest czymś jak najbardziej właściwym¹⁰⁵.

Jak wcześniej było wspomniane, w obu omawianych dziełach Tomasz stosuje ten sam podział władz odpowiedzialnych za dwa jakby typy uczuć (chodzi oczywiście o władzę pożądlivą i gniewliwą). Należy zwrócić uwagę, że treść „Komentarza” nie zawiera w ogóle omówienia poszczególnych uczuć władzy gniewliwej, a wymienione tam uczucia są wzbogacone o uczucie zazdrości i litości. Natomiast w „Sumie” są one po kolei scharakteryzowane. Tak więc uczucie nadziei dotyczy dobra jeszcze nie osiągniętego, które spodziewamy się zdobyć. Z kolei uczucie rozpaczki odnosi się do sytuacji, w której trudy związane z osiągnięciem zamierzonego dobra wydają się nam nie do pokonania. Natomiast reakcją na zło jeszcze niedokonane są uczucia lęku i odwagi (jako przeciwności lęku). Ostatnim omówionym przez Tomasza uczuciem jest gniew - jako reakcja na zło już dokonane. Nieco inaczej ma się sytuacja z uczuciami władzy pożądliviej, które w obu omawianych dziełach są przedstawione podobnie. Wyjątek stanowi tu tylko uczucie wstrętu, które w „Sumie” jest określone wyłącznie słowem „*fuga*”.

Zestawienie rozważań o uczuciach zawartych w „Komentarzu” i w „Sumie” pozwala ponadto zauważyć, że Tomasz wprowadza pewne rozróżnienie, które nie było przedmiotem jego uwagi podczas komentowania dzieła Arystotelesa. W „Sumie Teologii” św. Tomasz odróżnia uczucia (*passiones*) jako poruszenie pożądania zmysłowego, od podobnych do uczuć poruszeń woli (*affectiones*). Natomiast w „Komentarzu” nazwy, które rezerwuje w „Sumie” dla *affectiones*, przypisuje uczuciom i zaledwie mimochodem wspomina, że poza poruszeniem pożądania zmysłowego jest jeszcze inne pożądanie¹⁰⁶. Tymczasem w „Sumie” Akwinata niejako rozwija zasugerowane w „Komentarzu” odróżnienie. Stąd pożądaniem dobra po stronie uczuć jest pożądlivność (*concupiscentia*), a pożądanie dobra po stronie woli jest nazwane pragnieniem (*desiderium*). Podobne rozróżnienie dotyczy skutków wynikających z uzyskania dobra – gdzie we władzach zmysłowych skutkiem tym będzie przyjemność,

¹⁰⁵ Na tę kwestię zwrócili również uwagę A. A. Terruwe i C. W. Baars, autorzy książki „Integracja psychiczna”. Ich zdaniem wymykanie się uczuć kontroli rozumu jest źródłem nerwic. Zobacz: A. A. Terruwe i C. W. Baars, „Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu”, Poznań, 1989.

¹⁰⁶ In Ethic., Lb.II, L.V, cap.294, s.84: „*..est enim delectatio non corporalis, sed interiori apprehensione consistens:: et amicitia, et odium et desiderium. Quod differt a concupiscentia: eo quod concupiscentia est delectationis corporalis, desiderium autem cuiuslibet alterius delectabilis*”.

a z kolei w woli skutek jest nazywany radością. Analogicznie ma się sprawa z zareagowaniem woli i zmysłów na obecne zło: w pierwszym przypadku skutkiem będzie smutek, a w drugim przypadku ból¹⁰⁷.

Uczucia władzy pożądliwej obejmują swym zakresem więcej rzeczy, aniżeli uczucia władzy gniewliwej, ponieważ dotyczą zarówno ruchu w kierunku pożądanego dobra jak i spoczynku w dobru lub złu. Tomasz zaznacza, iż tym, co powoduje w ogóle poruszenie pożądania, jest miłość, gdyż nasze działanie wynika z dążenia do dobra. Tak więc w porządku powstawania uczucia będą układać się w następującej kolejności:

- A) miłość(*amor*) i niechęć (*odium*),
- B) pożądliwość (*concupiscentia*) i wstręt (*fuga*),
- C) nadzieja (*spes*) i rozpacz (*desperatio*),
- D) bojaźń (*timor*) i odwaga (*audacia*),
- E) gniew (*ira*),
- F) zadowolenie (*delectatio*) i ból (*dolor*.)

Jako główne uczucia Akwinata wymienia cztery spośród wymienionych: zadowolenie, uczucie bólu, bojaźń i nadzieję. Zadowolenie i uczucie bólu stanowią pełnię i kres innych uczuć, natomiast bojaźń i nadzieja uzupełniają rodzący się ruch władzy pożądliwej (jeśli ruch dotyczy dobra, to zaczyna się od miłości, przechodzi do pożądliwości i nadziei, a kończy się na przyjemności; jeśli dotyczy zła – zaczyna od niechęci, przechodzi we wstręt, odwagę lub bojaźń, a kończy się bólem lub smutkiem). Ponadto zadowolenie i uczucie bólu odnosi się do dobra i zła obecnego, a z kolei

¹⁰⁷ Ponieważ funkcjonują w polskich tłumaczeniach różne terminy na określenie poszczególnych uczuć, podaję ważniejsze ich interpretacje u poszczególnych autorów, a także tłumaczenie autora niniejszej pracy.

św. Tomasz	J. Woroniecki	S. Swieżawski	W.F.Bednarski/J.Bardan	autor pracy
<i>amor</i>	miłość	miłość	miłość	miłość
<i>odium</i>	nienawiść	nienawiść	nienawiść	nienawiść
<i>fuga</i>	odraza	niechęć	odraza	wstręt
<i>concupiscentia</i>	pożądanie	pragnienie	pożądliwość	pożądliwość
<i>delectatio</i>	przyjemność	przyjemność	przyjemność	przyjemność
<i>dolor</i>	smutek	przykrość	ból	ból
<i>spes</i>	nadzieja	nadzieja	nadzieja	nadziej
<i>desperatio</i>	rozpacz	rozpacz	rozpacz	rozpacz
<i>timor</i>	bojaźń	strach	bojaźń	bojaźń
<i>audatia</i>	odwaga	odwaga	odwaga	odwaga
<i>ira</i>	gniew	gniew	gniew	gniew

Zob.: J. Woroniecki, "Katolicka etyka wychowawcza", T.1, Lublin 1986, s.156 i 157; S. Swieżawski, w: św. Tomasz z Akwinu, "Traktat o człowieku, Summa Teologiczna 1,75 - 89", Poznań 1965, s.369; W.F. Bednarski, Objaśnienia, w: Św. Tomasz z Akwinu, "Suma Teologiczna", t.10, "Uczucia", s.282.

nadzieja i bojaźń dotyczą dobra i zła w przyszłości. Warto także zauważyć, że uczucie gniewu jako sposób na przezwyciężenie dotyczącego nas zła może przerodzić się w uczucie bólu, jeśli zło zostanie uznane za zbyt trudne do pokonania.

Jak widać z powyższego wyjaśnienia, niektóre uczucia łączą się w swoiste pary przeciwieństw. Można to zilustrować następującym schematem, wzbogaconym o przedstawienie zareagowań woli ludzkiej na dobro i zło:

WŁADZA POŻĄDLIWA
vis concupiscibilis

Zareagowanie na dobro ujęte jako przyjemność	Zareagowanie na zło ujęte jako coś przykrego
Uczucie miłości (<i>passio amoris</i>)	Uczucie niechęci (<i>odium</i>)
Pożądliwość (<i>concupiscentia</i>)	Wstręt (<i>fuga</i> ; w „Komentarzu”: <i>aversio</i>)
Zadowolenie (<i>delectatio</i>)	Uczucie bólu (<i>passio doloris</i>)

WŁADZA GNIEWLIWA
vis irascibilis

Dotyczy trudu możliwego do pokonania	Dotyczy trudu niemożliwego do pokonania
Uczucie nadziei (<i>spes</i>)	Uczucie rozpacz (<i>desperatio</i>)
Uczucie odwagi (<i>audacia</i>)	Uczucie bojaźni (<i>timor</i>)

Gniew (<i>ira</i>)

WOLA
appetitus intellectivus

Zareagowanie na dobro	Zareagowanie na zło
Miłość (<i>amor intellectivus; dilectio</i>)	Nienawiść (<i>odium</i>)
Pragnienie (<i>desiderium</i>)	-
Radość (<i>gaudium</i>)	Smutek (<i>tristitia</i>)

Istotny wydaje się być fakt, że władza gniewliwa w pewnym sensie wspiera władzę pożądlwą, bowiem uczucia władzy gniewliwej mają początek i koniec w uczuciach władzy pożądlwej¹⁰⁸. Pożądanie zmysłowe znajduje się w podwójnej zależności: od rozumu, który zajmuje się wyciąganiem szczegółowych wniosków z

¹⁰⁸ S.Th., I, q.81, a.2c.

ogólnych zasad oraz od woli, której podlega w zakresie wykonywania czynności za pośrednictwem narządów ruchu.

1.3.6. *Liberum arbitrium* – jako wolny wybór w tekście „Sumy Teologii”

Tematem niezwykle istotnym i stanowiącym podstawy dociekań z zakresu filozofii moralnej, jest dla św. Tomasza zagadnienie wolnego wyboru. Osąd dokonywany przez człowieka nie jest wynikiem naturalnego instynktu, lecz rozumowego zestawienia. Jest on wolny, gdyż pochodzi od intelektualnej władzy poznawczej¹⁰⁹. Zatem posiadanie rozumu implikuje posiadanie wolnej woli. *Liberum arbitrium* to nie tylko określenie czynności, lecz również władzy (to, czym człowiek w sposób wolny sądzi). Naturę wolnej woli należy rozpatrywać właśnie od strony wyboru. Zagadnienie to wiąże się ściśle z tematem wyboru, podejmowanym również w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”. Sam bowiem wybór zawiera w sobie elementy zarówno działania władzy poznawczej jak i pożądania rozumowego - bo tak Tomasz – przypomnijmy - nazywa wolę. Wolny wybór jest czynnością składającą się z wielu elementów i dość zróżnicowaną. Wola, jako władza, odnosi się zarówno do celu jak i do środków prowadzących do celu¹¹⁰. Natomiast przedmiotem woli jako czynności jest sam cel (a środki o tyle, o ile prowadzą do celu). Do innej czynności woli, ważnej w procesie wyboru, należy zamiar¹¹¹. Odnosi się on do celu jako kresu czynności woli. Do kompetencji poznania należy namysł (rada), który poprzedza wybór, z kolei do pożądania należy zaakceptowanie tego, co namysł proponuje. Namysł przyczynia się do poruszenia woli w kierunku zamierzonego celu. Namysł jest również czynnością przysługującą rozumowi i jest pewnego rodzaju badaniem¹¹². Akwinata

¹⁰⁹ S.Th., I, q.83, a.1c i a.2c: „...*necese est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est*”.

¹¹⁰ J. Keller zwraca uwagę na konieczność wyznaczenia celu w całym procesie realizowania ludzkich działań, gdyż jego zdaniem cel zespala w całość etap zamierzenia i wykonania oraz nadaje właściwy kierunek i wartość każdemu czynowi, zob.: J. Keller, „Etyka katolicka”, t.1, s.51.

¹¹¹ S.Th., I-II, q.12, a.1c.-2c.: Tomasz określa zamiar jako „*intentio*”

¹¹² S.Th., I-II, q.14, a.4c: Tomasz mówi tu o „*ratio inquisitiva*”.

etap ten uznaje za niezbędny w postępowaniu dotyczącym rzeczy niepewnych i przygodnych. Dla potwierdzenia tej tezy Autor zauważa, iż nie przypisuje się czynności namysłu Bogu, gdyż Ten posiada całkowicie pewne poznanie o wszystkich skutkach w kontekście ich pierwszej przyczyny. Przedmiotem namysłu są środki służące osiągnięciu celu, natomiast sam cel nie podlega namysłowi, gdyż stanowi swoistą zasadę (chyba, że jest to cel cząstkowy, który może być pod pewnym względem środkiem do celu ostatecznego).¹¹³ Namysł można również rozumieć jako „wspólne naradzanie się wielu ludzi”, a jego przedmiotem są rzeczy właśnie jednostkowe i przygodne¹¹⁴. Z tego też powodu nie podlega namysłowi działanie, w którym przez określoną drogę dochodzi się do określonego celu (tak jak pisarz nie myśli, jak ma stawiać litery), namysłowi nie podlega także sytuacja, w której nie ma znaczenia, w jaki sposób coś zostanie zrobione (chodzi tu o rzeczy mało znaczące). W badawczym działaniu namysłu możemy wyróżnić podwójny porządek. Jeden z nich jest właściwy dla rodzaju tego działania - otóż na początku działania jest założony cel jako pewna zasada działania i wobec tego namysł go nie dotyczy. Z kolei inny porządek można porównać do tego, jaki stosuje się w naukach wymagających udowodnienia – gdzie jedna nauka korzysta z założeń innej, nie dowodząc ich zarazem. Stąd pewne dane dostarczone przez zmysły, jak również dane ogólnego poznania w zakresie wiedzy teoretycznej i praktycznej, nie podlegają namysłowi. Wśród etapów wolnej decyzji znajduje się także przyzwolenie, jako zwrócenie zmysłu do czegoś, co człowiek już postanowił. Jest to więc czynność władzy pożądawczej, w której to czynności towarzyszą woli uczucia. Choć pożądanie jest wspólne człowiekowi i zwierzętom, to jednak zwierzęta nie dysponują przyzwoleniem, gdyż nie posiadają władzy, która by pokierowała ich pożądaniem - to znaczy intelektu¹¹⁵.

Wybór różni się od przyzwolenia tym, że do wspomnianego przyzwolenia dodaje pewien stosunek do rzeczy, którą dana osoba wybiera, łącząc w ten sposób zaangażowanie rozumu i woli zarazem¹¹⁶. Wybór następuje po osądzie rozumu na temat wykonywanych czynności¹¹⁷. Wybór zawsze dotyczy wielu rzeczy, nie pojawia się on więc tam, gdzie mamy do czynienia ze zdeterminowaniem, ale następuje po

¹¹³ Kres może być ujęty dwojako: albo jako kres ostateczny tzn. koniec wszelkiego ruchu, albo też jako kres cząstkowy, pośredni, który może być zarazem początkiem kolejnej części ruchu.

¹¹⁴ S.Th., I-II, q.14, a.3c.

¹¹⁵ S.Th., I-II, q.15, a.1c.

¹¹⁶ S.Th., I-II, q.15, a.4c.

¹¹⁷ S.Th., I-II, q.14, a.11c.

postanowieniu lub sądzie będącym pewną konkluzją sylogistyczną (wnioskiem sylogizmu praktycznego)¹¹⁸. Ponadto wybór należy ujmować jako czynność możliwą do wykonania, gdyż powodem, dla którego decydujemy się na dobór określonych środków jest to, że doprowadzą nas one do celu. Albowiem z czynności niemożliwych do wykonania, nie będzie wynikał cel. Następnym etapem jest rozkaz będący czynnością rozumu poprzedzoną aktem woli. Rozkaz istotowo jest aktem rozumu (porządek ustanawia ten, kto rozkazuje), ponieważ rozum informuje i zwraca wolę ku temu, co ma ona czynić. Natomiast wpływ woli pozwala poruszyć inne władze do działania i do wykonania¹¹⁹.

Z kolei użycie, jako zastosowanie wybranych środków do określonej czynności, jest zadaniem woli, gdyż to ona pobudza inne władze do czynności. Na tym etapie wola jest pierwszym czynnikiem poruszającym i kierującym podporządkowanymi sobie władzami jak narzędziami.

Powyższe rozważania ukazują, jak złożoną czynnością jest wolny wybór, na który składają się działania intelektu, woli oraz uczuć. Dlatego też uzasadnionym postępowaniem będzie zilustrowanie poszczególnych etapów *liberum arbitrium* przy pomocy tabeli.

<i>Czynności intelektu</i>	<i>Czynności woli</i>	<i>Czynności zmysłów</i>
	<i>zamiar</i>	
<i>namysł</i>		
<i>przyzwolenie</i>	<i>przyzwolenie</i>	<i>przyzwolenie</i>
<i>osąd</i>		
<i>wybór</i>	<i>wybór</i>	
<i>rozkaz</i>	<i>rozkaz</i>	
	<i>zastosowanie</i>	<i>zastosowanie</i>

1.3.6.1. Dobrowolność i niedobrowolność

Tomasz omawiając temat woli, podejmuje również zagadnienie dobrowolności i niedobrowolności czynów ludzkich. Określa on dobrowolność jako sytuację, w której

¹¹⁸ S.Th., I-II, q.13, a.3c.

¹¹⁹ S.Th., I-II, q.17, a.1c.

działanie bądź ruch pochodzą z własnej skłonności danego bytu¹²⁰. Zatem pierwsza przyczyna ruchu takiego bytu zawiera się w nim (wewnątrz) wraz z poznaniem celu. Tomasz jednak nie wyklucza sytuacji, w której działanie woli może pochodzić od zewnętrznej przyczyny, która zarazem będzie przyczyną woli. Taką zewnętrzną przyczyną może być Bóg. Ta zależność może zachodzić na dwa sposoby. Po pierwsze, to właśnie Bóg jest przyczyną sprawczą ludzkiej duszy, w której wola znajduje się jako władza duszy. Po drugie, wola posiada przyporządkowanie do dobra powszechnego i dlatego Bóg - jako dobro powszechne może być przyczyną woli. Bóg porusza wolę ludzką jako powszechny poruszyciel do powszechnego przedmiotu woli, jakim jest dobro¹²¹. Bez tego człowiek nie mógłby chcieć. Jednakże człowiek dzięki swojemu rozumowi określa, co będzie przedmiotem dążenia jego woli oraz co jest prawdziwym dobrem, a co pozornym. Bóg, jako poruszyciel, nie determinuje całkowicie woli ludzkiej, co ostatecznie sprawia, że działanie woli pozostaje swobodne i niekonieczne (poza podstawowymi działaniami zapewniającymi utrzymanie życia ludzkiego, bo te są swoiście zdeterminowane)¹²². Działania intelektu i woli (poznanie i pożądanie) wynikają z ludzkiej natury¹²³. Warunkiem doskonałej dobrowolności jest doskonałe poznanie celu, a takie jest zrealizowane, gdy znamy cel oraz powód, dla którego dana rzecz jest celem, a także znany jest stosunek środków do zamierzonego celu¹²⁴.

Tomasz kwestię dobrowolności wiąże również z zagadnieniem konieczności woli. Otóż wola przez to, że chce celu, porusza siebie samą do pragnienia środków służących jego osiągnięciu¹²⁵. Co więcej – wola może w ten sposób poruszać również inne władze. Konieczność woli wynikająca z zamierzonego celu nie jest sprzeczna z wolnością woli; należy bowiem pamiętać, że dobrowolne jest to, co jest zgodne ze skłonnością woli - a ta dąży do celu ostatecznego¹²⁶. Tak jak intelekt uznaje w sposób konieczny pierwsze zasady poznania, tak też i wola kieruje się do celu ostatecznego. Jednak nie wszystko, co dotyczy poznania intelektualnego, ma pozycję pierwszych zasad, koniecznych do przyjęcia. Podobnie dzieje się w przypadku woli, nie wszystkie

¹²⁰ S.Th., I-II, q.6, a.1c.

¹²¹ S.Th., I-II, q.9, a.6, ad.3.: „*Deus (...) movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum*”

¹²² S.Th., I-II, q.10, a.4c.

¹²³ S.Th., I-II, q.10, a.1c.

¹²⁴ S.Th., I-II, q.6, a.2c.

¹²⁵ S.Th., I-II, q.9, a.3c.

¹²⁶ S.Th., I, q.82, a.2c.

poszczególne dobra są niezbędne do osiągnięcia szczęścia – i do takiego rodzaju dóbr wola nie będzie dążyła z konieczności. Z tego więc wynika, że pozycja celu w dziedzinie pożądania jest podobna do roli pierwszych zasad w dziedzinie poznania. Tak jak intelekt - dzięki temu, że zna zasady - sam przechodzi z możliwości do aktu, gdy pozna już wnioski, tak i wola - rozpoznając dobra konieczne do osiągnięcia celu - będzie się do nich kierowała.

Rozważając przyczyny niedobrowolności czynów ludzkich Akwinata w „Sumie”, podobnie zresztą jak w „Komentarzu”, zwraca uwagę na następujące elementy, które wpływają na podejmowane przez człowieka decyzje oraz na jego wolę: przemoc, strach, pożądanie, niewiedza. Przemocy może doznać wola w działaniach pośrednich (gdy wola nakazuje, a inna władza wykonuje), natomiast nie może ona doznawać przemocy w czynności bezpośredniej - w chceniu. Tak rozumiana przemoc może przeszkodzić w wykonaniu nakazu woli, gdyż pochodzi od czynnika zewnętrznego. Przemoc więc wprost sprzeciwia się dobrowolności i naturalności, powodując niedobrowolność działania.

Natomiast działanie pod wpływem strachu przeciwnie do przemocy - jest dobrowolne wprost, natomiast niedobrowolne - pod pewnym względem. Wola działa tu nie przymuszona, natomiast dopiero, gdy weźmiemy pod uwagę okoliczności danego czynu (czyli powody), to możemy mówić o pewnym ograniczeniu dobrowolności. Albowiem wola pod wpływem strachu sama chce czegoś uniknąć lub coś zrobić¹²⁷.

Z kolei pożądanie, zdaniem Akwinaty, nie upośledza dobrowolności, lecz raczej ją zwiększa poprzez wzmocnienie dążenia woli (bo dobrowolne jest to, do czego wola zdąża). Natomiast św. Tomasz uznaje, że pożądanie powoduje niedobrowolności dopiero w przypadku, gdy pod wpływem pożądlivosti ktoś popadnie w szaleństwo¹²⁸.

Innym jeszcze powodem niedobrowolności może być niewiedza, choć nie każda¹²⁹. Niewiedza, jako brak poznania powoduje ograniczenie dobrowolności, bo pozbawia pewnego rozeznania, koniecznego w jej przypadku. Niewiedza może towarzyszyć czynności woli, następować po niej, lub ją wyprzedzać¹³⁰. Niewiedza

¹²⁷ S.Th., I-II, q.6, a.6c.

¹²⁸ S.Th., I-II, q.6, a.7c.: Tomasz jednak zaznacza, że i tu nie możemy dosłownie traktować niedobrowolności, gdyż tam, gdzie nie ma rozumu, nie występuje temat dobrowolności lub niedobrowolności.

¹²⁹ J. Keller wymienia następujące rodzaje ignorancji rozumianej jako brak wiedzy habitualnej: ignorancja w stosunku do czynności oraz w stosunku do prawa, ignorancja pokonalna i niepokonalna. J. Keller, „Etyka katolicka”, t.1, s.85.

¹³⁰ S.Th., I-II, q.6, a.8c.

towarzysząca czynności woli nie powoduje niedobrowolności działania, gdyż nie sprzeciwia się woli. Nie można bowiem chcieć tego, czego się nie zna. Jeśli niewiedza następuje po czynności woli, to może być ona dobrowolna (nie chcemy czegoś wiedzieć, lub nie wiemy tego, co powinniśmy wiedzieć). Gdy z kolei niewiedza wyprzedza czynności woli, to możemy ją określić jako niedobrowolną - wówczas przyczynia się ona do tego, że chcemy czegoś, czego byśmy nie chcieli, posiadając brakującą wiedzę (a nie mamy obowiązku posiadać tej wiedzy).

Tomasz omawiając kwalifikację moralną działań woli stwierdza, że „dobre chcenie” i „złe chcenie” stanowią różne przez się czynności woli. W dziedzinie czynów różnica gatunkowa zachodzi poprzez różnicę przedmiotów¹³¹. Zatem dobroć woli zależy od jej przedmiotu, a ten z kolei jest podsuwany woli przez rozum. Aby wola dążyła do dobra trzeba, aby jej przedmiot i jej cel były dobre. Dobroć woli ludzkiej wymaga także podporządkowania jej dobru najwyższemu - Bogu. Zgodność woli ludzkiej z Bożą jest gwarancją dobra woli¹³². Tomasz również podejmuje kwestię prawości woli. Jej prawość polega na tym, że podporządkowuje ona dobro jednostkowe dobru ogólnemu, które jest zarazem celem ostatecznym.

Podsumowując rozdział, można stwierdzić, że Tomasz w „Komentarzu” zarysowuje pewną strukturę bytową człowieka, w której rozumność i wolność są podstawami jego działań. W tej wewnętrznej strukturze ważną rolę odgrywa – po arystotelesowsku – forma, gdyż wyznacza ona właściwe dla danego bytu działania. Za czynnik niezbędny w działaniach ludzkich Tomasz uznaje współpracę intelektu i woli, przy czym to wola jest odpowiedzialna za dokonywane wybory, a jej dobroć wpływa na dobroć czynu – co ma swoje dalsze konsekwencje przy omawianiu kwestii dobrowolności. Akwinata także wskazuje na odmienne kompetencje intelektu i woli odróżniając wybór od namysłu i mniemania. Podobnie widzi Tomasz wewnętrzną zawartość bytową człowieka w „Sumie”, dodaje jednak, że dusza według swej istoty jest aktem, a jej władze odpowiednio – możliwościami. Jako takie – władze są narzędziami, którymi dusza posługuje się w swoich działaniach. Ze względu na swoje zróżnicowanie władze występują w określonym porządku – o czym z kolei Akwinata

¹³¹ S.Th., I-II, q.19, a.1c.

¹³² S.Th., I-II, q.19, a.9c.

nie pisze w „Komentarzu”. Ta kolejność jest wyznaczona albo przez naturę poszczególnych władz, albo przez porządek ich powstawania.

Choć Autor, komentując Arystotelesa, niewiele mówi o uczuciach, to jednak wymienia je, stosując konsekwentnie podziały Filozofa na władzę pożądlivą i gniewliwą. Uczucia określa mianem działań pożądlivości. Z kolei w „Sumie” uczucia omówione są szerzej, wraz z miejscem, jakie zajmują w bytowej strukturze człowieka. Treść „Sumy” zawiera również, nowatorskie w stosunku do „Komentarza” oddzielenie uczuć od „*affectiones*”- będących reakcją woli na dobro bądź zło. Akwinata przy omawianiu uczuć odwołuje się do zagadnień z dziedziny antropologii (np. struktura duszy). Porównując omawiane dzieła, warto zwrócić też uwagę, że wśród wymienionych w „Sumie” uczuć nie znajduje się zazdrość, którą Tomasz z kolei umieścił w podziale uczuć na stronach „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”. Zastanawiający jest też fakt, iż zazdrość jest w Tomaszowej interpretacji zarówno uczuciem władzy pożądliviej jak i gniewliwej.

Z kolei kluczowym zagadnieniem w kwestii wyboru w „Sumie” jest *liberum arbitrium*, jako zarówno czynność jak i władza, dzięki której człowiek w sposób wolny sędzi. Problematyka wolnego wyboru wprowadza również zagadnienie prawości woli, polegającej na tym, że potrafi ona podporządkować dobro jednostkowe dobru ogólnemu. Warto też zwrócić uwagę na to, że warunkiem dobroci woli człowieka jest jej zgodność z wolą Bożą, co wcale nie przekreśla ludzkiej wolności, lecz raczej kieruje ją ku temu, co naprawdę dobre.

2. PROBLEMATYKA „RELACJI OSOBOWYCH” W UJĘCIU TOMASZA Z AKWINU

2.1. Przyjaźń jako „relacja osobowa” w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”

Przestrzeń rozważań etycznych u św. Tomasza stanowią wzajemne odniesienia bytów rozumnych (osób)¹³³. W „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” przedmiotem rozważań na temat wzajemnych relacji osób jest przede wszystkim przyjaźń. Podejmując temat przyjaźni, należy określić, czym ona jest oraz jakie działania są dla niej charakterystyczne. W Tomaszowym „Komentarzu”, przyjaźń określona jest jako relacja wiążąca dwie osoby. Inaczej można powiedzieć, że jest to odniesienie jednego bytu do drugiego. Tak postawione zagadnienia są pytaniem o istotę i naturę przyjaźni. Święty Tomasz za Arystotelesem umieszcza rozważania o przyjaźni w filozofii moralnej. Według niego fundamentem przyjaźni jest cnota, a rozważanie cnót odnosi się właśnie do filozofii moralnej.

Przyjaźń jest jakiegoś rodzaju cnotą, pod warunkiem, że jest sprawnością wybierania i sprowadza się do rodzaju sprawiedliwości. Można też przyjaźń ująć jako wzajemne miłowanie z wyboru. Zarówno wybór jak i sprawność odnoszą nas do rozumności. Tylko bowiem osoba, jako byt obdarzony intelektem i wolą, potrafi dokonywać wyborów i nabywać sprawności. Przyjaźń jako rodzaj działania odnosi nas właśnie do sprawności¹³⁴. Człowiek, zdaniem Akwinaty, nie może wiązać się przyjaźnią z bytem, który nie jest osobą. Wprawdzie zdarza się, iż mówimy, że ktoś kocha wino lub złoto, lecz w takiej sytuacji nie zachodzi wzajemne miłowanie

¹³³ S.Th., I, q.29, a.3c: „*Persona significat substantiam particularem, ad dignitatem pertinentem. Ideo est tantum in natura intellectuali*”

¹³⁴ In Ethic., Lb.VIII, L.VIII, cap.1646, s.435: „*amicitia enim dicitur per modum cuiusdam habitus*”.

(*redamare*), gdyż nie można powiedzieć, by wino lub złoto kochało człowieka. Jeśli ujmemy przyjaźń, jako miłość (miłowanie z rozumnego wyboru), to naturą przyjaźni byłoby właśnie to rozumne, wzajemne, trwałe wiązanie się osób, spowodowane tym, że właśnie te osoby są. Relacja ta może trwać dzięki realności obu przyjaciół, jako podmiotu i kresu tej relacji. Jeśli przyjaźń nie jest cnotą, to przynajmniej z nią występuje, pod warunkiem, że uznamy, iż przyczyną prawdziwej przyjaźni jest cnota. Przyjaźń jest najbardziej niezbędna człowiekowi w życiu.

Omawiając temat przyjaźni, Akwinata zwraca uwagę, że istnieje pewna relacja, którą można nazwać „przyjaźnią naturalną”. Zachodzi ona między bytami ze względu na naturę ich gatunku¹³⁵. Istotny wydaje się fakt, że taka przyjaźń dotyczy nie tylko osób, wyposażonych w rozumność, ale także innych bytów (jako przykład Tomasz podaje tu ptaki). Byty pozostające we wzajemnych odniesieniach na poziomie „przyjaźni naturalnej” łączą się ze sobą w jednakowych zwyczajach oraz we wspólnocie. Tak więc Autor „Komentarza” poza ujęciem przyjaźni, jako cnoty i relacji łączącej byty rozumne wprowadza jeszcze pojęcie „przyjaźni naturalnej” rozumianej, jako swoistą życzliwość, wynikającą z posiadania tego samego gatunku. Akwinata wymienia dwie rzeczy, które odnoszą się do aktu przyjaźni: wspólne życie i wzajemne rozdzielanie dóbr.

Do natury przyjaźni odnosi się fakt, iż przyjaciel chce dobrze czynić przyjacielowi i nie chce zarazem być przyczyną jakiegoś zła dla niego¹³⁶. Tomasz powtarza za Arystotelesem, że przyjaźń zachodzi, gdy przyjaciele chcą dla siebie dobra („...*bene velle adinvicem et velle bona...*”). Tomasz określa przyjaźń jako równość (*aequalitas*)¹³⁷. Powód tego leży w uznaniu przyjaźni za pewnego rodzaju jedność i wspólnotę przyjaciół. Warunkiem przyjaźni jest zatem posiadanie przez przyjażniących się jak najwięcej wspólnych punktów odniesienia. Wspólnota przyjaciół nie może zachodzić między dużą liczbą osób. Autor podaje tu następujące uzasadnienie powyższego warunku: trudno jest przy dużej ilości przyjaciół przeżywać z nimi

¹³⁵ In Ethic., Lb.VIII, L.I, cap.1541, s.410.

¹³⁶ In Ethic., Lb.IX, L.XIII, cap.1934, s.505. „*Est enim de natura amicitiae, quod amicus velit benefacere amico, non autem esse ei causa alicuius mali*”.

¹³⁷ In Ethic., Lb.VIII, L.V, cap.1605, s.425.

wspólnie ich troski i radości, gdyż musielibyśmy cieszyć się z powodu szczęścia jednego przyjaciela i zarazem smucić z powodu zmartwień drugiego.

2.2. Przyjaźń i jej rodzaje w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”

Przedmiotem przyjaźni jest dobro. Każda przyjaźń może zachodzić ze względu na różne rodzaje dobra. Tomasz z Akwinu wymienia za Arystotelesem trzy rodzaje dobra, mianowicie: szlachetne, użyteczne i przyjemne (*honestum, utile, delectabile*)¹³⁸. Przypomnijmy, że dobro szlachetne jest samo przez się dobre i z tego powodu godne pożądania. Dobro użyteczne - to takie dobro, które jest godne kochania ze względu na coś innego (inaczej można powiedzieć, że dobro użyteczne ma pozycję środka do osiągnięcia celu, którym jest dobro szlachetne)¹³⁹. Przypomnijmy też, że istotę dobra przyjemnego stanowi zadowolenie ze zdobytego celu i radowanie się jego posiadaniem. Dobro użyteczne doprowadza do dobra szlachetnego i przyjemnego. A te dwa ostatnie są godne kochania ze względu na nie same, gdyż są one celem ludzkiego działania. Ten sam sposób podziału przysługuje przyjaźni, gdyż kochamy to, co jest dobre. Tak więc mamy przyjaźń szlachetną, użyteczną i przyjemną.

Warto bliżej zaprezentować Tomaszowe rozumienie poszczególnych typów przyjaźni, gdyż wszystkie wymienione postacie przyjaźni różnią się od siebie, w taki sposób, że każda z nich ma inną rangę.¹⁴⁰ Nie można więc ich rozpatrywać na tym samym poziomie. Należy natomiast rozróżniać je tak, jakby każda z wymienionych postaci przyjaźni była jakimś etapem nawiązywania relacji. Najwcześniej i jako pierwsza zachodzi przyjaźń ze względu na pożytek. Kolejne miejsce zajmuje przyjaźń

¹³⁸ A.Andrzejuk w swojej książce podaje podobny podział rodzajów dobra. Dobro szlachetne określa jako to, o które zabiegamy ze względu na nie samo. Dobro przyjemne - jako dobro szlachetne, lecz uzyskane i sprawiające radość. Dobro użyteczne - takie, które służy dobru szlachetnemu, nie można go traktować jako dobra samego w sobie, a raczej ze względu na ujęcie celu. Zob. A. Andrzejuk, „Filozofia moralna w tekstach św. Tomasza z Akwinu”, s. 24.

¹³⁹ In Ethic., Lb.VIII, L.II, cap.1552, s.413: “...*sicut id quod est ad finem*”

¹⁴⁰ In Ethic., Lb.VIII, L.III, cap.1563, s.417.

oparta na przyjemności, zaś najwyższą rangę ma przyjaźń szlachetna¹⁴¹. Najniższą pozycję ma tu przyjaźń użytecznościowa, lecz za jej przyczyną człowiek osiąga następne etapy przyjaźni. Wraz z przyjaźnią opartą na przyjemności, przyjaźń użyteczna zyskała u Akwinaty określenie „niedoskonała”, w przeciwieństwie do przyjaźni doskonałej (inaczej: przyjaźni szlachetnych), która reprezentuje najwyższy rodzaj nawiązanej relacji, spośród wszystkich możliwych. Ponieważ z uwagi na różne przedmioty, odróżnia się rozmaite działania, to stosowne jest, aby i przyjaźń, która jest przecież jakimś rodzajem działania, dzieliła się w ten sam sposób, co rodzaje dobra. Tak więc Tomasz wymienia przyjaźń, w której kocha się ze względu na samo dobro, następnie przyjaźń zachodzącą ze względu na przyjemność oraz przyjaźń z uwagi na korzyść jaką ona daje.

2.2.1. Przyjaźń ze względu na dobro szlachetne

Przyjaźń opartą na dobru szlachetnym, jak już wspomniano, Akwinata określa jako przyjaźń szlachetnych¹⁴² bądź przyjaźń doskonałą¹⁴³. Jest ona dobra wprost i przez się oraz zbiega się z powodem przyjaźni¹⁴⁴. W stosunku do tej relacji określa się pozostałe odmiany przyjaźni, gdyż zachodzi ona między ludźmi podobnymi do siebie pod względem posiadanego dobra cnót. Oznacza to tyle, że podobieństwo przyjaciół jest spowodowane posiadaniem przez nich cnót. Sama zaś cnota jest jakąś doskonałością czyniącą zarówno człowieka, jak i jego działanie czymś dobrym. Posiadanie zatem cnoty wyklucza wszelką niedoskonałość. Prawdziwy przyjaciel będzie pragnąć dla swego przyjaciela tego, co dla niego dobre, a nie tego, co jemu samemu przyniesie jakieś korzyści. Wszystkie czynności natomiast zachodzące w człowieku cnotliwym dzieją się według racji rozumowej¹⁴⁵. Z tego powodu przyjaźń

¹⁴¹ Tamże: „...*haec diferunt specie abinvicem, non quidem sicut tres species, ex aequo dividentes aliquod genus, sed secundum prius et posterius se habent*”.

¹⁴² Tamże: „*amicitia honesti*” jako przyjaźń szlachetnych

¹⁴³ In Ethic., Lb.VIII, L.III, cap.1574, s.418: „*amicitia perfecta*”

¹⁴⁴ In Ethic., Lb.VIII, L.III, cap.1565, s.417 „*determinat de amicitia honesti, quod est bonum simpliciter, cui primo et per se competit ratio amicitiae*”.

¹⁴⁵ In Ethic., Lb.VIII, L.III, cap.1578, s.419 : „*rationem rectam*”

cnotliwych posiada wszystkie wymienione rodzaje dobra wprost, zarówno szlachetne jak i przyjemne oraz użyteczne¹⁴⁶. W przyjaźni doskonałej łączy się wszystko, co potrzebne jest przyjaciółom¹⁴⁷. Przyjaźń fundująca się na dobru szlachetnym nie jest łatwa do rozwiązania, gdyż zawiera ona w sobie wszystkie powody niezbędne do tego, by trwała. Nie bez racji więc Arystoteles, a za nim Tomasz, określają ją jako „największą” (*maxima*)¹⁴⁸. Przyjaźń taka jest rzadko spotykana, gdyż do jej zawarcia potrzeba dużo czasu i obustronnego przyzwyczajenia, tak, aby mogły wzajemnie poznać się osoby nawiązujące przyjaźń¹⁴⁹. Autor stwierdza, że zaprzyjaźnienie się z drugim człowiekiem następuje wówczas, gdy ten niejako udostępni się nam jako człowiek godny miłości i zaufania. Jeśli komuś uda się nawiązać taką relację, to będzie ona trwała i stała¹⁵⁰.

2.2.2. Przyjaźń utylitarna

Wraz z przyjaźnią opartą na przyjemności, przyjaźń utylitarną zalicza się do tych, które zachodzą przypadłościowo. Przyjaźń opartą na pożytku Tomasz określa jako tę relację, przez którą dochodzi się do dobra szlachetnego i przyjemnego¹⁵¹. W przyjaźni utylitarnej kochamy ze względu na coś innego, podobnie jak środek jest kochany ze względu na to, że nas odnosi do celu, podczas, gdy dobro szlachetne i przyjemne traktowane są wprost jak cel. Ludzie pozostający w takiej relacji nie muszą posiadać cnót, a określani są w „Komentarzu” jako „zapobiegliwi”, gdyż ich celem nie

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ In Ethic., Lb.VIII, L.III, cap.1579, s.419.:... *”in ea coniuguntur omnia quaequumque requiruntur ad amicos”*.

¹⁴⁸ In Ethic., Lb.VIII, L.III, cap.1580, s.419: *”Unde per consequens oportet quod amare in his maxime accadat et amicitia horum sit maxima.”*

¹⁴⁹ In Ethic., Lb.VIII, L.III, cap.1582, s.419.: *”...amicitia talium indiget longo tempore et mutua asuefactione, ut seinvicem possint cognoscere virtuosos et amicos...”*.

¹⁵⁰ In Ethic., Lb.VIII, L.IV: Tomasz stosuje na określenie takiej przyjaźni zwroty: *”diuturna”* lub *”permansiva”*.

¹⁵¹ In Ethic., Lb.VIII, L.II, cap.1552, s.413.: *”...id quod pervenitur ad bonum honestum et delectabile..”*.

są dobra szlachetne. Akwinata określa przyjaźń utylitarną jako niedoskonałą, ponieważ ludzie kochają się wówczas na miarę tego, co jeden od drugiego otrzymuje. Aby nie powstawały nieporozumienia, konieczna jest tu rekompensata korzyści. Z tego powodu można taki kontakt rozumieć bardziej jak swoisty „handel” niż przyjaźń. Tak więc w tego rodzaju przyjaźni, przyjaciel nie jest kochany ze względu na to, że jest, lecz z powodu korzyści jakie przynosi kontakt z nim, tak jak chory potrzebuje lekarza lub jak do kierowania statkiem potrzebny jest żeglarz. Zgodnie z zasadą, iż jednym z warunków przyjaźni jest równość, także i tu powinna zachodzić równa wymiana użyteczności. Bez niej taka przyjaźń nie ma żadnego podobieństwa do przyjaźni doskonałej (z uwagi na brak wspólnoty) i nie może utrzymać się przez dłuższy czas. Kolejnym warunkiem trwałości przyjaźni użytecznej jest poszanowanie dla zwyczajów przyjaciela, bynajmniej nie z tego powodu, aby były one same w sobie godne poszanowania, lecz ze względu na przyzwyczajenie. Ponadto, jeśli dzięki takiej postawie dwie osoby staną się sobie podobne, to już będzie to jakaś przyjaźń, gdyż przyczyną przyjaźni jest podobieństwo¹⁵². Innym zagrożeniem trwałości takiej relacji jest różnorodność wśród rzeczy użytecznych dla człowieka. Tomasz w swoim „Komentarzu” wymienia za Arystotelesem dwojaką użyteczność:

A) Odpowiadającą sprawiedliwości, nigdzie niezapisaną a odnoszącą się do dobrych obyczajów. Występuje ona pod określeniem użyteczności moralnej (*utilitas moralis*). Jest ona, zdaniem autora, czymś w rodzaju przyzwyczajenia i nie składa się z umów¹⁵³.

B) Prawną - zachodzącą według tego, co jest przyjęte w prawie i wyrażoną przez umowy.

Tak więc i na tej płaszczyźnie może dojść do konfliktu, kiedy wymiana użyteczności nie odbywa się na tym samym „poziomie”, to znaczy, jeśli jeden z przyjaciół domaga się użyteczności nie wyrażonej umową (chodzi o pierwszy z wymienionych rodzajów użyteczności) a drugi oferuje użyteczność prawną.

¹⁵² In Ethic., Lb.VIII, L.IV, cap.1588, s.422.

¹⁵³ In Ethic., Lb.VIII, L.XIII, cap.1739, s.456. „...*unus dat cuicumque alii sine pacto foris expreso sed tamen quantum ad intentionem ille qui dat dignum reputat*”.

Autor „Komentarza” stwierdza w odniesieniu do przyjaźni użytecznej, iż najbardziej przysługuje ona osobom starszym, które potrzebują pomocy z powodu osłabionej już natury, a nie szukają przyjemności ze względu na „rozkosze cielesne i zmysłowe”. Także dla osób znajdujących się w podróży ta relacja może być przydatna, gdyż ułatwia samą wędrówkę i zmniejsza jej trud.

Można więc stwierdzić, że przyjaźń użyteczna jest obopólną wymianą korzyści. Równość i wzajemność w obdzielaniu się korzyściami jest tu istotną gwarancją trwania relacji. W ten sposób w kontaktach opartych na przyjaźni użytecznej najważniejsze staje się dobro dla nas samych. Natomiast dobro drugiej osoby zostaje zepchnięte niejako na dalszy plan.

2.2.3. Przyjaźń ze względu na dobro dające przyjemność

Podobnie jak przyjaźń użyteczna, również przyjaźń oparta na przyjemności zalicza się do rodzaju przyjaźni niedoskonałej, zachodzącej przez przypadłość¹⁵⁴. Jej udoskonalenie zbliża ją do przyjaźni szlachetnej. W *amicitia delectabilis* kochamy kogoś jako źródło przyjemności dla nas. Same zaś rzeczy przyjemne można za Akwinatą podzielić trojako¹⁵⁵:

A) Coś jest przyjemne w teraźniejszości - rozumiane jako sama czynność lub działanie.

B) Coś jest przyjemne odnośnie do przyszłości - rozumiane jako nadzieja.

C) Źródłem przyjemności jest pamięć o dokonanych w przeszłości działaniach.

Jako dopełnienie powyższego podziału Autor dodaje, że spośród trzech wymienionych rodzajów przyjemności najbardziej kochane i przyjemne jest działanie. Obustronne poszanowanie dla zwyczajów oraz równa wymiana przyjemności jako dobra, są warunkiem trwałości takiej przyjaźni. Poszczególnych odmian przyjaźni opartej na przyjemności jest tyle, ile samych rzeczy przyjemnych. Stąd też, gdy

¹⁵⁴ In Ethic., Lb.VIII: Tomasz tę przyjaźń określa terminem „*amicitia delectabilis*”

uznamy, że co innego jest dla nas źródłem przyjemności, nasza dotychczasowa przyjaźń zakończy się. Tomasz dodaje, iż kochający czerpie przyjemność z tego, że odbiera przedmiot swej miłości jako piękny. Z kolei człowiek kochany odnajduje źródło własnej przyjemności w przyjmowaniu dowodów oddania ze strony osoby kochającej¹⁵⁶. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż taka przyjaźń niejako z samej swej natury jest nietrwała, bowiem opiera się na tym co podlega zmianom, mianowicie na zmysłach. Przyjemne Akwinata definiuje jako to, co jest odpowiadające zmysłom¹⁵⁷. Zbyt wiele jest rzeczy, które człowiek odbiera jako przyjemne dla siebie, a zarazem osiągnięcie któregoś z nich nie eliminuje dalszych starań człowieka o zdobycie następnych. Jednocześnie Tomasz zauważa, że przyjaźń oparta na przyjemności wykazuje pewną przewagę nad przyjaźnią utylitarną, albowiem przyjemność „bardziej wychodzi od samego kochania według siebie samego, niż przez korzyść, która zachodzi z uwagi na rzeczy zewnętrzne”. Także rekompensata nie jest tu koniecznym warunkiem utrzymania relacji (w przeciwieństwie do przyjaźni opartej na korzyści). Tomasz zauważa, iż w *amicitia delectabilis* przyjaciele chętniej i hojniej obdarzają siebie, niż w przypadku *amicitia utilis*. Dosyć ważnym tematem, poruszonym przez Św. Tomasza w „Komentarzu”, jest kształtowanie się przyjaźni w różnych wspólnotach ludzkich. Albowiem elementem spajającym wszelkie społeczności jest właśnie przyjaźń. Z tego też powodu prawodawcy, zdaniem Autora, powinni w taki sposób kształtować ustrój państwa, by sprzyjał on podtrzymywaniu przyjaźni pomiędzy obywatelami. Akwinata w innym swoim dziele podkreślając wagę przyjaźni a także jej specyficzną rolę w ludzkim życiu, zalicza ją do jednego z „najwyższych dóbr światowych”, gdyż stwierdza tam: „Ona bowiem (przyjaźń) łączy w jedno ludzi cnotliwych, zachowuje cnotę i do niej pobudza. (...) Ona przynosi najwięcej przyjemności, bo bez przyjaciół wszelka

¹⁵⁵ In Ethic., Lb.IX, L.VII, cap.1849, s.486. „*Quia delectabile quidem circa praesens est ipse actus sive operatio; circa futurum autem spes; circa factum autem sive praeteritum memoria...*”

¹⁵⁶ In Ethic., Lb.VIII, L.IV, cap.1587, s.422: „*Sed amator delectatur in hoc quod videt amati pulchritudinem. Amatus autem in hoc quod recipit servitium ab amatore. Quibus cesantibus, quandoque cesat amicitia delectabilis, dum scilicet ab una parte cesat visio et ex alia parte cesat servitium*”.

przyjemność zmienia się w nudę; wszystko zaś co trudne miłość czyni łatwym i znikomym”¹⁵⁸.

2.3. Dzieła wspomagające relację przyjaźni w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”

Tomasz z Akwinu w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” wymienia trzy różne działania, swoiste sposoby podtrzymywania relacji przyjaźni. Są to mianowicie: życzliwość, dobroczynność oraz zgoda¹⁵⁹.

Zarówno życzliwość jak i zgoda polegają na wewnętrznej skłonności, jakby usposobieniu się względem innych osób. Dzięki nim potrafimy żyć w społeczności. Natomiast w przypadku dobroczynności, istotnym elementem jest jej zewnętrzny skutek, w formie dobra doświadczonego ze strony dobroczyńcy.

2.3.1. Życzliwość

Tomasz zaznacza, iż nie należy mylić życzliwości z przyjaźnią (zwłaszcza, gdy przez przyjaźń rozumiemy pewien rodzaj sprawności). Wydaje się, iż Autor „Komentarza” wyraźnie daje nam do zrozumienia, że życzliwości nie należy zaliczać do sprawności. Jednocześnie stwierdza, że relacja życzliwości wobec drugiej osoby zachodzi ze względu na cnotę lub prawość, którą ten ktoś posiada, innymi słowy oznacza to, iż budzą naszą życzliwość osoby dobre, mężne, czy też takie, które posiadają inne cnoty¹⁶⁰. Można jednak uznać pewne podobieństwo obu tych relacji ze

¹⁵⁷ In Ethic., Lb.VIII, L.II, cap.1552, s.413: “*delectabile autem secundum quod est sibi conveniens secundum sensum*”.

¹⁵⁸ Św. Tomasz z Akwinu, „O władzy” w: Św. Tomasz z Akwinu „Dzieła wybrane”, tł. J. Salij OP, Poznań, 1984. Dalej cytuję: “O władzy”.

¹⁵⁹ In Ethic., Lb.IX, L.IV, cap.1798, s.476: *benevolentia, beneficentia, concordia*,

¹⁶⁰ In Ethic., Lb.IX, L.V, cap.1829, s.481: “... *universaliter benevolentia videtur esse ad aliquem propter aliquam eius virtutem et epiichiam, cum scilicet aliqui videatur,*

względu na to, iż wszyscy przyjaciele powinni być wobec siebie życzliwi oraz przychylni. Dlatego też nazywa przyjaźń „życzliwością we współodczuwaniu” Akwinata zarazem zauważa, że przecież życzliwością obdarza się także osoby nieznajome, nie będące w bliższych kontaktach. Tak więc przychylność nie jest atrybutem wyłącznie przysługującym przyjaciołom. Osoby życzliwe zaś są określane jako te, które pragną dobra ludzi, wobec których są przychylnie. Innym elementem, różniącym życzliwość od przyjaźni jest możliwość ukrywania tej pierwszej przed osobą, wobec której żywimy przychylnie odniesienia. Trudno natomiast wyobrazić sobie skrywaną przyjaźń, gdyż wówczas nie byłaby przyjaźnią. Zdaniem Tomasza, życzliwość polega na prostym poruszeniu woli. Dzięki temu faktowi relacja spowodowana życzliwością może się nawiązać nagle, w przeciwieństwie do miłości - gdzie samo nawiązywanie relacji trwa dłużej. Życzliwość określana jest także jako początek przyjaźni i znak uzupełniający tę relację (choć zarazem nieutożsamiający się z nią)¹⁶¹. Od strony osoby przyjmującej skutki życzliwości relacja ta może być odbierana jako przyjaźń oparta na użyteczności, bądź przyjemności.

2.3.2. Dobroczynność

Dobroczynność określa Tomasz krótko jako czynienie dobra drugiemu człowiekowi, które, według Autora „Komentarza”, może zachodzić dwojako. Po pierwsze, jako dobro wyświadczone bez względu na powód, dla samego dobra. Taka dobroczynność jest wówczas objawem przyjaźni. Po drugie dobro może być wyświadczone z jakiegoś, konkretnego powodu - i wtedy będzie się odnosiło do jakiejś osobnej cnoty¹⁶². Wyjaśniając problematykę dobroczynności Akwinata wprowadza porównanie dobroczyńcy i doznającego dobra, do budowniczego i jego dzieła. Tak jak budujący bardziej kocha swe dzieło, niż by był przez nie kochany, tak i dobroczyńca

quod ille ad quem est benevolus sit bonus aut fortis aut aliquid huiusmodi propter quae homines consueverunt laudari”.

¹⁶¹ K. Wojtyła uważa, że życzliwość zawiera się w każdej miłości, zob.: K. Wojtyła, „Człowiek i moralność”, t.1, „Miłość i odpowiedzialność”, s.70.

¹⁶² S. Th., II-II, q.106, a.3c.

bardziej kocha obdarowanego, aniżeli odwrotnie. Osoba doznająca dobra jest w pewnym sensie dziełem dobroczyńcy. Ten ostatni kocha obdarowanego z własnego wyboru i nie oczekuje z tej racji żadnego pożytku dla siebie. Sam czyn, którego dokonał oraz osoba obdarowana przynoszą mu radość. Natomiast osoba doznająca dobra kocha swego dobroczyńcę ze względu na zobowiązanie, swoisty dług wdzięczności i zarazem widzi korzyść we wszystkim, co zrobił dla niego dobroczyńca. Obowiązek odwzajemnienia się za doznane dobro, zdaniem Tomasza, wynika z natury. Każdy bowiem skutek ze swej natury zwraca się ku swojej przyczynie. Tomasz z Akwinu dodaje, że sama korzyść w mniejszym stopniu jest godna miłości. Stwierdzenie to podpira Akwinata swoim poglądem o ścisłym powiązaniu działania ze sprawnością¹⁶³. Czyn dokonany przez dobroczyńcę określany jest jako dobro i akt cnoty¹⁶⁴. Z tego powodu sprawca dobrodziejstwa znajduje w swoim uczynku przyjemność, zupełnie tak, jakby odnalazł tam swoje dobro. Odwołując się do znanego trójpodziału dóbr u Arystotelesa na dobro szlachetne, przyjemne i użyteczne, Tomasz zaznacza, że przez dobroczyńcę jako osobę cnotliwą najbardziej jest ukochane dobro szlachetne.

2.3.4. Zgoda

Arystoteles w swoich rozważaniach zawartych w „Etyce Nikomachejskiej” przyporządkowuje zgodę do życia społecznego wspólnot państwowych. Określa bowiem zgodę jako sposób odnoszenia się do innych ludzi. Św. Tomasz, zgadza się z poglądem Stagiryty, ale tylko częściowo. Według niego o zgodzie można mówić dwojako. Po pierwsze, gdy ma ona miejsce między poszczególnymi osobami. Po drugie, kiedy zachodzi pomiędzy poszczególnymi społecznościami.

Ponadto zgoda jest wynikiem miłości, dzięki temu, że to miłość łączy serca ludzi ku czemuś jednemu. O zgodzie w społeczności, zdaniem Tomasza z Akwinu, można mówić wówczas, gdy wszyscy jej członkowie zgadzają się, co do tego, co jest

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ In Ethic., Lb.IX, L.VII, cap.1848, s.485.

użyteczne i wybierają to, co w ich opinii jest użyteczne. Zgoda wiąże się w jakiś sposób z przyjaźnią, gdyż przyjaciele wybierają to samo. Dlatego też określana jest jako „jedność poglądów”¹⁶⁵. Człowiek życzy przyjacielowi dobrze, a jego wola chce to wykonać¹⁶⁶. Natomiast sam fakt wzajemnego zgadzania się na coś nie jest powodem przyjaźni, ponieważ ta nawiązuje się pod wpływem wyboru, który jest aktem woli. Tymczasem do zgody często dochodzi się drogą dyskusji, ustaleń, a wszelkie sądenie o rzeczach podlegających dyskusji jest czynnością intelektu, a nie woli¹⁶⁷.

Akwinata zgodę przypisuje tylko osobom cnotliwym i dodaje, że niesprawiedliwi nie mogą się w niczym zgodzić, gdyż nadmiernie chcą mieć ze wszystkiego pożytek¹⁶⁸. Tacy ludzie nie służą dobru wspólnemu, niszcząc wszelką zgodę. Za największe dzieła przyjaźni Tomasz uznaje właśnie zgodę i rozmowę przyjaciół.

Wydaje się, że wszystkie trzy omówione powyżej dzieła przyjaźni są w pewnym sensie skutkami, czy może nawet przejawami, miłości w jej najbardziej podstawowej wersji – *connaturalitas*¹⁶⁹. Nie powinno się ich jednak mylić z samą miłością, gdyż czym innym są jej przejawy i działania a czym innym - ona sama.

Dobroczynność i życzliwość dotyczą wzajemnych odniesień dwóch osób, natomiast zgoda zapewnia umiejętność dążenia do jakiegoś wspólnego celu, postrzeganego jako dobro większej grupy ludzi. Takim wspólnym celem może być pokój¹⁷⁰. W opinii Tomasza pokój powinien być przedmiotem starań władcy, a jego utrzymanie - gwarantujące jedność społeczeństwa - największym dobrem społecznym. Wydaje się, że dzieła przyjaźni ściśle będą się łączyć z problematyką zachowania pokoju w państwie i między poszczególnymi narodami. Tak więc naturą pokoju byłoby

¹⁶⁵ In Ethic., Lb.IX, L.VI, cap.1830, s.482: "*unitas opinionis*".

¹⁶⁶ S.Th., II-II, q.31, a.1c.

¹⁶⁷ In Ethic., Lb.IX, L.VI, cap.1831, s.482.

¹⁶⁸ In Ethic., Lb.IX, L.VI, cap.1837 s.483: „...*quod concordia talis, qualis determinata est, invenitur in his qui sunt virtuosi*”.

¹⁶⁹ M. Gogacz określa *connaturalitas* jako najniższy poziom miłości łączącej osoby a polegający na odpowiedniości osób w ich istnieniu oraz w ich istocie, zob.: M. Gogacz, „Elementarz metafizyki”, Suwałki 1996², s.84.

kierowanie się miłością do ludzi oraz przejawianiem tej miłości przez życzliwość, zgodę i zaufanie¹⁷¹.

2.4. Wspólnoty oparte na przyjaźni w świetle „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”

Wszelkie społeczności budują się na jakimś dobru wspólnym, wspólny udział w tym dobru (swoiste „*communicatio*”) określone jest w „Komentarzu” jako zasada przyjaźni. Dostatecznie istotną rolę odgrywa wspólnota państwowa, gdyż wszystkie inne są do niej podobne. Tomasz określa to krótko: „Każda przyjaźń ma miejsce we wspólnocie, a każda wspólnota sprowadza się do państwa”¹⁷². Autor dostrzegając różnorodność wspólnot, zauważa jednocześnie potrzebę wprowadzenia podziału samej filozofii moralnej tak, aby jej różne części miały za przedmiot rozmaite wspólnoty. W ten sposób Akwinata wprowadza dwa działy etyki:

A) Etykę rodzinną, czyli ekonomikę - dotyczącą rodziny i domu.

B) Etykę państwową - politykę – traktującą o wspólnotach państwowych.

Wobec tego, przedmiotem ekonomiki będą wzajemne relacje we wspólnocie rodzinnej, natomiast przedmiotem polityki – relacje w państwie. Warto zwrócić przy tym uwagę, że św. Tomasz pozostaje wierny Arystotelesowi, przedstawiając wzajemne odniesienia w obu wspólnotach. Jego wierność Filozofowi jest tu posunięta tak daleko, że Arystotelesowski podział na różne systemy sprawowania władzy „przykłada” Tomasz niczym „matrycę” do rodzajów relacji wśród członków rodziny.

¹⁷⁰ „O władzy”, s.153.

¹⁷¹ Szerzej na ten temat: M. Gogacz, „Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne”, Niepokalanów 1993, s.66.

¹⁷² In Ethic., Lb.VIII, L.IX, cap.1657, s.438.

2.4.1. Rodzina

Etykę rodzinną - przypomnijmy - nazywa Akwinata ekonomiką. Autor „Komentarza” uznaje pierwszeństwo społeczności domowej przed państwową uzasadniając je faktem, iż ta pierwsza bardziej odnosi się do natury ludzkiej. Ponadto wspólnota domowa jest podstawową częścią wspólnoty państwowej, bez której ta ostatnia nie mogłaby zaistnieć. Poza tym taka społeczność wydaje się być niezbędna ze względu na funkcje, jakie spełnia (rodzenie i pielęgnowanie).

2.4.1.1. Rodzice – dzieci

Zgodnie z zasadą, iż wszystkie wspólnoty dadzą się odnieść do społeczności państwowej, przyjaźń między rodzicem (ojcem) i synem porównana jest z relacją między królem a poddanymi. Ojciec jest dla dzieci dobroczyńcą z trzech powodów:

- A) Po pierwsze, jest przyczyną ich zaistnienia (*generatio*);
- B) Po drugie, żywi i utrzymuje swoje dzieci (*causa nutriendi*);
- C) Po trzecie, dzięki niemu mogą się one kształcić (*causa disciplinae*).

Ojciec swoiście przekracza swoje dzieci, jest ponad nimi, dlatego należy mu się cześć z ich strony (taką relację Tomasz porównuje do miłości Bóg - człowiek, gdzie Bóg także jest dobrem najwyższym - *superexcellens* - i trojaką przyczyną dla nas)¹⁷³. Miłość zachodzi tu bowiem według zasługi, a większą zasługę ma ojciec aniżeli dzieci. Przyjaźń między dziećmi i rodzicami zawiera więcej przyjemności i użyteczności, niż gdyby zachodziła między obcymi, gdyż w pierwszym przypadku więcej rzeczy wspólnych łączy tych ludzi. Wynika z tego, że to właśnie bliskie przebywanie ze sobą osób zaprzyjaźnionych, bez względu na to, jaki by to nie był rodzaj przyjaźni, jest powodem miłości¹⁷⁴. Większą miłość rodziców wobec dzieci Tomasz uzasadnia przy pomocy dwóch argumentów:

¹⁷³ In Ethic., Lb.VIII, L.XII, cap.1715, s.451.

¹⁷⁴ In Ethic., Lb.VIII, L.XII, cap.1708, s.450: “*Ratio dilectionis in omni amicitia cognata est propinquititas unius ad alterum*”.

A) Stosunkiem części do całości. Tak jak część pochodzi od całości, tak też dzieci mają źródło swego pochodzenia w rodzicach. Akwinata dodaje, że to część pochodzi od całości, a nie na odwrót¹⁷⁵.

B) Tu swoje tłumaczenie Autor wyprowadza z zasady, iż trwałość przyjaźni umacnia się przez długi czas. Tak więc rodzice kochają swoje dzieci dłużej (gdyż od momentu narodzin), natomiast dzieci później (to znaczy od czasu, gdy zaczynają używać rozumień)¹⁷⁶.

2.4.1.2. Małżeństwo

Z kolei przyjaźń małżeńską Tomasz z Akwinu określa mianem przyjaźni posiadającej swą podstawę w naturze ludzkiej. W uzasadnieniu tej tezy podaje koncepcję człowieka jako „zwierzęcia” naturalnie społecznego¹⁷⁷. Zatem to z ludzkiej natury wynika skłonność ludzi do łączenia się w społeczności, a jeszcze bardziej do łączenia się w pary (co mieści się w Tomaszowym określeniu „*animal coniugale*”). Wzajemne odniesienia w małżeństwie porównuje Akwinata do arystokracji, ponieważ w domu władzę sprawuje zasadniczo mąż, pozostawiając żonie pewien zakres obowiązków, które do niego nie należą. Tak rozumiane relacje domowe są czymś poprawnym. Jeśli jednak przyjmują formę zwyrodniałą (gdy mąż przejmuje wszystkie obowiązki, nie pozostawiając żonie w ich zakresie możliwości wyboru), to mamy do czynienia z oligarchią. Słuszność powyższego rozumowania poparta jest w „Komentarzu” poglądem, iż na czele każdej społeczności powinna stać osoba cnotliwa (bądź ludzie cnotliwi), gdyż tylko ona będzie potrafiła skierować poddanych do dobra, jako ich celu. Mąż i żona różnią się co do posiadanych cnót, gdyż podejmują odmienne

¹⁷⁵ In Ethic., Lb.VIII, L.XII, cap.1708, s.450.: *Huiusmodi autem partes quae separantur a toto propinquitatem habent a totum, quia totum in se continet ipsas, non autem e converso.*

¹⁷⁶ In Ethic., Lb.VIII, L.XII, cap.1709, s.450.: *"Parentes enim diligunt filios statim natos. Sed filii diligunt parentes processu temporis quando accipiunt intellectum, idest intellectus usum..."* .

czynności. Przyjaźń małżonków może być zarazem cnotliwa, oparta na pożytku i przyjemności. Jej cnotliwość wynika z tego, iż obydwójce posiadają cnoty, pożytek wynika z faktu życia domowego, natomiast przyjemność zawiera się w akcie rodzenia¹⁷⁸.

2.4.1.3. Rodzeństwo

Poprawna przyjaźń między rodzeństwem (na przykład między braćmi) ma postać timokracji. Jest to bowiem przyjaźń osób równych wobec siebie. Elementem łączącym w takiej relacji są wspólne obyczaje i wykształcenie. Ta relacja zyskuje również określenie przyjaźni rówieśników (lub przyjaźni koleżeńskiej)¹⁷⁹. W takiej przyjaźni żaden przyjaciel nie posiada w pełni pierwszeństwa, lecz każdy ma jakąś jego część i pod tym względem panuje między nimi równość. Tomasz wymienia trzy racje dla których bracia są sobie bliscy. Przede wszystkim są ze sobą i kochają się od urodzenia. Ponadto mieli okazję, aby dobrze się poznać, ze względu na współprzebywanie ze sobą¹⁸⁰. Bracia także mają większą szansę na posiadanie zbieżnych obyczajów, z uwagi na wspólne źródło, z którego się wywodzą - to znaczy - ojca. To właśnie podobieństwo do rodziców zapewnia im podobieństwo między nimi samymi. Na zakończenie tych rozważań, Akwinata zaznacza, że wszelkiego rodzaju przyjaźnie oparte na pokrewieństwie zależą od ojcostwa jak od swego pryncypium¹⁸¹.

¹⁷⁷ In Ethic., Lb.VIII, L.XII, cap.1719, s.452.: „*Homo enim est animal naturaliter politicum*”.

¹⁷⁸ In Ethic., Lb.VIII, L.XII, cap.1723, s.452.

¹⁷⁹ In Ethic., Lb.VIII, L.XI, cap.1695, s.446: Tomasz używa tu określenia "*amicitia coaetaneorum*".

¹⁸⁰ In Ethic., Lb.VIII, L.XII, cap.1717, s.451.: „...*secundum experientiam amicitiae, quia secundum multum tempus probavit unus alium, et ideo horum amicitia est maxima et firmisima*”.

¹⁸¹ In Ethic., Lb.VIII, L.XII, cap.1705, s.450: „...*amicitia cognatorum (...) in multas species divisa propter diversos consanguinitatis gradus, omnes tamen huiusmodi amicitiae dependent ex paterna sicut ex principio, ut ex sequentibus patebit*”.

2.4.2. Wspólnota państwowa

Przedmiotem polityki jest wspólnota państwowa. Akwinata wprowadza (za Arystotelesem) trzy sposoby sprawowania władzy w państwie. Pierwszy to królestwo (rządy jednego), kolejny - arystokracja (władza niedużej grupy osób) i ostatni - timokracja (rządy ubogiej większości). Te trzy sposoby rządzenia zaliczają się do dobrych, przy czym najlepszym jest królestwo, a najslabszym - timokracja. Każda spośród wymienionych władz ma swój negatywny odpowiednik. Królestwo może przekształcić się w tyranię, arystokracja w oligarchię, natomiast timokracja w demokrację.

Uzasadnieniem dla rozważań o państwie i rodzajach władzy przy okazji tematu przyjaźni jest fakt, iż każda przyjaźń ma swój początek we wspólnocie, a ta z kolei sprowadza się do społeczności¹⁸². Zatem, jak już wcześniej było powiedziane, wszystkie wspólnoty sprowadzają się do wspólnot społecznych (politycznych). Wspólnota określona jest w „Komentarzu” słowem „*communicatio*”. Arystoteles, a za nim Tomasz zauważają, iż dzięki przyjaźni utrzymują się państwa i narody¹⁸³. W konsekwencji daje to pierwszeństwo przyjaźni przed innymi relacjami zachodzącymi między członkami określonej wspólnoty państwowej. Wszystkie mniejsze wspólnoty zawierają się we wspólnocie określanej jako państwo, tak jak jakieś jej części, pod warunkiem, że każda z części jest podporządkowana do właściwej sobie, poszczegółnej korzyści. Natomiast państwo jest wspólnotą zmierzającą do wspólnego pożytku. Oznacza to, że życie społeczne odnosi się do tego, co użyteczne, natomiast poszczególne wspólnoty dotyczą poszczegółnych (jednostkowych) korzyści. Ponieważ przyjaźń odnosi się do wszelkich wspólnot, to w konsekwencji przyjmuje się zgodność podziału przyjaźni z podziałem na poszczególne rodzaje społeczności¹⁸⁴. Zasadą przyjaźni jest udział we wspólnocie, jaką tworzą przyjaciele. Przyjaźń będzie tym

¹⁸² In Ethic., Lb.VIII, L.IX, cap.1657, s.438.: „...*omnes amicitiae secundum politicas communicationes accipiendo*”

¹⁸³ In Ethic., Lb.VIII, L.I, cap.1542, s.410: „... *per amicitiam videntur conservari civitates*”.

¹⁸⁴ In Ethic., Lb.VIII, L.IX, cap.1669, s.440.

większa między ludźmi, im więcej wspólnego będą mieli ze sobą – bowiem - jak już było powiedziane, przyjaźń buduje się na jakiejś wspólnocie (pochodzenia, bądź obyczaju)¹⁸⁵. Przyjaźń społeczna często jest utożsamiana ze zgodą („*concordia*”), albowiem wielu ludzi zgadza się w tym, co dotyczy spraw społecznych.

Po rozważaniach dotyczących relacji rodzinnych, warto zaprezentować jak może się kształtować przyjaźń w takiej organizacji społecznej jak państwo. Rodzaje wspólnot państwowych dzieli Tomasz według poszczególnych ustrojów. Jest to tradycyjne rozróżnienie, cytowane za Arystotelesem.

2.4.2.1. Królestwo

Ze wszystkich pozytywnych ustrojów najlepsze dla Akwinaty jest królestwo. Władca-król, by wywiązywać się ze swych powinności, musi posiadać w sobie cnoty wystarczające do spełniania tak odpowiedzialnego stanowiska. Potrzebna jest mu umiejętność dystansowania się wobec dóbr doczesnych. Dzięki takiej zalecie władca bardziej ceni dobro poddanych, niż własne korzyści, a jego głównym celem będzie usprawienie w cnotach poddanych. Przyjaźń króla i poddanych jest porównywana do tej, która łączy ojca z synem, a podobieństwo to zachodzi według natury (bowiem naturalne jest, że ojciec sprawuje władzę nad synem, podobnie jak król - nad poddanymi). Zróżnicowanie więc polega tu na rozmiarach dobroczynności. Przy czym dobroczynność króla jest większa, gdyż odnosi się do dużej liczby osób. W przyjaźni między królem a poddanymi zachodzi również różnica w obdarzaniu dobrodziejstwami. Król jest dla poddanych większym źródłem dobrodziejstw, aniżeli odwrotnie.

Zepsucie królewskich rządów jest tyranią, jakby przeciwieństwem królestwa¹⁸⁶. Tyran dąży do własnego dobra, nie dbając o swych poddanych. Rozmiary zła czynionego przez tyrana są tak samo duże, jak dobro realizowane przez króla, dlatego Akwinata stwierdza, że tyrania jest najgorszym upadkiem władzy,

¹⁸⁵ „O władzy”, s.147.

¹⁸⁶ „O władzy”, s.137.

zawierającym w sobie najmniej przyjaźni. W rządach tyrana nie ma przyjaźni ani sprawiedliwości, właśnie dlatego, że tyran zmierza do dobra własnego traktując poddanych jak budowniczy przyrządy lub jak pan niewolników. Tomasz nawet określa to zwrotem: „tyran posługuje się poddanymi jak niewolnikami”¹⁸⁷. W takiej sytuacji nie może nawet być przyjaźni, gdyż nie ma niczego, co by łączyło takiego władcę z poddanymi (tak jak nie ma nic wspólnego między panem i niewolnikiem). Zarazem Tomasz omawiając zagadnienie tyranii gdzie indziej wspomina, iż żaden tyran nie jest tak okrutny, aby nie radowała go przyjaźń¹⁸⁸. Oznaczałoby to, iż przyjaźń jest takim dobrem, którego pragną nawet ludzie źli.

2.4.2.2. Arystokracja

Tę formę władzy nazywa Autor „Komentarza” władzą najlepszych, oznacza to także, iż państwo jest zarządzane przez grupę ludzi cnotliwych¹⁸⁹. Celem takich rządów będzie dobro poddanych, które zarazem zbiega się z dobrem elity rządzącej¹⁹⁰. Wspólnota interesów staje się tu gwarancją poprawności tak sprawowanej władzy. Autor określa to jako sposób zachowania sprawiedliwości w arystokracji. Zdarza się, że arystokracja może przekształcić się w oligarchię. Wówczas grupa rządzących nie rozdziela dóbr społecznych według zasług, lecz je przyznaje sobie, aby wzbogacić się. Tak więc miejsce przynależne najbardziej cnotliwym zajmują ludzie małego formatu (*pauci*) i źli. Mimo to, oligarchia nie dokonuje takiej destrukcji w społeczeństwie, co tyrania.

¹⁸⁷ In. Ethic., Lb.VIII, L.11, cap.1691, s.446: *"Hoc autem accidit in tyrannide, quia tyrannus non intendit bonum commune, sed proprium; et ita se habet ad subditos, sicut artifex ad instrumentum..."*.

¹⁸⁸ „O władzy“, s.147.

¹⁸⁹ In Ethic., Lb.VIII, L.X, cap.1673, s.442: *"potestas optimorum"*.

¹⁹⁰ In Ethic., Lb.VIII, L.XI, cap.1694, s.446.

2.4.2.3. Timokracja

Spośród wszystkich ustrojów dobrych najniższą rangę ma timokracja, czyli rządy sprawowane przez ubogich oraz najliczniejszych. Toteż w takiej społeczności wszyscy są równi w ustanowionych zaszczytach, a celem jest zarówno dobro bogatych jak i biednych¹⁹¹.

Natomiast inaczej dzieje się, kiedy timokracja ulega zepsuciu. Wówczas staje się demokracją, która w swych rządach zmierza wyłącznie do zapewnienia dobra ubogim. Ponieważ timokracja jest ostatnim rodzajem rządów, dlatego też przewrotność spowodowana jej zepsuciem jest najmniejsza.

2.5. Miłość jako „relacja osobowa” w „Sumie Teologii”

W „Sumie Teologii” Tomasz zupełnie inaczej odniósł się do tematu przyjaźni, gdyż nie uczynił go przedmiotem osobnych rozważań, ale wplótł w zagadnienie miłości. Z kolei zaprezentowanie tematu miłości omawianego przez Akwinatę w „Sumie” nie jest zadaniem prostym. Wprawdzie autor zdecydowanie szerzej omawia tu zagadnienie miłości, nie ograniczając się wyłącznie do przyjaźni, ale już na samym początku czytelnik napotyka na trudności związane z omawianą problematyką, gdyż Tomasz wprowadza terminologię, której sam konsekwentnie nie stosuje¹⁹². Wprowadza on cztery terminy na określenie miłości: *amor*, *dilectio*, *caritas*, *amicitia*¹⁹³. Podział ten zachodzi niejako dwutorowo, gdyż w te rozróżnienia wplecione jest jeszcze uczucie miłości, którego nie należy mylić z samą miłością. Tak

¹⁹¹ In Ethic., Lb.VIII, L.X, cap.1679, s.443: *“in honoribus constituti”*.

¹⁹² Na problemy związane z wyjaśnieniem słowa „miłość” wskazuje również Wojtyła. Nie jest to jego zdaniem termin jednoznaczny. Nawet, jeśli zawęzi się „miłość” do oznaczenia relacji pomiędzy dwoma osobami to wciąż będzie ona posiadała swoje różne znaczenia i odmiany, zob.: K. Wojtyła, „Człowiek i moralność”, t.1, „Miłość i odpowiedzialność”, s. 65.

¹⁹³ Przypis autora pracy: Podaję terminy łacińskie, gdyż trudno jest ustalić jednoznacznie polskie odpowiedniki tych nazw. W londyńskim wydaniu „Sumy”

więc miłość - *amor* określa Tomasz mianem pożądania dobra. Tak jak różni się pożądanie, tak też różnią się poszczególne odmiany miłości, gdyż w każdym bycie miłość jest podstawą dążenia do ukochanego celu¹⁹⁴. Zarówno *amor* jak i *dilectio* są oznaczane przez rodzaj czynności lub uczucia, gdyż do właściwych czynności miłości należy zarówno działanie jak i odczuwanie. Z kolei *caritas* może oznaczać tak *amor* jak i *dilectio*. *Dilectio*, *caritas* i *amicitia* są nazwami, które oznaczają różne czynności. Zarazem miłość oznaczona terminem „*amor*” jest wspólna dla miłości *caritas* oraz *dilectio*, gdyż mieszczą się one obie w terminie „*amor*”. Ważne jednak jest, że nie może zaistnieć relacja odwrotna, bowiem *dilectio* dodaje do *amor* poprzedzający ją wybór. Odmiana miłości *dilectio* nie jest też tożsama z miłością na poziomie uczuć (*concupiscibilis*), gdyż jej działanie opiera się na woli i przysługuje naturom rozumnym. Także miłość *caritas* jest czymś więcej od *amor*, dodaje ona bowiem do miłości nasze odniesienie do tego co kochamy, jako szczególnie drogiego i cennego¹⁹⁵.

Dla Tomasza „kochać” oznacza tyle, co „życzyć komuś dobra”. Dobro zatem jest właściwą przyczyną miłości. Akwinata wprowadza także swoisty porządek, ustalając niejako kolejność tego, co powinno być kochane. Porządek ten jest wyznaczony przez naturę miłości *caritas* (jako miłości wlanej). Tak więc miłość ludzka kieruje się przede wszystkim do Boga, jako początku wiecznej szczęśliwości. W drugim rzędzie zadaniem człowieka jest kochanie siebie i innych osób. Nie może być to jednak jakiegokolwiek odniesienie. Przede wszystkim siebie powinniśmy kochać ze względu na naszą rozumną naturę oraz na uczestnictwo w dobru Boga, natomiast bliźnich – z powodu ich współuczestnictwa w tym samym Dobru. Miłość bliźniego ma nawet wyższą rangę niż miłowanie naszego własnego ciała, gdyż wspólnota mająca udział w szczęśliwości, którą są nasi bliźni, jest większym powodem do radości, niż

terminy te są przetłumaczone w sposób następujący: lubienie - *amor*, ukochanie - *dilectio*, miłość - *caritas*, przyjaźń – *amicitia*.

¹⁹⁴ S.Th., I-II, q.26, a.1c.

¹⁹⁵ S.Th., I-II, q.26, a.3c.

udział w szczęśliwości naszego ciała. Dlatego zbawienie bliźniego powinniśmy miłować bardziej niż własne ciało¹⁹⁶.

Po wnikliwej analizie tekstu można jednak ustalić, że Akwinata wymienia trzy poziomy miłości, ściśle związane ze strukturą poszczególnych bytów:

A) Zareagowanie sfery pożądania naturalnego na dobro rodzi miłość naturalną (*connaturalitas*), a jej przyczyną jest samo tylko podobieństwo w istnieniu. To najbardziej podstawowe odniesienie, spowodowane właśnie tym, że byty istnieją i właśnie w tym fakcie są do siebie podobne. Tak rozumiana miłość, jako pozytywne odnoszenie się do innych bytów określana jest przez Tomasza jako współodpowiedniość natur. Miłość naturalna jest jednocześnie skłonnością bytu, która przejawia się we wszystkich odmianach pożądania jakie byt posiada. Relacja ta zachodzi spontanicznie, jeszcze przed podjęciem decyzji, będąc zarazem zareagowaniem na potrzeby i pragnienia otaczających nas ludzi. Tak więc na poziomie pożądania naturalnego mamy do czynienia z miłością zgodną z naturą (czy z natury), gdzie pewna „wspólnaturalność” przedmiotu i podmiotu jest wystarczającym czynnikiem do zaistnienia takiej miłości (np. rzucony kamień „kocha” spadać na ziemię).

B) Miłość w postaci uczucia zachodzi z kolei, jeśli zapoczątkowujący byt akt istnienia zaktualizuje w jego istocie sferę zmysłową. Oznacza to, że byt będzie skierowywał swoje dążenia do zdobycia czegoś jako dobra dla siebie. Poruszenie zmysłowe jest formą tej relacji, zaś jej materią - przemiana cielesna. Tomasz zarazem dodaje, że uczucia w czystej formie występują tylko u zwierząt. Człowiek bowiem poddaje je zwykle kontroli rozumu. Uczucie miłości jest podstawą dla pozostałych uczuć i choć jest charakterystyczne dla zwierząt, to może również służyć rozumowi. Miłość tę określa Tomasz jako *concupiscibilis* i dodaje, że jest to przystosowanie pożądania zmysłowego lub woli do jakiegoś dobra (swoiste upodobanie)¹⁹⁷.

C) Jeśli natomiast akt istnienia zaktualizuje w bycie możność duchową - to wówczas jest on zdolny do łączenia się z innymi bytami miłością osobową, czy też intelektualną (to znaczy taką, która przysługuje osobom jako jednostkowym

¹⁹⁶ S.Th., II-II, q.26, a.5c.

substancjom rozumnym). Na tym poziomie relacji miłości, drugą osobę ujmujemy jako „dobro samo w sobie”. Takie rozumienie bytu gwarantuje umysłowa władza poznawcza - intelekt. Dzięki temu również relacja osobowa może podlegać ocenie moralnej (gdyż ocena moralna nie jest niczym innym jak ustaleniem stopnia zgodności czynów ludzkich z rozumnością. Ten rodzaj miłości, nazywany przez Tomasza *dilectio* posiada swoje odmiany¹⁹⁸. Do nich należy na przykład miłość *caritas* lub przyjaźń (*amicitia*). Przyjaźń przez Tomasza jest określana po prostu jako pełna wzajemność. W różnych tekstach opierających swą myśl o poglądy Akwinaty, można odnaleźć definicję przyjaźni jako miłości wiernej i na tyle trwałej, by znieść trud rozstania. Ta cecha świadczy o wysokim poziomie relacji przyjaźni, która jest w pełni zaktualizowana i której nie towarzyszy żadne zło w postaci braku.

Warto więc bliżej przyjrzeć się omawianym przez Akwinatę odmianom miłości. Przyczyną miłości jest pewne podobieństwo, jakie kochający odnajduje w przedmiocie ukochanym. Może ono zachodzić wówczas gdy obie strony posiadają to samo w akcie. Tego typu podobieństwo jest charakterystyczne dla miłości przyjacielskiej lub też życzliwości. Podobieństwo tutaj wskazuje na niemalże posiadanie jednej formy, co pozwala nam utożsamiać się z osobą ukochaną. Jednak nie jest to jedyny sposób, w jaki może zachodzić podobieństwo. Kiedy bowiem jedna rzecz ma w możliwości to, co druga w akcie, to staje się takie podobieństwo podstawą miłości pożądawczej lub przyjaźni opartej na dobru użytecznym czy przyjemności (poziom *concupiscibilis*)¹⁹⁹. To bowiem, co bytuje w możliwości, pożąda swego aktu, a gdy osiągnie go - cieszy się nim.

¹⁹⁷ S.Th., I-II, q.26, a.1c.

¹⁹⁸ W tradycji filozoficznej można wyróżnić różne podziały miłości. I tak np.: u M. Gogacza funkcjonuje: współpodobanie (*complacentia*) mająca swoje odmiany: *connaturalitas* jako zgodność natur, *concupiscibilitas* jako dążenie do dobra dla siebie, pobudzone pięknem, *dilectio* jako poziom intelektualny miłości, gdzie postrzega się dobro jako dobro. Ta ostatnia odmiana posiada swoje zróżnicowanie na: przyjaźń (w wersji *actus et actus* – samowystarczalności), *caritas* (w wersji dopełnienia, *actus et potentia*) - oznacza okazywanie troski i dobroci w postaci służenia komuś, *amor* – także w wersji dopełnienia, lecz oznaczająca cierpienie i smutek z powodu braku ukochanego dobra i ostatnia odmiana *dilectio* – *agape* – jako miłość wywołana w człowieku przez osobę Boga. Podział ten jest podany za: M. Gogacz, „Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)”, Warszawa 1985, s.13.

¹⁹⁹ S.Th., I-II, q.27, a.3c.

2.5.1. *Caritas* jako miłość nadprzyrodzona i przyjaźń łącząca z Bogiem i ludźmi

Jako niezbędne składniki do zaistnienia tej odmiany miłości można wymienić za św. Tomaszem następujące działania:

- musimy daną osobę lubić,
- musimy życzyć jej dobra,
- niezbędna jest tu wzajemność,
- przedmiot miłości musi być dla nas szczególnie cenny.

Widzimy zatem, że przedstawione powyżej czynności typowe dla *caritas* są również charakterystyczne dla miłości przyjacielskiej, która została dość szeroko zaprezentowana w treści „Komentarza do Etyki Nikomachejskiej”.

Miłość *caritas* można również ujmować jako cnotę. Przypomnijmy, że cnota moralna polega na zgodności ze słusznym rozumem. Zatem *caritas* jest cnotą, i to cnotą osobną. Jej przedmiotem jest przyjaźń z Bogiem, której celem jest Boża dobroć²⁰⁰. Jako cnota, *caritas* posiada skłonność do właściwych sobie czynności - w tym przypadku czynnością tą jest miłowanie. Za Akwinatą zatem *caritas* możemy także ujmować jako przyjaźń. Nadprzyrodzoność tej przyjaźni polega tu na tym, że Duch Święty porusza ludzką wolę do miłowania w taki sposób, że współdziała ona z Nim w dokonaniu określonej czynności. Jest to potrzebne, gdyż akt tej cnoty nadprzyrodzonej przekracza naturę woli. Tomasz nadaje miłości *caritas* bardzo wysoką rangę, uważa bowiem, że bez niej w sensie ścisłym nie może być prawdziwej cnoty. Jest ona zatem podłożem cnót. *Caritas* jest korzeniem, fundamentem innych cnót, które dzięki niej żyją i utrzymują się²⁰¹. Za sprawą tej miłości czynności innych cnót są przyporządkowane ostatecznemu celowi i z tego powodu *caritas* jest formą cnót. Miłością *caritas*

²⁰⁰ Dokładniej omówione zagadnienie miłości nadprzyrodzonej znajduje się w innym dziele Tomasza z Akwinu: św. Tomasz z Akwinu, „O miłości nadprzyrodzonej. *De caritate*”, tł. J. Ruszczyński, Warszawa, 1994.

²⁰¹ S.Th., II-II, q.23, a.7-8c.

kochamy zarówno Boga jak i bliźnich²⁰². Miłość ta obejmuje nie tylko osoby nam bliskie, postępujące w sposób prawy. Jej zadaniem jest także miłowanie naszych nieprzyjaciół czy grzeszników. Tą relacją jednak nie możemy odnosić się do zwierząt, gdyż są one nierozumne i jako takim nie możemy życzyć im dobra, bo nie są zdolne do jego posiadania na drodze rozumnego wyboru. Ponadto każda przyjaźń (a *caritas* jest nią) funduje się na jakiejś wspólnocie życia, o którą trudno byłoby między człowiekiem a zwierzęciem.

Jeśli zaś chodzi o miłość nieprzyjaciół, to w przypadku *caritas*, nieprzyjaciół winniśmy kochać ze względu na wyposażenie w tę samą naturę. Tomasz nawet określa takie odniesienie obowiązkiem wynikającym z miłości wlanej. Jeśli bowiem ktoś kocha Boga i bliźnich to z tą samą miłością powinien odnosić się do swoich nieprzyjaciół²⁰³.

Wydaje się również, iż tak rozumiana *caritas* nie może obejść się bez właściwego stosunku do samego siebie. Albowiem Tomasz uważa, że trzeba kochać siebie, aby być zdolnym do miłowania innych osób²⁰⁴. Miłując bowiem Boga, kochamy wszystko to, co od Niego pochodzi - także samych siebie. Należy przy tym zaznaczyć, że trzeba zachować właściwy porządek w miłości względem tego, co pochodzi od Boga. Nie kochamy bowiem w ten sam sposób np. aniołów i demonów (którzy wcześniej też byli aniołami). Ponieważ przyjaźń w miłości opiera się na współudziale w wiecznej szczęśliwości, w której przebywamy również z aniołami, oznacza to, że taka miłość rozciąga się również na aniołów. Natomiast nie możemy w ten sam sposób kochać demonów, nie możemy nawet kochać ich tak, jak ludzi grzesznych (to znaczy miłować ich naturę, a nienawidzić grzech), gdyż imieniem demonów oznaczamy właśnie ich naturę skażoną grzechem. Możemy zatem miłować

²⁰² M. Gogacz ujmuje miłość *caritas* jako pełną bezinteresowności troskę o dobro drugiej osoby, jako miłość nie oczekującą wzajemności, miłość ofiarną, zob.: M. Gogacz, „Elementarz metafizyki”, s. 85.

²⁰³ S.Th., II-II, q.25, a.8c.

²⁰⁴ Przypis autora pracy; Ten temat porusza Arystoteles w „Etyce Nikomachejskiej”: Et. Nik., Ks. IX, 1166a oraz Tomasz w komentarzu do tego dzieła: In Ethic., Lb.IX, L.IX, cap.1868, s.491: Warunkiem właściwych odniesień wobec innych jest uporządkowana miłość wobec samego siebie.

demony podobnie jak zwierzęta, chcąc ich trwania w postaci w jakiej są, dla większej chwały Bożej²⁰⁵.

2.5.2. Działania wspomagające lub towarzyszące miłości

Do działań wspomagających bądź towarzyszących miłości Tomasz zalicza życzliwość, radość, miłosierdzie, dobroczynność i pokój. Życzliwość można określić jako akt woli, przy pomocy którego życzymy drugiej osobie dobra (Arystoteles uważał, że jest ona początkiem przyjaźni). Różni się od miłości (*amor*) tym, że nie wnosi swoistej jedności, która panuje między kochającymi się osobami. Natomiast można uznać, że życzliwość zawiera się w czynie miłości *caritas*²⁰⁶.

Z kolei radość jest w nas skutkiem obecności miłości wlanej. Radość wynika tu z dwóch faktów: po pierwsze, z obecności osoby umiłowanej, po drugie - z tego, że osoba ukochana posiada w sposób trwały właściwe jej dobro²⁰⁷.

Innym działaniem zawierającym się w kompetencjach miłości jest pokój. Nie należy mylić go ze zgodą, jako czynnością regulującą stosunek do innych ludzi. Zadaniem pokoju jest uporządkowanie w człowieku jego pożądan i uczuć, często przeciwstawnych sobie wzajemnie. Wprowadzenie w nich porządku oznacza zjednoczenie uczuć i uspokojenie ludzkiego serca po to właśnie, by chcieć jednego. Pokój zatem porządkuje wewnętrzne pragnienia ludzkie i uzgadnia je z pragnieniami innych²⁰⁸.

Miłosierdzie jako współczucie dla cudzego nieszczęścia połączone z bólem, spowodowanym cierpieniem innych, owocuje zaradzaniem potrzebom i nieszczęściom innych osób. Miłosierdzie może być uczuciem - jeśli znajduje się na poziomie pożądania zmysłowego oraz cnotą - gdy je stanowi poruszenie pożądania intelektualnego. Wymiar cnoty miłosierdzia wiąże się także z tym, że zaradzanie

²⁰⁵ S.Th., II-II, q.25, a.11c.

²⁰⁶ S.Th., II-II, q.27, a.2c.

²⁰⁷ S.Th., II-II, q.28, a.1c.

²⁰⁸ S.Th., II-II, q.29, a.1.

pilnym potrzebom bliźnich jest zarazem wyrażaniem (i ujawnianiem się) Bożej wszechmocy²⁰⁹. Specyficznym przejawem miłosierdzia jest dawanie jałmużny.

Dobroczynność jako czynienie komuś dobra jest także przejawem miłości zarówno *caritas* jak i *amicitia*. W taki akt miłości względem przyjaciela włącza się również życzliwość. Dobroczynność nie jest odrębną cnotą i właśnie należy do miłości.

2.5.3. Skutki miłości

Z zaistnienia relacji miłości wynikają pewne skutki. Tomasz wymienia ich cztery. Pierwszym skutkiem jest jedność osób połączonych miłością. Zachodzi ona, co do rzeczy, jeśli kochany jest obecny w kochającym oraz co do uczucia - kiedy jedność pochodzi z pewnego spostrzeżenia jedności kochającego i kochanego. Zarówno miłość na poziomie pożądania jak i na poziomie intelektualnym pochodzą z jakiegoś spostrzeżenia jedności z przedmiotem ukochanym. W miłości na poziomie zmysłowym widzimy swoje dobro w tym, co kochamy, zatem taka miłość wywołuje jedność skutkowo (*effective*), poruszając do pragnienia i szukania obecności ukochanego dobra, jako odpowiadającego nam i należącego do nas. Z kolei w miłości na poziomie intelektualnym (np. w przyjaźni) widzimy w drugiej osobie jakby samych siebie. W tej sytuacji miłość wywołuje jedność formalnie, gdyż sama miłość jest tu jednością i więzią²¹⁰.

Kolejnym skutkiem miłości jest swoista zażyłość (przyłgnięcie). Także i ten skutek miłości może pojawiać się zarówno na poziomie władz pożądawczych jak i poznawczych. Na poziomie władz pożądawczych ukochany jest w kochającym w miarę jak przez pewne upodobanie jest w jego uczuciu. Zażyłość na poziomie władz poznawczych zachodzi wówczas, gdy ukochany jest w kochającym, w miarę jak wypełnia jego myśli, a kochający w ukochanym próbuje do głębi przeniknąć to, co do niego należy²¹¹. W przyjaźni dobro i zło, jakiego doświadcza przyjaciel, uznawane

²⁰⁹ S.Th., II-II, q.30, a.4c.

²¹⁰ S.Th., I-II, q.28, a.1c.

²¹¹ S.Th., I-II, q.28, a.2c.

jest za nasze własne, tak samo ma się rzecz z wolą. Z tego wniosek, że zażyłość w przyjaźni można także rozumieć jako wzajemność, przyjaciele bowiem chcą dla siebie wzajemnie pewnych dóbr i zdobywają je.

Miłość także wywołuje zachwyt, polegający na tym, że rozmyślamy o ukochanej osobie. Intensywność tego rozmyślenia może nawet spowodować oderwanie się od innych rzeczy. Na poziomie pożądania miłość wywołuje zachwyt wprost.

Z natężenia miłości pochodzi gorliwość, jest ona różna na różnych poziomach miłości. Gorliwość w miłości spowodowanej zareagowaniem sfery pożądania zmysłowego wyklucza wszystko, co sprzeciwia się miłości. Osoba pożądająca zwraca się przeciw temu, co sprzeciwia się rzeczy ukochanej. Z kolei w miłości przyjacielskiej gorliwość sprawia, że człowiek sprzeciwia się wszystkiemu, co jest przeciwne dobru przyjaciela, podobnie objawia się gorliwość w relacjach człowiek - Bóg.

W zakresie rozważań moralnych Akwinata swoje uwagi o relacjach ogranicza do zagadnienia miłości w jej różnych odmianach. W „Komentarzu” ogranicza się on wyłącznie do rozważań na temat przyjaźni, którą określa jako relację łączącą dwie osoby i budującą się na cnocie. Element cnoty daje gwarancję trwałości przyjaźni, wykluczając zarazem możliwość wiązania się tą relacją z innymi bytami, które nie posiadają rozumności (ze zwierzętami czy roślinami). Tomasz również wyróżniając poszczególne stopnie przyjaźni w „Komentarzu” odwołuje się do trójpodziału dobra według Stagiryty (chodzi o wielokrotnie już przytaczane w pracy dobro szlachetne, przyjemne i użyteczne). W tej kwestii ważny wydaje się fakt, że przyjaźń opierająca się na dobru szlachetnym posiada pozostałe, niższe rodzaje dóbr – przyjemne i użyteczne. Interesująca i brzemienna we wnioski jest także Tomaszowa uwaga, że relacja przyjaźni jest punktem wyjścia w budowaniu wspólnoty rodzinnej i państwowej.

Z kolei w „Sumie Teologii” Tomasz mówi szerzej o relacji miłości. Tutaj przyjaźń jest tylko jedną z odmian miłości. Szczególną uwagę zwraca Akwinata na to, że „kochać” oznacza właściwie tyle, co „życzyć komuś dobrze”. Miłość jako taka ma swoje trzy poziomy, a zasadą ustalonego przez Tomasza podziału jest wewnętrzne

wyposażenie bytów. Stąd też pojawia się w „Sumie” podział na miłość naturalną, uczuciową i rozumową, gdzie kolejno dla tych odmian podstawą jest: natura, uczucia, rozumność. Akwinata poświęca też dużo miejsca miłości *caritas*, jako miłości nadprzyrodzonej, odbierającej przedmiot ukochania jako szczególnie drogi. To zagadnienie - tak zupełnie nowe w stosunku do „Komentarza” – jest także wzbogacone o ujęcie *caritas* jako cnoty, której przedmiotem jest przyjaźń człowieka z Bogiem. Ponadto Tomasz omawiając dzieła wspomagające przyjaźń nie ogranicza się tylko do życzliwości, zgody i dobroczynności – jak zrobił to w „Komentarzu”. Interesujące jest tu poszerzenie tych dzieł o pokój, miłosierdzie, radość. Swoistym *novum* w stosunku do „Komentarza” są także omówione przez Akwinatę skutki miłości. Oba analizowane dzieła łączy Tomaszowa uwaga (zapożyczona zresztą od Arystotelesa) o tym, że musimy rozumnie kochać samych siebie, by móc w ogóle kochać otaczających nas ludzi i wiązać się z nimi poprzez różne odmiany miłości.

3. ARETOLOGIA – NAUKA O CNOTACH

3.1. Rozumienie sprawności intelektu w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” jako zasad wspomagających działania człowieka

Ostatnim tematem, który mieści się w granicach określonych przez św. Tomasza dla filozofii moralnej, jest zagadnienie sprawności i cnót. Jest to zarazem temat, któremu Akwinata poświęca dużo miejsca (zarówno w „Komentarzu” jak i w „Sumie”). Podejmując zagadnienie cnót w swoim „Komentarzu” Tomasz nie rozpoczyna go od tematu sprawności, jak czyni to w „*Summa Theologiae*”, lecz od razu określa istotę cnoty oraz omawia poszczególne rodzaje cnót.

Tomasz za Arystotelesem określa cnotę jako sprawność wybierania, dodając zarazem, że działa ona poprzez wybór²¹². Czymś najlepszym, do czego odnosi się władza duszy, jest dobro dzieła. Celem cnoty jako sprawności w działaniu, jest samo to działanie, odnoszące się do dobra. Podmiotem cnót jest dobro, cnoty wobec tego nadają ludzkiemu działaniu walor dobra, innymi słowy - czynią człowieka dobrym i dobrze działającym. Tomasz, stosując konsekwentnie swoją metafizykę, zwraca tu zarazem uwagę, iż także w działaniu wywołany skutek jest na miarę przyczyny, która go wywołała. Dlatego też doskonałość dzieła może pochodzić tylko od działającego w sposób doskonały. Akwinata wskazuje na dwa niezbędne elementy w czynnościach naznaczonych obecnością cnót:

A) Człowiek powinien mieć poprawnie zamierzony cel (to działanie jest typowe dla cnót moralnych) - skłonić pożądanie do zamierzonego celu.

B) Człowiek ma się odnosić dobrze względem środków służących do osiągnięcia zamierzonego celu - to jest szczególne zadanie roztropności, jako sprawności dobrego doradzania.

Cnoty stanowią wiedzę praktyczną, gdyż są jakimiś zasadami działania, a wiedza praktyczna służy określeniu czynności i ich zastosowaniu.

²¹² In Ethic., Lb.III, L.I, cap.382, s.111.

Tomasz wyróżnia cnoty intelektualne i moralne. Cnoty intelektualne odnoszą się do poznania, rodzą się i wzmacniają z uczenia się od innych, a nie na drodze samodzielnego odkrywania prawdy. Szybciej bowiem poznamy prawdę, ucząc się od innych niż odkrywając ją. Przy pomocy cnót intelektualnych dusza ludzka wybiera prawdę²¹³. Akwinata wymienia za Arystotelesem pięć cnót intelektualnych: sztuka, wiedza, roztropność, mądrość i „*intellectus*” („rozumienie”) - chodzi tu o sprawność pierwszych zasad (*intellectus principiorum*). Wiedza jest sprawnością udowadniania (wykazywania) - *habitus demonstrativa*. W przypadku wiedzy ważniejsze są przyczyny niż skutek (tzn. zasady, dla których coś wiemy) Wiedzę będziemy posiadali przez przypadłość, o ile mianowicie może zdarzyć się, że daną konkluzję ktoś zna za pośrednictwem innych zasad. Potrzeba bowiem, aby przyczyna była doskonalsza od swego skutku. Stąd to, co jest przyczyną poznania powinno być bardziej znane. Z kolei sztukę określa jako sprawność wytwarzania - *habitus factivus cum vera ratione*. Tomasz kontynuuje rozważania na temat materii sprawności sztuki na przykładzie budownictwa. Należy – powiada - rozważyć samą czynność budowania, która jest zarządzana przez sztukę oraz dzieło, które jest wykonane za pośrednictwem sprawności sztuki. Sprawności sztuki przysługuje trojkie działanie:

- A) rozważyć, co będzie do wykonania,
- B) zastosować działanie wobec materii zewnętrznej,
- C) przygotować samo dzieło.

Każda sztuka dotyczy powstawania albo przygotowania i uzupełnienia dzieła, co zakłada zamierzenie celu dzieła.

Właściwym przedmiotem intelektu jest prawda i fałsz²¹⁴. W intelekcie dokonuje się rozważanie teoretyczne i praktyczne (*in intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum*), natomiast w pożądaniu następuje przedstawienie rozumowi wyboru i wykonania. Każde z działań jest przyporządkowane jakiemuś dobru tak jak celowi. Dlatego też Tomasz rozróżnia sprawności teoretyczne i

²¹³ In Ethic., Lb.VI, L.III, cap.1143, s.314: „*virtutes intellectuales sunt habitus. quibus anima dicit verum*”.

²¹⁴ In Ethic., Lb.VI, L.II, cap.137, s.311.

praktyczne intelektu. Można je także określić jako sprawności poznania i postępowania.

Wśród sprawności teoretycznych znajdują się sprawność pierwszych zasad, wiedza i mądrość. Natomiast sprawności praktyczne to: roztropność oraz sztuka. Niektóre sprawności teoretyczne intelektu Akwinata nazywa *principia indemonstrabilia* – zasadami, których się nie udowadnia lub po prostu *intellectus* (rozumienie)- do nich właśnie odnosi się intelekt, który je poznaje w sposób naturalny. Zasady te stanowią podstawę i punkt wyjściowy ludzkiego poznania. Nie ma bowiem problemu - zdaniem Tomasza - w odróżnieniu całości od części, czy uznaniu, że to co całe jest większe od swojej części. Intelekt za każdym razem, w zetknięciu z jakąś rzeczą wybiera do rozważenia jej istotę. Innymi słowy daje on poznanie zasad, dzięki którym wiemy, czym coś jest. Niewątpliwie chodzi tu Tomaszowi właśnie o sprawność pierwszych zasad poznania (*intellectus principiorum*), dzięki której w ogóle możliwe jest wszelkie poznanie. Sprawność ta jest wyznaczona przez następujące zasady: niesprzeczności - jeden byt nie jest drugim bytem, tożsamości - byt jest tym, co go stanowi, wyłączonego środka - nie ma czegoś pośredniego między bytem a niebytem, racji dostatecznej - tylko byt jest przyczyną bytu²¹⁵. Intelekt ponadto poprzez umiejętność poznawania pierwszych zasad, daje nam możliwość odkrycia istoty każdej poznanej rzeczy (*quod quid est*), co już raczej odnosi się do sprawności wiedzy, będącej również zasadą poznania teoretycznego. Wiedza z kolei korzysta z *intellectus principiorum*, przyjmuje bowiem pewne zasady, z których przechodzi do wniosków. Przedmiot wiedzy jest możliwy do udowodnienia, czego nie można powiedzieć o sprawności pierwszych zasad. Wiedza (podobnie jak roztropność) polega na sztuce umiejętnego odnoszenia się do rzeczy przygodnych. Wiedza, zdaniem Tomasza jest niezbędna do dobrego działania. Tomasz rozróżnia wiedzę spekulatywną, która służy ustaleniu, w jaki sposób coś zastosować oraz wiedzę praktyczną, która określa dane działania i je stosuje.

W naukach spekulatywnych zawiera się dwojakie działanie: po pierwsze - odkrycie tego, co ma być poszukiwane, po drugie - dokonanie osądu nad tym, co zostało odkryte. Dwa powyższe działania odnoszą się do rozumu praktycznego (jego

badanie jest zamiarem - *eubulia*, natomiast sądzenie odnosi się do *synesis*)²¹⁶. *Synesis* oznacza tyle, co pojmowanie - robienie użytku z którejś sprawności intelektualnej. Tomasz dodaje za Arystotelesem, że chociaż roztropność i *synesis* odnoszą się do tego samego przedmiotu, to jednak różnią się od siebie. Zadaniem *synesis* jest dokonanie dobrego osądu odnośnie tego, co ma być wykonane²¹⁷. Tak rozumiany osąd nad rzeczami do wykonania staje się jakby częścią roztropności. Tomasz, kontynuując swoje rozważania, wprowadza rozróżnienie między *intellectus* - intelektem, a *ratio* - rozumem. Zdaniem Tomasza stanowią one tę samą władzę, charakteryzującą się innymi działaniami np. do intelektu odnosi się sąd końcowy o rzeczach powszechnych (ogólnych) natomiast do rozumu odnosi się przechodzenie od zasad do wniosków²¹⁸. Jedną z władz spełniających ważną rolę w poznaniu ludzkim jest władza konkretnego osądu - *vis cogitativa*. Jest ona też określana mianem intelektu, gdyż posiada ostateczny osąd o rzeczach poszczególnych. Stąd też mówi się, że intelekt (w znaczeniu: *vis cogitativa*) odnosi się do roztropności, cnoty dobrego sędzenia (*synesis*) i rozsądku (*gnome*). Władzę konkretnego osądu określa Akwinata również terminem „rozum szczegółowy”, ponieważ podlegają jej tylko rzeczy jednostkowe. Tomasz wymienia dwojaką rozumność. Ktoś jest rozumny niejako przez „uczestnictwo” - jeśli dotyczy to czynności regulowanej przez rozum i poddającej się jego perswazjom. Wymieniona jest także rozumność istotowa (*essentialiter*) wówczas ktoś z siebie samego posiada wnioskowanie i rozumowanie. Ten drugi sposób jest ważniejszy, gdyż to, co jest przez się, jest pierwsze przed tym, co jest przez coś innego.

Samo rozważanie prawdy może być dwojakie:

A) albo poprzestawać na poszukiwaniu prawdy,

B) albo też może być kontemplacją prawdy już odkrytej i poznanej.

²¹⁵ Pierwsze zasady podaję za: M. Gogaczem, „Elementarz metafizyki”, s.39.

²¹⁶ In *Ethic.*, Lb.VI, L.IX, cap.1239, s.337.

²¹⁷ Ten termin św. Tomasz stosuje zamiennie z terminem *synderesis* w „Sumie Teologii”, co pozwala na wysunięcie tezy, że w obu przypadkach chodzi o tę samą sprawność, mianowicie o prasumienie.

²¹⁸ In *Ethic.*, Lb.VI, L.IX, cap.1255, s.339, „...sicut pertinet ad intellectum in universalibus iudicium absolutum de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones...”,.

Drugi z wymienionych sposobów jest doskonalszy, ponieważ zawiera w sobie kres i cel poszukiwania. Ponadto kontemplacja prawdy jest działaniem całkiem wewnętrznym. Poziom rozważania prawdy będzie zależał od poziomu mądrości rozważającego.

3.2. Cnoty kardynalne i przeciwstawne im wady w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”

Cnoty moralne Doktor anielski dzieli na: *in communi* - w ogólności oraz *in speciali* - w jednostkach. Pochodzą one ze zwyczajów, innymi słowy - z przyzwyczajenia²¹⁹. Właściwym miejscem cnót moralnych jest sfera pożądawcza człowieka. Stąd wprowadzają jakąś skłonność do tego, co jest godne pożądania. Zarazem skłonności te nie są przeciwne naturze. Zdaniem Autora „*Expositio*” człowiek przejawia je bądź z natury - która skłania do tego, co jej odpowiada, bądź z przyzwyczajenia - które obraca się w skłonność do uznawania przyzwyczajień, o ile władza pożądawcza jest w nas podporządkowana rozumowi. Nabyte w ten sposób skłonności są doskonalone przez przyzwyczajenie, jeśli czynimy coś wielokrotnie, zachowując w tym działaniu podporządkowanie rozumowi. W takiej sytuacji we władzy pożądawczej niejako „odciska się” forma władzy rozumowej, a to odcisnięcie nie jest niczym innym jak właśnie cnotą moralną. Dlatego też autor zauważa, że w każdym człowieku tkwią pewne naturalne skłonności, dyspozycje, które skierowują go do działań cnotliwych. Te naturalne dyspozycje wynikają po pierwsze z zasad przysługujących rozumowi (pierwsze zasady działania ludzkiego). Po drugie, z zasady działania woli, która zgodnie ze swą naturą porusza się do dobra intelektu tak jak do właściwego sobie przedmiotu²²⁰. Po trzecie - ze strony pożądania zmysłowego. Pierwsze dwie dyspozycje są wspólne wszystkim ludziom.

Do cnotliwego działania potrzebujemy dwóch rzeczy. Po pierwsze - zamierzyć właściwie cel - co jest właściwym przedmiotem cnoty moralnej (o ile skłania ona pożądanie do wyznaczonego celu). Po drugie ważne jest, aby człowiek dobrze się

²¹⁹ In Ethic., Lb.II, L.I, cap.249, s.70.

²²⁰ In Ethic., Lb.VI, L.XI, cap.1277, s.346.

odnosił wobec tego, co służy do osiągnięcia celu - to działanie z kolei jest domeną cnoty roztropności, która doradza, osądza i przyjmuje właśnie te środki, które służą osiągnięciu celu.

Mądrość natomiast przestaje być ważna w tym wymiarze praktycznym. Użyteczne jest bowiem to, co ma znaczenie w procesie osiągania celu – rozumianego jako szczęście. Tymczasem mądrość nie podtrzymuje żadnego działania, ponieważ traktuje o pierwszych przyczynach bytu²²¹.

3.2.1. Roztropność

Warto zwrócić uwagę, że dla Akwinaty niektóre z cnót intelektualnych są zarazem cnotami moralnymi, jak na przykład roztropność. Jest ona dla niego najważniejszą cnotą moralną, od której zależą wszystkie inne. Autor „Komentarza” nazywa roztropność „*recta ratio agibilium*” i uznaje za sprawność intelektu dotyczącą postępowania²²². Nie należy mylić roztropności ze sztuką, która jest określana jako „*recta ratio factibilium*”. Różnica między sztuką a roztropnością polega na tym, że pierwsza z nich odnosi się do działania, a druga do wytwarzania. Ze swej istoty roztropność jest cnotą intelektualną, lecz nabywa jej także wola dzięki kontaktowi z intelektem. Roztropność, jako cnota, jest wymieniona przez Tomasza razem z polityką. To ujęcie pochodzi wprost z „Etyki Nikomachejskiej”, gdzie Arystoteles roztropność, wraz z polityką i umiejętnością zarządzania domem nazywa sprawnościami. Można więc na tej podstawie uznać, że te same nazwy, które zostały przypisane przez Tomasza poszczególnym częściom filozofii moralnej, odnoszą się również do odpowiednich umiejętności, niezbędnych do stosowania w zarządzaniu sobą lub wspólnotami (domową, bądź państwową). Tak więc powielając podział Stagiryty, Tomasz w „Komentarzu” wiąże roztropność z umiejętnością zarządzania domem i rodziną - ekonomiką oraz z umiejętnością organizowania większej społeczności – polityką. Przede wszystkim jednak roztropność pozwala na mądre zarządzanie samym sobą.

²²¹ In Ethic., Lb.VI, L.X, cap.1258, s.341 „...*de primis principis entium*”.

²²² In Ethic., Lb.VI, L.VII, cap.1196, s.329.

Roztropność jest umiejętnością doradzania i wyszukiwania, jak również zdolnością dobrego zarządzania dobrami i rzeczami pożytecznymi. Cnota roztropności przysposabia także rozum szczegółowy (chodzi o *vis cogitativa*) tak, aby ten z kolei posiadał właściwe rozeznanie, co do poszczególnych rzeczy, które człowiek zamierza dokonać. Zasady roztropności są kresami (*principia prudentiae sunt fines*), odnośnie których jest utrzymywana poprawność sądzenia przez cnoty moralne. Stąd roztropność, która odnosi się do dóbr ludzkich z konieczności zawiera w sobie pomocnicze cnoty moralne, jakby wspomagające (*salvantes*) swoje zasady. Wśród cnót wspomagających roztropność można wymienić „eubulię”, która jest umiejętnością udzielania trafnych rad, a także *synesis* (powszechnie określaną jako rozsądek) - a będącą sztuką prawidłowego wydawania sądów w różnych praktycznych dziedzinach życia²²³. Kolejną cnotą wspomagającą roztropność jest *gnome*, której zadaniem jest wprowadzenie sprawiedliwych praw (*iustis legalis*).

Roztropność jest cnotą doskonałą, gdyż wprowadza dobre działanie, co właśnie oznacza, że odnosi się również do woli. Od niej trzeba odróżnić cnoty, które dają zdolność do dobrego działania, jak np. sprawności intelektualne (choć same nie gwarantują dobrego działania). Te ostatnie nie mają doskonałego powodu cnoty. Omawiając roztropność można wskazać na jej związek z mądrością. Punktem stycznym obu cnót jest cel. Otóż zadaniem roztropności jest dobranie środków do osiągnięcia zamierzonego celu, a następnie osiągnięcie celu. Natomiast sam cel określa właśnie mądrość. Zdaniem Akwinaty omawiana cnota jest najpewniejsza i najbardziej niezawodna we wszystkich naukach, pod warunkiem, że odnosi się do pierwszych zasad bytowania (*entium*), które to są przez się najbardziej znane. Pozostałe cnoty moralne nie mogą obyć się bez roztropności.

3.2.2. Umiarkowanie

Człowiek jako byt duchowo-cielesny posługuje się nie tylko swoim intelektem, ale – zarówno w poznaniu jak i w działaniu – ważną rolę odgrywa pożądanie. Cnotą

²²³ In Ethic., Lb.VI, L.IX, cap.1239, s.337.

porządkującą pożądanie (zarówno intelektualne jak i zmysłowe) jest umiarkowanie. W „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” umiarkowanie św. Tomasz wiąże z zagadnieniem przyjemności i smutku, jako zareagowania sfery pożądawczej człowieka na dobro lub zło. Ponadto wskazuje na dwojaką materię cnoty umiarkowania, mianowicie na materię bliższą (*materia proxima*), którą jest pożądanie i przyjemność oraz na materię dalszą (*materia remota*) – do tej należy pożywienie i potrzeby związane z zachowaniem gatunku²²⁴. Tomasz zauważa, że uczucia są wspólne ludziom i zwierzętom. Przy czym pożądanie u zwierząt jest poruszane wyłącznie przez instynkt naturalny. Znajdują one przyjemność w tym, co odnosi się do podtrzymania natury, według której dane im są określone zmysły. W przypadku natomiast człowieka pożądanie jest skutkiem poznania zmysłowego, które z kolei przechodzi w poznanie rozumowe – i ono właśnie porusza pożądanie. Dlatego też człowiek znajduje przyjemność w rzeczach zmysłowych podlegających zarazem rozważaniu, nawet wówczas, kiedy nie służą wyłącznie podtrzymywaniu natury. Przyjemności zmysłowe określa Akwinata jako niewolnicze (*serviles*) oraz zwierzęce. Zadaniem umiarkowania jest powstrzymywanie się od przyjemności. Przyjemność – przez swoją nieobecność może powodować w osobie doznającej smutek, ale osoba umiarkowana taką nieobecność będzie znosiła bez smutku.

Tomasz zauważa, że łatwo jest przyzwyczać się do dobrego działania w zakresie tych spraw, które dotyczą umiarkowania. Dzieje się tak z dwóch powodów:

A) Ponieważ przyjemności jedzenia i picia itp. występują powszechnie w życiu ludzkim, stąd nie brakuje człowiekowi okazji, aby przyzwyczął się do dobrego działania w ich zakresie.

B) Ponieważ wyćwiczenie się w umiarkowaniu nie przynosi jakiegoś poważnego zagrożenia. Nie jest bowiem wielkim niebezpieczeństwem, powstrzymywanie się od jakichkolwiek przyjemności zmysłowych.

Ponadto Akwinata zauważa, iż materię umiarkowania stanowią takie czynności jak:

A) Zachowanie umiaru w przyjemnościach;

²²⁴ In Ethic., Lb.IV, L.I, cap.652, s.184.

B) Porządkowanie smutku pochodzącego z braku rzeczy przynoszącej przyjemność.

Tak więc głównym zadaniem umiarkowania, będzie utrzymanie rozumnego umiaru między pożądaniem, smutkiem i przyjemnością. Św. Tomasz uważa również, że umiarkowanie mniej odnosi się do smutku niż do przyjemności, gdyż skuteczniej wpływa coś poprzez swoją obecność aniżeli przez brak.

Tomasz wymienia następujące cnoty pomocnicze umiarkowania: powściągliwość (*continentia*)²²⁵, łaskawość i łagodność (*mansuetudo*) – stanowiące rozumne kierowanie uczuciem gniewu²²⁶. Tematem podlegającym umiarkowaniu jest zagadnienie wstydu (*verecundia*), który nie jest cnotą i dotyczy naszej reakcji na nikczemne postępowanie (również nasze własne)²²⁷. Natomiast wśród wad przeciwnych umiarkowaniu znajdują się: niepowściągliwość (*incontinentia*)²²⁸, gniewliwość (*iracundia*)²²⁹ i okrucieństwo (*crudelitas*)²³⁰ sprzeciwiające się łaskawości.

3.2.3. Sprawiedliwość

Akwinata uznaje sprawiedliwość za sprawność, dzięki której posiadamy stałą i trwałą wolę, aby każdemu oddać to, co mu się słusznie należy²³¹. Ponadto warto zauważyć, iż sprawiedliwość jest tego rodzaju sprawnością, która nadaje postępowaniu człowieka walor dobra, można ją więc określić mianem cnoty. O ile bowiem jest sprawnością wykonawczą dobra (*habitus operativus*), jest wprost cnotą. Sprawiedliwość odnosi się do cudzego dobra, zarówno pojedynczych osób jak i

²²⁵ In Ethic., Lb.VII, L.II, cap.1320, s.356.

²²⁶ In Ethic., Lb.IV, L.XIII, cap.800, s.222.

²²⁷ In Ethic., Lb.IV, L.XVII, cap.869-870, s.239.

²²⁸ In Ethic., Lb.VII, L.IV, cap.1359, s.366.

²²⁹ In Ethic., Lb.II, L.IX, cap.349, s.99.

²³⁰ In Ethic., Lb.VII, L.V, cap.1379, s.370.

wspólnot. Mówiąc dokładniej, jej zadaniem jest sprowadzić nierówność do równości. Zatem w sprawiedliwości równość jest jej pewnym skutkiem²³². Kwestia równości ściśle wiąże się z zagadnieniem proporcji. Tomasz mówi, że o proporcji możemy mówić w przypadku wzajemnego odniesienia dwóch elementów (zewnętrzne przysposobienie ilości do czegoś innego)²³³.

Właściwym przedmiotem sprawiedliwości jest wola, w której nie powstają uczucia. Wola również jest zasadą aktów zewnętrznych tej cnoty. Doskonałość cnoty sprawiedliwości wyraża się we wzajemnych odniesieniach ludzi. Można więc mówić o jej doskonałości nie samej w sobie, lecz w odniesieniu do kogoś innego. Taki sposób rozpatrywania sprawiedliwości nie powoduje, że za każdym razem jest inną cnotą, w zależności od tego, jakie działanie reguluje. Przeciwnie, co do swej istoty, za każdym razem pozostaje sprawiedliwością.

Tomasz, omawiając zagadnienie sprawiedliwości, wprowadza określenie sprawiedliwości wymiennej, której podstawą jest proporcja arytmetyczna (to znaczy, równość, co do liczby).

Składnikiem sprawiedliwości jest hojność (*liberalitas*) - cnota odnosząca się zdaniem Tomasza do pieniędzy²³⁴. Osoba hojna potrafi również przyjmować dary, gdyż wynika to ze sposobu funkcjonowania tej cnoty, która „*medium teneat circa utrumque*” - zachowuje umiar pomiędzy swoimi skrajnościami: skąpstwem a rozrzutnością. Skutek tej cnoty - słuszny dar - wynika z tego, że człowiek daje pierwszeństwo dobru rozumowemu przed pożądaniem pieniędzy. Zarówno rozrzutność jak i skąpstwo będą wadami, w których brak jest rozumowego porządku w traktowaniu pieniędzy. Jednakże łatwiej wyleczyć rozrzutnego z jego wady, aniżeli skąpca. Po pierwsze, rozrzutność jest raczej cechą ludzi młodych, a młodego łatwiej jest

²³¹ S.Th., II-II, q.58, a.1c „...*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*”.

²³² In Ethic., Lb.VIII, L.VII, cap.1632, s.432: „*aequalitas est ultimum in iustitia, sed principium in amicitia*”.

²³³ In Ethic., Lb.V, L.V, cap.939, s.258.

²³⁴ In Ethic., Lb.IV, L.I, cap.651, s.183.

wychować, po drugie - prostą konsekwencją rozrzutności jest ubóstwo, zatem będzie ono niejako w sposób konieczny ograniczało „nadmierną hojność” rozrznego.

Wśród wad sprawiedliwości Tomasz wymienia, poza skąpstwem i rozrzutnością, także niesprawiedliwość, jako ogólnie pojęty brak sprawiedliwości.

3.2.4. Męstwo

Cnota męstwa znajduje się we władzy gniewliwej i porządkuje uczucia strachu i odwagi²³⁵. Męstwo odnosi się bowiem jakoś do strachu i smutku, które są złem. Zło zagrażające w przyszłości budzi strach, a zło, jakiego doświadczamy w danej chwili - zasmuca nas. Zadaniem męstwa jest umiejętność stawienia czoła zagrażającemu złu w przyszłości oraz wytrwanie w niekorzystnej sytuacji. Męstwo jest cnotą, gdyż pozwala wytrwać w dobrym nawet w chwilach trudnych. Przetrwanie smutku bardziej odnosi się do męstwa niż powstrzymywanie się od przyjemności (to jest domena umiarkowania). Sam fakt odczuwania obaw nie oznacza automatycznie braku męstwa i tak np. nie odbierzemy komuś atrybutu męstwa, jeśli obawia się on takiego postępowania, które go oddala od szlachetności. Męstwo odnosi się przede wszystkim do smutku wynikającego z doświadczanej szkody. Materią bliższą męstwa są uczucia strachu (*timor*) i odwagi (*audacia*), natomiast materią dalszą – niebezpieczeństwo śmierci²³⁶.

Akwinata, omawiając w „Komentarzu” zagadnienie męstwa, szczególną uwagę poświęca wielkoduszności oraz wielmożności, jako przejawom tej cnoty.

Wielkoduszność jest cnotą odnoszącą się do honorów. Wielkoduszni uznają siebie za godnych honorów, dokładnie w takim zakresie, w jakim na to zasługują. Istotą wielkoduszności jest podejmowanie wielkich dzieł oraz mężne działanie. Męstwo i wielkoduszność odnoszą się do tego samego działania, choć różnią się rodzajem. Tomasz nazywa wielkoduszność ozdobą wszystkich cnót i dodaje, że czyni ona pozostałe cnoty większymi. Jej specyfika niejako rozciąga się na pozostałe cnoty i

²³⁵ In Ethic., Lb.III, L.XIX, cap.596, s.169.

²³⁶ In Ethic., Lb.IV, L.I, cap.652, s.184, oraz Lb.III, L.XIV, cap.536, s.152.

przejawia się tym, że wykorzystując ją w działaniach innych cnót nadajemy swojemu działaniu wspaniałość. Także nie można być wielkodusznym bez innych cnót. Wielkoduszny uważa, że cześć, jaką okazują mu ludzie jest bezwartościowa w porównaniu z zaszczytem, jakim jest posiadanie cnót, ponieważ powód, dla którego chwali się cnotą, przekracza wszelkie zewnętrzne dobra. Osoba wielkoduszna zachowa umiarkowanie zarówno w sprzyjających dla siebie okolicznościach jak i w niepowodzeniu (a zachowanie umiarkowania wobec zmiennego oblicza fortuny jest „wielkim dziełem cnoty”). Wielkoduszny będzie wystawiał się na niebezpieczeństwo tylko dla rzeczy wielkich (dla kultu Bożego bądź sprawiedliwości). Na działanie takiej osoby nie ma wpływu ludzka opinia. Kocha on i nienawidzi jawnie, gdyż ukrywanie miłości lub nienawiści wynika ze strachu, a strach sprzeciwia się wielkoduszności. Swoje życie skierowuje do dóbr wewnętrznych, które są naprawdę wielkie, zapomina o doznanych zniewagach czy krzywdach. Nie ma także zwyczaju narzekać i skarżyć się. Przeciwnieństwem wielkodusznego jest małoduszny. Taka osoba samą siebie pozbawia dóbr godnych, myśląc, że na takie nie zasługuje. Zdaniem Tomasza ludzie małoduszni nie znając swojej godności odnoszą dwojaką szkodę: po pierwsze - oddalają się od samych działań cnót, po drugie - oddalają się od odkrywania prawdy na drodze spekulacji. Skoro rezygnują z dóbr, to stają się gorszymi, ponieważ rozmyślanie o takich dobrach czyni ludzi lepszymi. Przyczyną małoduszności jest lenistwo. Małoduszny odmawia sobie najwyższych dóbr, dlatego, że nie zna swego położenia. Ta niewiedza nie wynika z głupoty, tylko właśnie z lenistwa. Małoduszność jako wada jest bardziej zawiniona przez człowieka i sprzeciwia się wprost wielkoduszności.

Z kolei wielmożność podobnie jak hojność odnosi się do pieniędzy, przy czym wielmożność musi mieć na względzie konkretny cel, na który wydatki będą przeznaczone. W wydawaniu pieniędzy, wielmożność przewyższa hojność wielkością wydatków. Osoba kierująca się taką cnotą potrzebuje również cnoty roztropności, gdyż to ona zapewni mu dobrze wybrany cel dla jego wydatków. Wielmożny nie wydaje pieniędzy na swój użytek, lecz raczej na rzecz społeczności, w której żyje. Jego dzieła muszą być trwałe.

Tomasz, komentując „Etykę Nikomachejską”, dyskutuje z tezą Arystotelesa o tym, iż wielmożność odnosi się do składania darów bogom i budowania im świątyń. W

tej kwestii nie zgadza się ze Stagirytą zauważając, że starożytni czcili również demony i składanie im hołdu byłoby bluźnierstwem, a nie cnotą wielmożności. Uznaje zatem, że przykład Arystotelesa został niejako zniesiony przez prawdę Objawienia i nie jest tym samym właściwy.

3.3. Sprawności i cnoty w „Sumie Teologii”

Treść „Sumy Teologii” zawiera szczegółowe omówienie zagadnienia sprawności i cnót. Fakt ten nie powinien być zaskakujący, gdyż – jak już wcześniej było zaznaczone w niniejszej pracy – sprawności i cnoty stanowią dla Tomasza ważny element filozofii moralnej. Powodem takiej rangi cnót może być to, że regulują ludzkie działanie, sprawiając, że jest ono dobre. A przecież przedmiotem, po Tomaszowemu rozumianej filozofii moralnej, jest właśnie ludzkie działanie – zatem nie bez znaczenia jest, jakie będzie to działanie.

Sprawność to dyspozycja, dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobione w stosunku do innego bytu²³⁷. Dyspozycja ta jest czymś dobrowolnym, gdyż ten, który ją posiada, może nią się posługiwać wtedy, gdy zechce. Sprawność jest pewnego rodzaju jakością, co ma właśnie oznaczać, że „ktoś lub coś ma się w pewien sposób w stosunku do siebie lub do innych rzeczy”. Dlatego też natura rzeczy, w której znajduje się sprawność pozostaje w pewnym przyporządkowaniu do czynności. Samo określenie „sprawność” ma swój odpowiednik w łacińskim terminie „*habitus*”, które – jak zauważa sam św. Tomasz – pochodzi od słowa „mieć” (*habere*). Tomasz zwraca uwagę na trzy niezbędne warunki, które muszą być spełnione, aby jakiś byt mógł nabyć określoną sprawność. Po pierwsze musi on być czymś innym od tego, do czego ma być przysposobiony. Musi zatem w procesie nabywania sprawności zachodzić taka relacja jak wzajemny stosunek możliwości do aktu. Niezbędne jest więc złożenie bytu z możliwości i aktu, gdyż w przeciwnym razie byłby sam dla siebie celem (a tak jest w przypadku Boga, który nie ma sprawności). Po drugie, potrzeba, aby byt,

²³⁷ S.Th., I-II, q.49, a.1c. : „*habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu. Unde dicendum est quod habitus est qualitas* ”.

który jest w możności do nabycia jakiejś sprawności, mógł być skierowany do różnych działań i w różny sposób. To, co bowiem jest w możności tylko do jednej rzeczy, nie może nabywać usprawnień, gdyż wtedy z natury ma właściwe przystosowanie do czynności. Po trzecie konieczne jest, aby liczne (czynniki) wspólnie działały w celu uzdolnienia podmiotu, który ma nabyć sprawność - tak, aby został przysposobiony do jednego z działań, do którego jest w możności.

Tomasz wprowadza rozróżnienie na sprawności dobre (cnoty) i złe (wady). Podział ten uzależnia od stosunku sprawności do natury. Jeśli bowiem sprawność jest zgodna z naturą tego, kto ją posiada, to można taką sprawność uznać za dobrą. Jeśli natomiast jest niezgodna z naturą jest wówczas sprawnością złą, czyli wadą. Zatem różnica między dobrem i złem stanowi o zróżnicowaniu gatunkowym sprawności²³⁸. Następnie przechodzi do rozważań na temat podmiotu sprawności i stwierdza, że przysługuje ona duszy jako przysposobienie do działania, ponieważ może odnosić się do różnych czynności. Akwinata jest zdania, że wszelka władza, którą można skierować do działania, potrzebuje sprawności do dobrego przysposobienia ku określonym czynnościom, dlatego też podmiotem sprawności jest intelekt możnościowy oraz wola²³⁹.

Sprawność jako pewne przysposobienie danego podmiotu do formy lub do natury może wynikać z natury w dwojaki sposób: ze względu na naturę gatunku (coś jest dla człowieka naturalne ze względu na jego gatunkową naturę), bądź ze względu na naturę jednostki. Dzieje się podobnie, gdy przyjmujemy sprawność, jako przysposobienie do działania (wówczas jej podmiotem jest władza duszy) - może ona wtedy być naturalna tak ze względu na naturę gatunkową (według tego, że utrzymuje się z części samej duszy, która będąc formą ciała jest zarazem pryncypium gatunkowym) jak i jednostkową (według natury jednostki, z części ciała, które jest pryncypium materialnym)²⁴⁰. Natomiast człowiek nie posiada takiego przysposobienia do działania, które całkowicie pochodziłoby z natury. Naturalne sprawności ludzkie pochodzące częściowo z natury, a częściowo z pryncypium zewnętrznego, są inne w

²³⁸ S.Th., I-II, q.54, a.3c.

²³⁹ S.Th., I-II, q.50, a.4c.

dziedzinie poznania i inne w dziedzinie pożądania. Tomasz, w części „Sumy” poświęconej sprawnościom uznaje, że we władzach ujmowania funkcjonują sprawności naturalne według pewnego rodzaju zaczątków (*inchoatio*) i według natury gatunku. W tym ostatnim przypadku wynika to z części samej duszy, tak jak np. sprawność pierwszych zasad poznawania nazywa się sprawnością naturalną. Ponieważ umiejętność odczytania treści pierwszych zasad poznania wynika z natury ludzkiej duszy, która jest rozumna. Z kolei w pożądaniu nie ma sprawności naturalnych według zaczątków z części samej duszy, lecz tylko ze względu na pewne jej zasady. Możemy jednak uznać, że są jakieś sprawności pożądawcze ze względu na naturę jednostkową według naturalnego przysposobienia (zaczątków naturalnych). Mówimy bowiem o ludziach przysposobionych do czystości czy łagodności ze względu na właściwe złożenie ciała²⁴¹.

Aby zaistniała sprawność, potrzeba wielokrotnie podejmować określoną czynność. Rozum, który jest zasadą czynności nie opanuje całkowicie władzy pożądawczej jednorazową czynnością, ponieważ ta władza pozostaje w różnych stosunkach do różnych rzeczy. Rozum natomiast jedną czynnością osądza, czego należy pożądać stosownie do określonych powodów i okoliczności. Nawiązując do znaczenia łacińskiego terminu określającego sprawności jako *habitus*, można uznać, że wyrażają one swoisty stosunek do czegoś (*se habere* - mieć się jakoś do czegoś). Wynika z tego, że sprawności mogą się zmniejszać lub zwiększać. Dzieje się to albo według samej formy sprawności lub też poprzez fakt, że podmiot uczestniczy w formie sprawności²⁴². Autor „Sumy” wymienia również sytuacje, w których sprawność może ulec zniszczeniu. Otóż zaprzestanie określonej czynności powoduje zniszczenie bądź zmniejszenie sprawności. Także skoro podmiot określonej sprawności zostanie zniszczony, to również zginie sama sprawność. Jednakże taka sytuacja nie dotyczy wszystkich sprawności, ponieważ niektóre spośród nich znajdują się głównie w podmiocie niezniszczalnym, a w drugim rzędzie - w podmiocie niszczalnym. Tak jest

²⁴⁰ S.Th., I-II, q.51, a.1c.

²⁴¹ S.Th., I-II, q.51, a.1c.

²⁴² S.Th., I-II, q.52, a.1c.

właśnie ze sprawnością wiedzy, która przede wszystkim znajduje się w intelekcie możnościowym, a wtórnie w zmysłowych władzach poznawczych.

W jednym podmiocie znajdują się różne sprawności, przysposabiające podmiot do właściwej mu natury. Co więcej, wiele sprawności może przysposabiać jedną władzę bierną do działania.

Tomasz omawiając temat sprawności dodaje, że potrzebujemy takich przysposobień do działania, aby mogły one prowadzić nas do celu, który przewyższa możliwości ludzkiej natury tj. do szczęśliwości doskonałej²⁴³.

Sprawności, czy też przysposobienia, które zawsze kierują osobę w nie wyposażoną do dobra, powodując zarazem dobro jej dzieła, są cnotami. Dla Tomasza punktem wyjścia do rozważań nad kwestią cnót jest określenie przede wszystkim, czym one są, czyli ustalenie istoty cnót. Dlatego też stara się najpierw je zdefiniować, aby następnie przejść do bardziej szczegółowego ich opisu. „Cnota zatem - zdaniem Akwinaty - jest dobrą jakością umysłu, przez którą słusznie się żyje, którą nikt źle się nie posługuje, którą Bóg w nas bez nas sprawia”²⁴⁴. Należy przy tym zaznaczyć, że pierwsza część wyżej zacytowanej definicji cnoty odnosi się do cnót nabytych, natomiast druga część - do cnót wlnych. Tak więc cnota jest doskonałością władzy. Doskonałość ta ma za zadanie kierować jej posiadacza do celu ostatecznego. Formalna przyczyna cnoty jest wzięta z jej rodzaju i różnicy gatunkowej. Rodzaj cnoty stanowi jej jakość. Fakt, że jest dobra, stanowi o jej różnicy gatunkowej. W przypadku formalnej przyczyny cnoty, możemy mówić tylko o materii, do której cnota się odnosi (a nie materii, z której pochodzi). Natomiast celem cnoty jest sprawność w działaniu. Podmiotem cnót, podobnie jak i sprawności, są władze duszy. Tomasz wymienia trzy powody takiego ich zakotwiczenia. Wynika to z samej przyczyny cnoty, która wnosi pewną doskonałość władzy (doskonałość jest w tym, czego jest doskonałością). Kolejnym powodem jest fakt, że cnota jest sprawnością działania, a wszelkie działanie pochodzi od duszy poprzez jakąś władzę. Ostatnim powodem jest to, że cnota przysposabia do najlepszego - w tym przypadku do celu, który albo jest działaniem

²⁴³ S.Th., I-II, q.51, a.4c. Mowa tu o sprawnościach wlnych.

²⁴⁴ S.Th., I-II, q.55, a.4: „ *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*”.

rzeczy, albo tym, co osiąga się przez działanie danej władzy duszy²⁴⁵. Cnota może być zapodmiotowana w dwóch lub w większej liczbie władz. Wówczas w jednej z władz będzie jakby głównie, zasadniczo, natomiast na inne władze rozciąga się przez sposób rozprzestrzeniania się, lub też przez sposób przysposobienia (w zależności od tego, czy jedna władza porusza drugą, czy według tego, że jedna władza przyjmuje coś od drugiej).

Zadaniem cnoty jest podporządkowanie samego człowieka i jego postępowania rozumowi. Dzieje się to na trzy sposoby:

- A) Przez zaprowadzenie prawości w samym rozumie, czym zajmują się cnoty intelektualne.
- B) Dzięki wprowadzeniu w sprawy ludzkie rozumnej prawości - za to odpowiedzialna jest sprawiedliwość.
- C) Za sprawą usunięcia tego, co mogłoby przeszkadzać w rozumnej prawości w zakresie spraw ludzkich²⁴⁶.

W kierowaniu się prawymi wskazaniami rozumu mogą zachodzić w woli dwie przeszkody:

- po pierwsze - ze względu na rzecz przyjemną, która może przyciągać i jednocześnie z tego powodu oddalać od poprawności rozumu (do tego odnosi się umiarkowanie);
- po drugie - ze względu na trudności związane z zastosowaniem się wobec prawych wskazań rozumu (tym zajmuje się męstwo).

3.3.1. Sprawności intelektu teoretycznego jako pewnego rodzaju cnoty

Podjmując rozważania nad sprawnościami intelektu teoretycznego Tomasz zauważa, że nie wszystkie sprawności, dając nam zdolność działania zarazem sprawiają, że posiadający je posługuje się nimi należycie. To ostatnie zadanie należy do

²⁴⁵ S.Th., I-II, q.56, a.1c.

²⁴⁶ S.Th., II-II, q.123, a.1c.

sprawności woli, a nie do sprawności intelektu. Sprawności teoretyczne nie doskonalą części pożądawczej, odnoszą się tylko do części poznawczej. Nazywają się cnotami, o ile sprawiają zdolność do dobrego działania. W tym przypadku takim dobrym działaniem dla intelektu jest rozważanie prawdy²⁴⁷. Natomiast poznanie i posiadanie prawdy nie musi za sobą pociągać skłonności do dobrego posługiwania się nią, gdyż do tego potrzebna jest już cnota doskonaląca wolę. Tomasz rodza sprawności intelektu teoretycznego, łączy z tym, w jaki sposób intelekt ujmuje prawdę: czy jako znaną przez się, czy jako poznawaną w innych rzeczach. Prawdę poznawaną w innych rzeczach intelekt ujmuje za pomocą rozumowego dochodzenia, natomiast prawdę znaną przez się intelekt ujmuje od razu. Sprawnościami kształtującymi intelekt ujmujący prawdę daną w poznaniu są sprawności mądrości i wiedzy. Z kolei sprawnością doskonalącą intelekt w uchwyceniu prawdy, jako czegoś bezpośrednio oczywistego, jest sprawność zasad poznania (*habitus principiorum*)²⁴⁸. Tak więc Tomasz ostatecznie wymienia trzy sprawności intelektu teoretycznego:

A) Mądrość - sprawność ta polega na tym, że intelekt ujmuje najwyższe przyczyny, a także prawdę, która nie jest nam bezpośrednio dana w poznaniu, lecz jest poznawalna w czymś innym. Otóż jego zdaniem mądrość jest ponad wszystkimi przedmiotami cnót intelektualnych, gdyż rozważa przyczynę najwyższą, jaką jest Bóg. Mądrość również wydaje sąd o wszystkich cnotach, ponieważ o skutku orzekamy poprzez przyczynę, a przez przyczynę wyższą - o przyczynach niższych. Mądrość ponadto porządkuje pozostałe cnoty niczym architekt budowlę. Jej zadaniem jest poznanie pierwszych, niedających się uzasadnić zasad jak pojęcie bytu i niebytu, części i całości. Mądrość nie tylko posługuje się pierwszymi zasadami poznania, lecz także osądza o nich i broni ich w dyskusji z tymi, którzy im przeczą²⁴⁹.

B) Wiedza – jest to sprawność doskonaląca intelekt w stosunku do przedmiotu stanowiącego kres poznania pewnego rodzaju rzeczy. W zależności od rodzaju poznawanych rzeczy są różne rodzaje wiedzy.

²⁴⁷ S.Th., I-II, q.57, a.1c.

²⁴⁸ S.Th., I-II, q.57, a.2c.

²⁴⁹ S.Th., I-II, q.66, a.5c.

C) Sprawność pierwszych zasad – jest zasadą poznania, gdyż przedmiotem tej sprawności są rzeczy oczywiste, w związku z tym intelekt ujmuje je od razu.

3.3.2. „Prasumienie” i sumienie

Tak jak w dziedzinie poznania osoba ludzka posiada zasady nazywane *habitus principiorum*, tak też i w dziedzinie postępowania człowiek jest wyposażony w pewne zasady, dzięki którym kieruje się do dobra, a unika zła. Zasady te są treścią sprawności postępowania nazywanej przez Akwinatę synderezą (prasumieniem)²⁵⁰. Sprawność ta jest porównywana ze sprawnością pierwszych zasad w dziedzinie poznawania. Tomasz wielokrotnie mówi, że tak jak mają się pierwsze zasady do poznania, tak prasumienie - do dziedziny postępowania. Stanowią więc tę sprawność pewne „zaczątki” w dziedzinie postępowania, wszczępione z natury. Słuszny osąd *synderesis* polega na tym, że władza poznawcza ujmuje rzecz zgodnie z tym, jaka ona jest. Fakt ten pochodzi z poprawnej dyspozycji cnoty poznawczej (Tomasz podaje tu przykład ze zwierciadłem, w którym - jeśli jest ono dobrze wykonane - odbijają się przedmioty w kształcie, jaki mają rzeczywiście)²⁵¹. Dobre przystosowanie określonej cnoty poznawczej do odbierania rzeczy taką, jaka ona jest rzeczywiście, ma swe źródło w naturze osoby wyposażonej w tę cnotę. Natomiast to, że dana osoba będzie się posługiwała zawsze dobrze właściwie przysposobioną cnotą poznawczą, wynika albo z wyćwiczenia we właściwym postępowaniu, albo z otrzymanego daru łaski. Taki proces „ćwiczenia się” w dobrym postępowaniu może odbywać się na dwa sposoby. Po pierwsze wprost, czyli ze strony samej cnoty poznawczej. Oznacza to po prostu, że jesteśmy nauczani pojęć dobrych i słusznych (to jest cel działania *synderesis*). Po drugie, nie wprost, czyli z dobrej dyspozycji władzy pożądawczej, z której wynika, że człowiek dobrze osądza to,

²⁵⁰ S.Th., I, q.79, a.12c. prasumienie – „*synderesis*”. Polskie tłumaczenie tego terminu podaję za: Św. Tomasz z Akwinu, „Suma Teologiczna”, t.35, „Słownik terminów”, oprac. A. Andrzejuk, Warszawa-Londyn, 1998.

²⁵¹ S.Th., II-II, q.51, a.3, ad.1. „*quod in se est*”.

co dotyczy rzeczy podlegających pożądanu. Dobry osąd wynika z cnót moralnych i odnosi się do dobierania środków prowadzących do celu²⁵².

Natomiast sumienie, w przeciwieństwie do prasuśmienia, jest czynnością²⁵³. Stanowi ją zastosowanie wiedzy do czegoś (a to właśnie dokonuje się przez czynność). Sumienie może nas oskarżać, coś nam „wyrzucać”, lub nas zobowiązywać. Ta pozycja sumienia wynika z zastosowania naszego poznania do wiedzy, które może zachodzić na trzy sposoby:

A) Sumienie może być świadkiem - kiedy uznajemy, że coś źle zrobiliśmy lub gdy czegoś nie zrobiliśmy.

B) Sumienie może nas do czegoś zobowiązywać - gdy oceniamy, że powinniśmy podjąć określone działanie lub – przeciwnie – że powinniśmy je zaniechać.

C) Za pośrednictwem sumienia możemy oceniać dokonany uczynek - czy jest spełniony dobrze, czy źle.

Wszystkie wymienione możliwości stanowią zastosowanie czynne wiedzy do tego, co czynimy, a początkiem czynności jest sprawność - dlatego też sumienie stosuje się do pierwszej, podstawowej sprawności naturalnej, jaką jest syndereza²⁵⁴.

3.3.3. Cnoty obyczajowe

Pośród wielu cnót osobne miejsce w rozważaniach Tomasza w „Sumie Teologii” zajmują cnoty obyczajowe (moralne). Aby ustalić ich istotę, Akwinata przede wszystkim stara się wyjaśnić sam termin „*mos*”, od którego cnoty te przyjęły swoją nazwę²⁵⁵. Otóż łacińskie słowo *mos* możemy rozumieć albo jako zwyczaj, albo jako niemalże naturalną skłonność do czynienia czegoś, co należy czynić. Tak więc określenie cnoty obyczajowej pochodzi od ujęcia jej jako skłonności niemal naturalnej, do tego, co należy czynić. Cnoty moralne sytuują się w woli jako pewne skłonności do

²⁵² S.Th., II-II, q.51, a.3, ad.1.

²⁵³ S. Th., I, q.79, a.13c.: Tu Tomasz również wyjaśnia etymologię słowa „sumienie” (*conscientia*), jako tego, co wynika „z umienia”.

²⁵⁴ S.Th., I, q.79, a.13c.

wykonywania określonych działań. Zatem tyle będzie cnót obyczajowych, ile typów działań ludzkich. Cnota jest zarazem umiejętnością wybierania i sprawia, że dany wybór jest dobry, stąd też potrzebuje ona roztropności. Aby wybór można było uznać za dobry potrzebne są dwie rzeczy:

- Musi nastąpić właściwe zamierzenie celu (dzieje się to za sprawą cnoty moralnej właśnie, która skłania władzę pożądawczą do dobra odpowiadającego rozumowi - czyli do celu).
- Człowiek musi wybrać poprawne środki służące osiągnięciu celu, co jest możliwe tylko przez rozum słusznie doradzający, osądzający i rozkazujący (to odnosi się do roztropności i należących do niej cnót).

Cnoty moralne mogą być doskonałe i niedoskonałe. Doskonałość cnoty polega na tym, że skłania ona do dobrego działania, w którym wykonuje się dobre dzieła. Pogląd ten wydaje się być ważny, gdyż tak ujęta doskonałość cnoty oznacza, że wszystkie cnoty kardynalne muszą być ze sobą powiązane i nie można mówić o prawdziwej roztropności, jeśli nie jest ona zarazem sprawiedliwa, mężna, czy umiarkowana, ponieważ jest umiejętnością należytego postępowania, a jako taka musi posługiwać się innymi cnotami²⁵⁶. Natomiast cnoty niedoskonałe są określone w „Sumie” jako istniejące w nas skłonności do dokonywania któregoś rodzaju dóbr. Skłonność ta zarazem będzie w nas z natury lub też z przyzwyczajenia²⁵⁷. Cnoty ujęte jako niedoskonałe nie są ze sobą połączone.

Tomasz zastanawiając się nad podziałem cnót wprowadza dwie zasady ludzkich czynów: intelekt i pożądanie. Zdaniem Akwinaty cnoty obyczajowe mogą funkcjonować bez niektórych cnót intelektualnych, natomiast do swego działania potrzebują intelektu i roztropności. Wynika to z faktu, iż cnota obyczajowa jest umiejętnością w wybieraniu i sprawia, że wybór jest dobry.

²⁵⁵ Tomasz używa określenia: „*virtutes morales*”.

²⁵⁶ Więcej na temat roztropności i jej powiązań z innymi cnotami w rozdziale o roztropności.

²⁵⁷ S.Th., I-II, q. 65, a.1c.: Tomasz dodaje, że fakt, iż jedni mają skłonność np. do hojności, a inni do czystości wynika z ich naturalnego złożenia.

Kolejnym zagadnieniem, jakie podejmuje autor Sumy jest ujęcie cnoty jako większej lub mniejszej. Taki sposób porównywania cnót można zastosować na poziomie różnic gatunkowych. I tak roztropność będzie większa, gdyż doskonali rozum - a ten jest korzeniem i przyczyną dobra ludzkiego. Natomiast cnoty obyczajowe mogą być różne także w obrębie jednego gatunku i wówczas „więcej” lub „mniej” oznaczałoby tylko natężenie określonej sprawności zarówno ze względu na nią samą (wielkość sprawności zależy od zakresu, na jaki się rozciąga) jak i ze strony uczestniczącego podmiotu (cnota może być większa lub mniejsza w miarę upływu czasu w tym samym człowieku, albo też różna w różnych ludziach). Cnoty mogą być też większe lub mniejsze wprost lub pod jakimś względem. Wprost mogą one być większe lub mniejsze, jeśli będą rozważane ze względu na swój gatunek, cnota będzie tutaj tym godniejsza im bardziej godny będzie jej podmiot, gdyż cnota posiada określony gatunek dzięki swemu podmiotowi. Natomiast pod jakimś względem cnota jest większa lub mniejsza, to znaczy w miarę jak jakaś cnota stanowi oparcie lub ozdobę jakiejś cnoty głównej. Tomasz również dodaje, że ta cnota jest większa wprost, w której jaśnieje dobro rozumu²⁵⁸. Dzieje się tak, ponieważ przedmiot rozumu jest szlachetniejszy aniżeli przedmiot pożądania. Dlatego cnoty intelektualne, które doskonałą rozum, są szlachetniejsze niż moralne - bo te doskonałą właśnie pożądanie.

Cnoty moralne podmiotują się we władzy pożądawczej, jaką jest wola. Takie umiejscowienie cnót moralnych pociąga zarazem pytanie o ich związek z cnotami intelektualnymi. Tomasz zauważa, że cnoty te nie będą funkcjonowały bez roztropności i intelektu (chodzi tu o sprawność pierwszych zasad). W uzasadnieniu powyższej tezy przypomina, że cnota obyczajowa jest umiejętnością w wybieraniu, sprawiającą, iż dany wybór jest dobry. Natomiast wybór będzie dobry wówczas, gdy w sposób należyty zamierzemy cel oraz kiedy właściwie dobierzemy środki służące osiągnięciu zamierzonego celu. Realizacja pierwszego z warunków dobrego wyboru jest oznaką działania cnoty moralnej, która skłania wolę do dobra odpowiadającego rozumowi, czyli do celu. Drugi z kolei warunek zostanie spełniony dzięki roztropności jako słusznej racji działania i wszelkich cnót do niej należących. W procesie dobierania środków zmierzających do osiągnięcia celu nie można również pominąć zadania, jakie

²⁵⁸ S.Th., I-II, q.66, a.4c.

ma do spełnienia intelekt, gdyż to dzięki niemu pewne naturalnie dane zasady mogą być poznane²⁵⁹.

Jednakże cnoty obyczajowe mogą funkcjonować bez niektórych cnót intelektualnych np.: bez wiedzy, mądrości. Tak samo cnoty intelektualne mogą działać bez obyczajowych. Wyjątek stanowi tu tylko roztropność. Wynika to z jej istoty, jest ona bowiem słusznym powodem działania i jako zasada słusznego działania wyprzedza zasady, z których pochodzi rozum (nie tylko odnośnie działań ogólnych ale i szczegółowych).

Zarówno działanie jak i uczucia mogą występować bądź jako skutek cnoty (wtedy można powiedzieć, że każda cnota wytwarza dobre czynności oraz powoduje przyjemność lub przykrość) bądź jako jej przedmiot i wówczas inne są cnoty odnoszące się do działania a inne do uczuć. Spośród wszystkich cnót obyczajowych można wymienić takie, które odnoszą się do uczuć i takie, które do nich się nie odnoszą, a odnoszą się np. do działania. Przykładem może tu być sprawiedliwość i wszelkie cnoty jej pokrewne, których zadaniem jest realizowanie zobowiązań wobec innych (np. petyzm czy religijność)²⁶⁰. Uczucia, jako poruszenie pożądania zmysłowego same przez się nie zmierzają ani do dobra, ani do zła. Natomiast cnota obyczajowa odnosząca się do uczuć ma za zadanie doskonalic część pożądawczą duszy, w ten sposób, że porządkuje ją i opanowuje przez rozum²⁶¹. Nie sposób zatem oskarżać kogoś, kto doznaje poruszeń pożądania zmysłowego o brak cnót, gdyż posiadanie uczuć wynika z ludzkiej natury. Inną natomiast już kwestią jest stosunek człowieka do tych poruszeń i umiejętność podporządkowywania ich rozumowi - co jest także zgodne z naturą ludzką i świadczy ponadto o posiadaniu określonych cnót.

Tomasz za Stagirytą wymienia 10 cnót obyczajowych, odnoszących się do uczuć: męstwo, umiarkowanie, hojność, wielmożność, wielkoduszność, miłość honoru, łagodność, towarzyskość, otwartość, *eutrapelia*.

²⁵⁹ S.Th., I-II, q.58, a.4c.

²⁶⁰ Na ten temat więcej w rozdziałach poświęconych poszczególnym cnotom kardynalnym.

²⁶¹ S.Th., I-II, q.59, a.2c.

3.3.3.1. Cnota roztropności

Roztropność jest sprawnością intelektu, zatem jej siedzibą jest rozum, ponieważ wysnuwanie wniosków odnośnie przyszłości z doświadczeń bądź teraźniejszych, bądź przeszłych jest działaniem właściwym dla rozumu. Aby zdefiniować roztropność Tomasz posługuje się znanym nam już łacińskim jej określeniem - *recta ratio agibilium* – „śluszy powód działania”²⁶². To, co jest głównym aktem rozumu w zakresie działań, będzie zarazem głównym aktem roztropności. Akwinata wymienia trzy akty rozumu podlegające roztropności, mianowicie: doradzanie, osądzanie, zalecenie. Doradzanie jest swoistym zastanawianiem się, odnosi się do wyszukiwania możliwych do zrealizowania środków. Z kolei osądzeniu podlega materiał znaleziony na etapie doradzania, które jest domeną rozumu teoretycznego. Ostatnia z czynności - zalecenie - jest po prostu zastosowaniem doradzania i osądu w działaniu, i jest to główna czynność roztropności²⁶³. Roztropność mieści się w rozumie praktycznym i pomaga nam w dobrym wyborze celu oraz dobrym zmierzaniu do tego celu²⁶⁴. Cnota ta ma na uwadze nie tylko dobro pod względem materialnym (z uwagi na samą rzecz dobrą), lecz również dobro pod względem formalnym (to, co dobre ze względu na dobro). Roztropność jest cnotą odrębną, co do gatunku, od mądrości i wiedzy. Roztropność, podobnie jak i sztuka, odnosi się do rzeczy przygodnych, podczas gdy pozostałe cnoty intelektualne dotyczą rzeczy koniecznych. Jeśli zaś chodzi o odróżnienie roztropności od innych cnót moralnych, to należy zwrócić uwagę, że „*recta ratio agibilium*” mieści się zarówno we władzy poznawczej, jak i w pożądawczej – w przeciwieństwie do pozostałych cnót moralnych, znajdujących się wyłącznie w woli²⁶⁵. Roztropność pozostaje w relacjach z innymi cnotami moralnymi, które z niej korzystają. W takiej współpracy cnót, zadaniem roztropności jest stosowanie powszechnych zasad do pojedynczych czynów w naszym działaniu. Nie stawia ona zatem celu cnotom

²⁶² S.Th., II-II, q.47, a.8.

²⁶³ S.Th., II-II, q.47, a.8: Tomasz posługuje się na określenie powyższych czynności następującymi zwrotami: *consiliare, iudicare, praecipere*.

²⁶⁴ Tutaj Tomasz jest zgodny z Arystotelesem

²⁶⁵ S.Th., II-II, q.47, a.5.

moralnym, lecz tylko niejako zarządza środkami służącymi do osiągnięcia określonego celu²⁶⁶. Przedmiotem roztropności jest wspólny cel całego życia ludzkiego²⁶⁷. Tomasz nazywa ją też w *Summa Theologiae* „mądrością w rzeczach ludzkich”. Podkreślając wagę roztropności Akwinata zwraca uwagę, że słuszne cele ludzkiego życia są określone, natomiast środki do nich prowadzące - nie, a ponieważ jest ich wiele, to aby je dobrze wybrać, musimy posiadać roztropność, która pozwoli nam na właściwy wybór. Przykładem dobrze ilustrującym ten problem może być fakt, iż ludzie często mając właściwy z natury osąd na temat celu, i tak popełniają błędy w działaniu właśnie ze względu na różnorodność i dowolność w wyborze środków, gdyż nie posiadają wrodzonej znajomości tego, co należy czynić, aby ów cel osiągnąć. Fakt ten zarazem dowodzi, że roztropność nie jest człowiekowi wrodzona.

Zadaniem roztropności jest zastosowanie prawego rozumu do spraw, do których odnosi się też jakaś rada. W tym celu człowiek musi wykazywać w swoich działaniach również prawość dążeń.

Przedmiotem roztropności jest dobro prywatne jednostki jak również dobro wspólne społeczności. W zależności od przedmiotu można wymienić różne typy roztropności, które różnią się swoim celem (Tomasz stwierdza, że różnica w celach wzajemnie sobie podporządkowanych powoduje różnicę gatunkową sprawności). Jako dobra sprawność działająca w oparciu o poznanie i władze dążeniowe, roztropność nie podlega zniszczeniu przez zapomnienie, gdyż zapomnieniu podlega to, co funkcjonuje wyłącznie poprzez władze poznawcze. Zatem o tyle zapomnienie stosuje się do roztropności, o ile nastąpi to na poziomie poznawczym²⁶⁸. Natomiast o utraceniu roztropności możemy mówić tylko za sprawą namiętności.

Tomasz w „Sumie” omawia liczne „składniki” i „części” roztropności, Z kolei warunki tej cnoty są jej częściami integralnymi²⁶⁹. Te części roztropności Tomasz

²⁶⁶ S.Th., II-II, q.47, a.6.

²⁶⁷ S.Th., II-II, q.47, a.2.

²⁶⁸ S.Th., II-II, q.47, a.16: Tomaszowi chodzi tu o zapomnienie zasad, według których powinniśmy wykonać ostatecznie z działań roztropności - zalecenie.

²⁶⁹ S.Th., II-II, q.48, c.

charakteryzuje jako zawierające w sobie wszystkie elementy konieczne do doskonałej czynności tej cnoty. Tak więc wśród części integralnych roztropności znajdują się:

- rozumność (*ratio*) - jego zadaniem jest należyte nakazywanie działania, więc drogą wnioskowania ze znajomości jakichś rzeczy umożliwia dochodzenie do znajomości dalszych i do ich rozsądzania, jest to sprawność przydatna do dobrego wyprowadzania szczegółowych zasad z zasad powszechnych,
- „zmysł rzeczywistości” (*intellectus*) – nazywany też przez Arystotelesa „zmysłem roztropności”, oznacza umiejętność trafnej oceny zaistniałej sytuacji,
- oględność (*circumspectio*) – stanowi ją umiejętność uwzględniania okoliczności ważnych dla danego działania,
- opatrność (*providentia*) - to przewidywanie, pozwalające na zastosowanie właściwych środków, a zatem - na poprawne kierowanie się do celu,
- „pouczalność” (*docilitas*) – jest to zdolność korzystania z rad innych osób,
- ostrożność (*cautio*) - umiejętność polegająca na roztropnym unikaniu przeszkód,
- pamięć (*memoria*) – jest to swoiste doświadczenie, polegające na wyciąganiu praktycznych wniosków z zaistniałej sytuacji, połączone z umiejętnością ich wykorzystania w przyszłości,
- zapobiegliwość (*eustochia* lub *solertia*) – „przenikliwość umysłowa”, której istotą jest samodzielne radzenie sobie w różnych, nawet trudnych, sytuacjach.

Ponadto Akwinata, obok części integralnych roztropności wymienia jeszcze jej postaci. Do tej grupy zaliczone są wszelkie umiejętności zarządzania (sobą bądź innymi ludźmi). W ten sposób, wśród postaci roztropności można wymienić:

- monastykę – jako roztropne zarządzanie samym sobą,
- ekonomikę – jako umiejętność zarządzania wspólnotą domową i gospodarstwem,
- politykę (tu znajduje się też roztropność wojskowa) – będącą umiejętnością zarządzania większą wspólnotą.

Rozważania zawarte w kwestii 48 „Sumy” o częściach i składnikach cnoty roztropności zawierają również informację o jej cnotach pomocniczych, które są zarazem podporządkowane roztropności²⁷⁰. Wśród nich znajdują się takie cnoty jak:

- Zaradność (*eubulia*) - odnosi się do doradzania (*consilium*). Jej zadaniem jest dobrze radzić i być wierną słusznym zasadom. Charakteryzuje się tym, że nie jest zbyt opieszala, ani też zbyt pochopna. Jako cnota zaradności, uwzględnia wszystkie okoliczności dotyczące danego czynu;
- *Rozsądek* (*synezis*) - odnosi się do sądzenia tych czynności, które są dokonywane zgodnie z ogólnymi normami prawnymi, jest również sprawnością wyznaczającą cel cnotom moralnym i poruszającą roztropność tak jak sprawność pierwszych zasad porusza wiedzę;
- *Gnome* - również dotyczy sądzenia, ale jej przedmiotem są czynności nie mieszczące się w ogólnie przyjętych normach prawnych. Cnota ta dotyczy więc trafnego odwoływania się do najwyższych zasad, w sytuacji, w której typowe postępowanie nie byłoby moralnie dobre.

Omawiając poszczególne części i składniki roztropności, Tomasz podejmuje również tematykę darów Ducha Świętego, a szczególnie dar rady²⁷¹. Dary Ducha Świętego określa jako pewne dyspozycje, za sprawą których dusza jest bardziej podatna na natchnienia Ducha Świętego. Sam dar rady opiera się na badawczej pracy rozumu, będącej dobrym punktem wyjścia dla działania. Dar ten sprawia, że osoba wyposażona w niego może dobrze radzić sobie i innym ludziom, korzystając z kierownictwa Ducha Świętego. Dar rady wspiera i dopełnia cnotę roztropności.

3.3.3.2. Wady przeciwstawiające się roztropności.

Wady przeciwstawiające się roztropności Akwinata dzieli na dwie grupy. Do jednej z nich zaliczają się takie wady, które są brakiem roztropności lub brakiem tego, co jest wymagane do bycia roztropnym. I tu można wymienić następujące wady:

²⁷⁰ Tamże.

²⁷¹ S.Th., II-II, q.52, a.1-3.

A) Nieroztropność (*imprudencia*)

Nieroztropność jako brak roztropności jest łagodniej oceniana, niż celowe postępowanie wbrew temu, co roztropność nakazuje. Brak roztropności bowiem, zdaniem Autora „Sumy”, wnosi tylko niedostatek, który nie zawsze jest grzechem. Jeśli jednak intelekt działa inaczej, niż domaga się tego roztropność, to takie postępowanie sprzeciwia się samej istocie roztropności i stanowi – zdaniem Tomasza – grzech. Ponadto, nieroztropność, można także ująć jako brak troski ze strony człowieka o zdobycie niezbędnej w jego działaniu roztropności, co wskazuje na niedbalstwo takiej osoby. Oznacza to bowiem, że ktoś nie starał się zdobyć roztropności, którą powinien posiadać.

B) Niedbłość (*negligentia*)

Jest ona brakiem niezbędnej troskliwości, która stanowi czynność rozumu. Jest też brakiem dbałości o wybór tego, co należy. Sprzeciwia się roztropności w ten sposób, że ujawnia w osobie działającej brak gotowości i energii do zrealizowania ostatniego z działań roztropności - nakazu²⁷².

C) Niestalość (*inconstantia*)

Jej istotą jest odstępianie od raz powziętego celu, jakim jest osiągnięcie dobra. Przyczyna takiego zachowania tkwi we władzy pożądawczej, która odstępuje od obranego dobra, gdyż znajduje upodobanie w innym. Odstąpienie to również zachodzi z powodu błędu i słabości rozumu, który odrzuca to, co już wcześniej przyjął oraz ulega uczuciom.

D) Nierozwaga (*inconsideratio*)

Jest to wada polegająca na złym sądzeniu, które jest czynnością intelektu.

E) Pochopność (*praecipitatio*)

Przejawia się szczególnie w działaniu, poprzez pomijanie właściwego dla danego działania porządku. Kolejność każdego działania powinna bowiem zawierać w sobie następujące elementy: pamięć o tym, co było, pojętność w zakresie teraźniejszości, przewidywanie, rozważenie przyszłych możliwości, rozumowanie porównujące jedno z drugim, pouczalność. Z tego widać, że pochopność jest pominięciem któregoś ze składników roztropności. Dzieje się to zwykle pod naciskiem

woli lub uczuć. Inną przyczyną może być pycha (nie liczenie się z pewnymi prawidłami) lub też lekkomyślność.

3.3.3.3. Wady podobne do roztropności

Korzeniem tych wad jest chciwość. Bierze się to stąd, że chciwość najbardziej sprzeciwia się sprawiedliwości, która, będąc cnotą moralną mieszczącą się w woli, w stopniu największym korzysta z rozumu. I w związku z tym niewłaściwe korzystanie z rozumu najbardziej przejawia się w cnocie sprawiedliwości²⁷³. Wśród takich wad Tomasz wymienia:

- A) roztropność ciała (*prudentia carnis*) - tak określa się roztropność, która za cel ostateczny życia przyjmuje dobro ciała;
- B) chytrłość (*astudia*) - nazywana także przebiegłością, polega na tym, że do osiągnięcia celu (czy to dobrego, czy to złego), używa się dróg krętych, ale posiadających pozory prawości;
- C) podstęp (*dolus*) - stanowi go wprowadzenie do działania środków obmyślanych przy pomocy chytrłości;
- D) oszustwo (*fraus*) - są to już same środki, jakie dobieramy i stosujemy do osiągnięcia zamierzonego celu, swoista „droga do zrealizowania chytrłości”²⁷⁴.

3.3.4. Cnota sprawiedliwości

Kolejną cnotą kardynalną, która stanowi przedmiot rozważań niniejszej pracy jest sprawiedliwość. Tomasz określa tę cnotę jako sprawność wprowadzania porządku w zakresie stosunków międzyludzkich, ponieważ wprowadza ona pewne wyrównanie wobec innych osób²⁷⁵. Poprawność działania sprawiedliwości zależy od stosunku tego

²⁷² S.Th., II-II, q.54, a.2.

²⁷³ S.Th., II-II, q.55, a.4: Tomasz określa chytrłość słowem „*astudia*”.

²⁷⁴ S.Th., II-II, q.55, a.1-3.

²⁷⁵ S.Th., II-II, q.57, a1c.

działania do jego podmiotu oraz od stosunku do innych ludzi. Przedmiotem sprawiedliwości jest uprawnienie. Natomiast jej podmiotem jest wola, jako władza pożądawcza²⁷⁶. Z kolei materią sprawiedliwości jest to, co się odnosi do drugich. Ponadto akt sprawiedliwości musi być świadomy, bo to gwarantuje jego dobrowolność, niezbędną w sprawiedliwości. W ten sposób właśnie Tomasz tłumaczy sprawiedliwość, jako stałą i nieprzerwaną wolę oddania każdemu tego, co mu się należy²⁷⁷. Natomiast stałość woli przejawia się tu na dwa sposoby: Po pierwsze wynika ze strony samej czynności, która trwa stale (w ten sposób przysługuje ona tylko Bogu). Po drugie, ze strony podmiotu sprawiedliwości - ponieważ wola zawsze chce coś czynić.

Sprawiedliwość polega również na stosowaniu swoistego „wypośrodkowania” rozumianego jako „*medium rei*”, gdyż to, co równe jest środkiem między „więcej” i „mniej”. Sprawiedliwość odnosi się do rzeczy, które są zasadniczo dobre, to znaczy, dobre ze względu na swoją naturę (co nie wyklucza możliwości nadużycia tych rzeczy tak, że będą złe). Tomasz utożsamia tu „*medium rei*” z umiarem rozumowym, stąd w sprawiedliwości jest zachowany powód cnoty moralnej, która w swoim działaniu ma być posłuszna rozumowi²⁷⁸. Święty Tomasz w *Summa Theologiae* wymienia trzy rodzaje sprawiedliwości: wymienną, współdzielczą (społeczną) oraz sprawiedliwość rozdzielczą²⁷⁹. Sprawiedliwość wymienna dotyczy wzajemnych powinności jednostkowych osób. Zobowiązania te wynikają z umów, zawieranych przez poszczególne osoby, a przykładem realizacji tego typu sprawiedliwości może być umowa kupna-sprzedaży. Działaniom sprawiedliwości wymiennej podlega również oddanie cudzej własności, a zwrot rzeczy niesprawiedliwie zabranej – zdaniem Akwinaty - jest konieczny do zbawienia. Do zwrotu jest zobowiązany każdy, kto przyczynił się do wyrządzenia krzywdy polegającej na zabraniu cudzej rzeczy (nawet jeśli uczestniczył w tym przez zachęcanie czy jakąkolwiek inną pomoc). Nie zawsze jednak człowiek jest obowiązany oddać czyjąś rzeczy. Zdarza się bowiem, że takie

²⁷⁶ S.Th., II-II, q.58, a.4 i 5.

²⁷⁷ S.Th., II-II, q.58, a.1c: „*..iustitia est habitus secundum quem aliquis constati et perpetua voluntate ius suum uniuersis tribuit*”.

²⁷⁸ S.Th., II-II, q.58, a.10, ad.1.

²⁷⁹ S.Th., II-II, q.61, a.1c „*iustitia commutativa*” oraz „*iustitia distributiva*”.

postępowanie wyrządziłoby szkodę osobie, której rzecz zwracamy. A zgodnie z zasadą, że celem wszelkiego posiadania jest pożytek - i tu posiadacz powinien mieć korzyść z rzeczy posiadanej²⁸⁰. Z kolei sprawiedliwość współdzielcza reguluje obowiązki jednostki względem wspólnoty. Tak więc jej przedmiotem będą nasze zobowiązania względem rodziny, czy wspólnoty państwowej. Ostatnia z wymienionych odmian sprawiedliwości – sprawiedliwość rozdzielcza – wprowadza ład w obowiązki wspólnot względem poszczególnych osób, należących do tych wspólnot. Tu można wymienić obowiązki państwa względem poszczególnych obywateli wspólnoty państwowej czy powinności rodziny w stosunku do jej poszczególnych członków. Wprowadzenie porządku w takie odniesienia zależy właśnie od sprawiedliwości rozdzielczej, gdyż rozdziela ona to, co wspólne, według pewnej współmierności. W sprawiedliwości rozdzielczej stosuje się proporcję (współmierność) geometryczną. Jeśli jedna osoba przewyższa o ileś drugą, to proporcjonalnie do tego faktu daje się takiej osobie rzecz, która przekracza wartość rzeczy danej innej osobie (wyrównanie według proporcji a nie według ilości)²⁸¹.

Kontynuując swoje rozważania na temat sprawiedliwości, Akwinata wymienia także sprawiedliwość prawną (*iustitia legalis*) uznając ją za wyższą od pozostałych cnót obyczajowych. Uzasadnia to faktem, że dobro wspólne przewyższa dobro konkretnej osoby. Tak rozumiana *iustitia legalis* nasuwa skojarzenie, że Autor „Sumy” traktuje ten rodzaj sprawiedliwości jako pewną odmianę sprawiedliwości współdzielczej, regulującej odniesienia jednostki względem wspólnoty.

W „Sumie Teologii” coś może być sprawiedliwe na dwa sposoby. Sprawiedliwe z natury rzeczy (prawo przyrodzone) oraz sprawiedliwe na podstawie porozumienia między ludźmi (prawo stanowione)²⁸². Niejako materiał do spisania ustaw wynika z prawa naturalnego, choć ono samo nie stanowi prawa stanowionego, gdyż wynika właśnie z natury.

Do tematu sprawiedliwości zalicza się również zagadnienie integralnych składników sprawiedliwości, które są jakby jej częściami. Do tych części należy

²⁸⁰ S.Th., II-II, q.62, a.5, ad1.

²⁸¹ S.Th., II-II, q.61, a.2c.

czynienie tego, co dobre i unikanie zła²⁸³. Tomasz rozpoczyna tu swoje rozumowanie od przypomnienia zadania sprawiedliwości, jako cnoty skłaniającej do czynienia tego, co dobre i do wypełniania pewnej należności w stosunku do innych osób, a zarazem do unikania zła szkodzącego innym. Autor wymienia tu również sprawiedliwość współdzielczą, której celem jest czynienie dobra należnego wspólnocie czy Bogu, a unikanie przeciwstawnego mu zła.

Tomasz, podejmując temat cnót pokrewnych sprawiedliwości zauważa, iż można właściwie wymienić tu wszystkie cnoty dotyczące w jakikolwiek sposób innych ludzi, gdyż sprawiedliwość właśnie reguluje nasze odniesienia do otaczających nas osób. Jako przykład cnót niejako uzupełniających cnotę sprawiedliwości wymienia niektóre cnoty społeczne. I tak:

- Religijność - której zadaniem jest oddawanie należnej czci Bogu,
- Pietyzm - jako cześć i szacunek wobec rodziców,
- Grzeczność - jako właściwe odniesienie do ludzi,
- Wdzięczność - jako umiejętność odpłacenia się za doznane dobro,
- Prawdomówność i szczerłość - jako umiejętność uzgodnienia naszych słów i czynów z tym, jacy naprawdę jesteśmy²⁸⁴.

3.3.4.1. Sąd jako przejaw sprawiedliwości

Św. Tomasz w zagadnienia związane ze sprawiedliwością włącza również kwestię związaną niejako z zastosowaniem tej cnoty w konkretnym ludzkim działaniu, którym jest sądzenie. Zdaniem Autora „Sumy”, sąd (*ius*) wprowadza słuszne określenie tego, co jest sprawiedliwe i odnosi się właśnie do sprawiedliwości. Omawiając kwestię sądu Akwinata rozważa również, czy wolno nam sądzić. Daje to w efekcie kilka warunków, które muszą być spełnione, aby można było mówić o sprawiedliwym sądzie. Przede wszystkim sąd taki musi być czynnością sprawiedliwości (czyli, by w

²⁸² S.Th., II-II, q.60, a.5c.

²⁸³ S.Th., II-II, q.79, a.1c.

²⁸⁴ S.Th., II-II, q.80, a.1c.

jego efekcie każdemu oddano to, co mu się należy). Następnie powinien być wydany powagą przełożonego, a także zgodny z zasadami roztropności.

Akwinata również omawia sądy wydawane na podstawie podejrzeń. Definicję podejrzenia podaje za Cyncerem: podejrzenie, to przypuszczenie zła na podstawie niepewnych poszlak²⁸⁵. Zgodnie z treścią „Sumy”, można wymienić trzy stopnie podejrzliwości:

- A) Kiedy ktoś na podstawie niepoważnych poszlak zaczyna wątpić w dobroć drugiego człowieka (jest to zarazem grzech lekki wynikający z ludzkiej skłonności do pokusy).
- B) Kiedy ktoś na podstawie niepoważnych poszlak uważa, że ktoś inny na pewno jest zły (i jest to grzech śmiertelny, jeśli odnosi się do ważnej sprawy).
- C) Gdy sędzia przystępuje do wydania wyroku na podstawie podejrzenia (jest to grzech śmiertelny).

3.3.5. Rodzaje niesprawiedliwości

Akwinata, podejmując rozważania na temat niesprawiedliwości, zauważa przede wszystkim, że jej przedmiotem jest nierówność²⁸⁶. Tomasz wymienia w „Sumie” dwa rodzaje niesprawiedliwości. Jedną z nich jest niesprawiedliwość sprzeciwiająca się sprawiedliwości prawnej. Jest ona ze swej istoty wadą osobną, jeżeli stanowi ją pogarda dla dobra wspólnego. Z kolei ze względu na zamiar, taka niesprawiedliwość stanowi grzech ogólny, gdyż pogarda wobec dobra wspólnego może doprowadzić człowieka do innych grzechów. Drugim rodzajem niesprawiedliwości jest niesprawiedliwość stosowana wobec konkretnych osób. Wówczas człowiek, kierując się chęcią posiadania w większym stopniu dobra, a w jak najmniejszym zła, nie będzie się troszczył o zastosowanie zasady równości względem innych osób, która jest niezbędna w sprawiedliwości. Ten rodzaj niesprawiedliwości ma osobną materię i jest osobną wadą sprzeciwiającą się sprawiedliwości szczegółowej.

²⁸⁵ S.Th., II-II, q.60, a.3c.

²⁸⁶ S.Th., II-II, q.59, a.2c.

Wady mogą się sprzeciwiać albo sprawiedliwości rozdzielczej, albo sprawiedliwości wymiennej. Tomasz omawia takie wady przeciwne sprawiedliwości jak: wzgląd na osobę (*acceptio personarum*), zabójstwo (*occisio*), krzywdy dotyczące ciała (chłosta, obcięcie członka, uwięzienie), samobójstwo (*suicidium*), kradzież (*furtum*) i rabunek (*rapina*), niesprawiedliwe wydawanie wyroków, niesprawiedliwe oskarżenia, niesprawiedliwe postępowanie oskarżonego, adwokatów i świadków w sądzie, obelga (*contumelia*), obmowa (*detractio*), podjudzanie (*susuratio*), szyderstwo (*derisio*), złorzeczenie (*maledictio*), oszustwo przy kupnie, lichwa (*usura*).

A) **Wzgląd na osobę** - Jest wadą przeciwstawiającą się sprawiedliwości rozdzielczej. Polega na tym, że przyznając jakiejś osobie określone stanowisko, nie kierujemy się jej predyspozycjami i zdolnościami potrzebnymi do jego sprawowania. Natomiast podstawą wyboru takiej osoby, są cechy nie mające wpływu na jakość podejmowanych działań (np. pokrewieństwo), do których dana osoba została powołana.

B) **Zabójstwo** - Rozpatrując wagę popełnionego czynu, jakim jest zabójstwo należy, zdaniem Tomasza, wziąć pod uwagę różne okoliczności. I tak zabójstwo przypadkowe nie jest grzechem, jeśli nie wynika z tego, że ktoś nie zachował należytej ostrożności. Istotne wydaje się również to, czy ktoś zabija osobę sprawiedliwą, czy grzesznika, fakt ten bowiem wpływa na ciężkość grzechu. Ponieważ w pierwszym przypadku działa się wbrew sprawiedliwości, pozbawiając wspólnotę dobra wynikającego z życia osoby sprawiedliwej, a także wyrządza się szkodę komuś, kogo powinno się kochać najbardziej. Ponadto Tomasz podejmuje również kwestię samoobrony. Swoje zdanie rozpoczyna od stwierdzenia, że działania moralne przyjmują gatunek według tego, co jest zamierzone, a nie według tego, co jest wbrew zamierzeniu (to raczej zachodzi przez przypadłość). Powinniśmy zatem bronić swojego życia, lecz bez zamiaru zabicia swego napastnika. Może natomiast zdarzyć się, że niejako przypadłościowo, w wyniku naszej obrony napastnik zginie.

Św. Tomasz jest zwolennikiem wyznaczania kary śmierci za umyślne zabójstwo. Podpiera się tu Pismem Świętym, które głosi, że lepiej jest usunąć oko będące przyczyną grzechu, niżby miał zgrzeszyć i zginąć cały człowiek. Człowiek grzeszny jest tu porównany do oka, a wspólnota do całości człowieka. Tak więc lepszym

rozwiązaniem jest śmierć jednego grzesznika, aniżeli dopuszczenie, aby zagrożone było całe społeczeństwo²⁸⁷.

C) **Samobójstwo** - Jest to czyn zabroniony z trzech powodów²⁸⁸. Po pierwsze, każdy człowiek kocha samego siebie i dąży w sposób naturalny do zachowania swego życia. Samobójstwo zatem jest czynem wbrew naturze oraz wbrew miłości własnej. Po drugie, zakaz ten związany jest ze wzajemnym odniesieniem części do całości. Każda część tym, czym jest, należy do całości. Tak więc samobójca wyrządza krzywdę całej społeczności pozbawiając siebie życia. I wreszcie po trzecie, życie jest darem Bożym, w związku z tym należy do Boga, który decyduje o nim. Stąd samobójstwo jest grzechem wobec Boga.

D) **Kradzież i rabunek** - Kradzież jest zdefiniowana w „Sumie” jako potajemne przywłaszczenie sobie cudzej rzeczy w celu jej posiadania²⁸⁹. Takie działanie stanowi ograniczenie dobrowolności względem osoby okradzionej, która nie jest świadoma, że ją okradziono. Rabunek z kolei jest zabranie cudzej rzeczy z zastosowaniem przemocy wobec posiadacza, jest to więc jawne odebranie komuś jego własności. Z tego też względu rabunek jest cięższym grzechem od kradzieży, jako sprzeciwiający się woli i przynoszący upokorzenie osobie obrabowanej. Choć obie wady sprzeciwiające się sprawiedliwości zostały przez Tomasza omówione razem, to niemniej są one grzechami różniącymi się między sobą ze względu na gatunek. W obu przypadkach powód grzechu jest inny (w kradzieży – niewiedza ofiary, w rabunku – zastosowana przemoc).

E) **Niesprawiedliwość w wyrokach** - Ta kwestia dotyczy sprawiedliwości wymiennej. Sądzić mogą tylko osoby posiadające władzę publiczną i będące przełożonymi. Aby sędzia mógł sądzić potrzebny jest oskarżyciel. W sądzie obowiązuje sędziego również miłosierdzie, ale w sprawach, co do których ma on swobodę działania. Zasada ta nie dotyczy spraw rozstrzyganych przez prawo Boże lub

²⁸⁷ S.Th., II-II, q.64, a.2 i 3c.

²⁸⁸ S.Th., II-II, q.64, a.5c.

²⁸⁹ S.Th., II-II, q.66, a.3c « *furtus et rapina* ».

ludzkie²⁹⁰. Właściwie - zdaniem Akwinaty - niesprawiedliwy sąd nie jest sądem. W kwestii poświęconej niesprawiedliwym wyrokom znajduje też miejsce zagadnienie fałszywości składanych zeznań. Tomasz krytykuje taką postawę z kilku powodów. Fałszywe zeznania są po prostu krzywoprzysięstwem i jako takie są grzechem śmiertelnym. Stanowią także pogwałcenie sprawiedliwości.

F) **Obelga** - Obelga nazywana także zniewagą stanowi pozbawienie kogoś w słowach lub w czynach jego godności czy wielkości. Rodzi się ona z gniewu i jest sposobem wyrażania pomsty. Polega na rozgłaszaniu tego, co ubliża czci drugiej osoby, a zarazem na pozbawieniu go tej czci poprzez odpowiednie czyny. Tomasz wyraźnie wskazuje w tym temacie, do którego momentu obowiązuje nas Chrystusowa postawa znoszenia obelg. Zdarza się bowiem, że rzucane pod naszym adresem obelgi powinniśmy odeprzeć, dla dobra ich autora (aby poskromić jego zuchwalstwo). W takich decyzjach należy również kierować się dobrem świadków rzucanych obelg, może się zdarzyć bowiem, że takie negatywne zachowanie kogoś wobec nas będzie utrudniało innym postęp duchowy²⁹¹. Tomasz dodaje również, iż znoszenie obelg jest przejawem cierpliwości.

G) **Obmowa** - Jej istotę stanowi mówienie o kimś źle w sytuacji, gdy jest on nieobecny. Jest więc obmowa skrytym sposobem wyrządzania krzywdy drugiej osobie (w przeciwieństwie do obelgi). Obmowa - zdaniem autora „Sumy” - jest mniejszym grzechem od obelgi, gdyż wyraża mniejsze lekceważenie wobec bliźniego. Wynika to z samej istoty obmowy jako skrytego krytykowania innej osoby. Ukrywanie bowiem negatywnego stosunku do kogoś wynika ostatecznie z faktu, że osoba ta jest doceniana na tyle, iż obawiamy się ją wprost i osobiście zaatakować i dlatego wolimy najpierw wyrobić o niej złe mniemanie w słuchaczach²⁹².

Nie jest natomiast obmową sytuacja, w której ktoś ujawnia skryty grzech drugiego człowieka, mając na celu albo jego poprawę, albo dobro społeczności, w której osoba ta żyje.

²⁹⁰ S.Th., II-II, q.67, a.3 i a.4c.

²⁹¹ S.Th., II-II, q.72, a.3c.

H) **Podjudzanie (podszeptywanie)** - Celem takiego zachowania jest rozgłaszanie o kimś takich informacji, które mogą innych oburzyć i negatywnie nastawić do danej osoby. Skutkiem podjudzania jest rozbicie przyjaźni, będącej najwyższym spośród dóbr zewnętrznych.

I) **Szyderstwo** - Wszelkie wyśmiewanie się dąży do zawstydzenia człowieka. Przedmiotem drwin są zwykle jakieś braki lub po prostu zło osoby. Takie działanie zazwyczaj wyraża lekceważenie względem osoby wyśmiewanej - i wtedy jest gorsze od obelgi. Także wyśmiewanie się z osób cnotliwych jest bardzo szkodliwe, bo zniechęca ludzi od dobrego postępowania.

J) **Złorzeczenie** - To działanie można rozpatrywać w dwóch aspektach: jako proste oznajmienie zła u bliźniego oraz jako wyrażające pewne nastawienie woli (pragnienie tego, co słowa wyrażają)²⁹³. Jeśli ktoś nakazuje lub życzy drugiej osobie zła, to można stwierdzić, że zmierza on do samego zła. Taką sytuację określa Tomasz również mianem przekleństwa i wypowiada się o niej jednoznacznie negatywnie. Zupełnie odmienną sytuację stanowi ta, w której ktoś nakazując lub życząc jakiegoś zła ma na celu jakieś dobro. Tak ujęty wzgląd na dobro może być dwojaki: po pierwsze, ze względu na sprawiedliwość (gdy ustalona zostaje słuszna kara za popełnione zło), po drugie można życzyć zła ze względu na pewien pożytek (gdy ktoś życzy grzesznikowi zła, w wyniku którego ten odwróciłby się od złego postępowania).

K) **Oszustwo i lichwa** - Oszustwo dotyczy przede wszystkim sprawiedliwości wymiennej, gdyż zachodzi w procesie kupna-sprzedaży. Wyznaczanie zbyt wysokiej ceny lub wymuszenie zbyt niskiej ceny towaru jest naruszeniem równości, na której polega sprawiedliwość. Także branie lichwy za pożyczone pieniądze jest naruszeniem równości.

²⁹² S.Th., II-II, q.73, a.3c.

²⁹³ S.Th., II-II, q.76, a.1c.

²⁹³ S.Th., II-II, q.76, a.1c.

3.3.6. Cnota męstwa

Męstwo w „Sumie” jest określone jako trwałość duszy w wytrzymywaniu oraz przezwyciężaniu tego, w czym zachowanie stałości jest najtrudniejsze, mianowicie w obliczu niebezpieczeństwa utraty życia²⁹⁴. Tomasz zauważa, że męstwo jest cnotą osobną gatunkowo, gdyż posiada określoną materię. Do męstwa należy usuwanie przeszkód krępujących wolę w uległości rozumowi. Szczególnie więc porządkuje nasz stosunek do rzeczy i spraw trudnych, które mogą wywoływać obawy. Właściwym działaniem męstwa jest także umiejętne atakowanie własnych obaw, tak, aby złamać je dla osiągnięcia przyszłego bezpieczeństwa. Pojawiają się tu przy tym dwa specyficzne uczucia, którymi męstwo umiejętnie kieruje: bojaźń - powstrzymująca od działania i odwaga - popychająca do działania. Męstwo ma podtrzymywać wolę ludzką w dobru rozumu, pomimo obaw przed złem cielesnym. Zaś największym złem fizycznym jest, zdaniem Akwinaty, śmierć. Tomasz omawiając stosunek męstwa do zarządzanych przez tę cnotę uczuć stwierdza, że opanowanie lęku jest trudniejsze niż powstrzymanie odwagi. Dlatego też męstwo bardziej polega na opanowaniu bojaźni. Także trudniejsze jest wytrzymanie zła aniżeli natarcie. Wydaje się bowiem, że atakujący znajduje się w lepszej sytuacji i jest na silniejszej pozycji, a zatem powstrzymujący atak jest na pozycji słabszej. Dla zaatakowanego niebezpieczeństwo jest odczuwane bezpośrednio, podczas gdy dla atakującego, to dopiero coś możliwego. Osoba zagrożona musi także wykazać się wytrwałością, aby wytrwać bez zmian, co jest trudniejsze, niż poruszanie się ku czemuś trudnemu nagłymi posunięciami²⁹⁵.

Innym jeszcze zadaniem męstwa jest zarówno umiejętność przewidywania niebezpieczeństw jak i właściwe działanie w sytuacjach nagłych²⁹⁶.

Tomasz także rozważa wzajemny stosunek męstwa i innych cnót kardynalnych ustalając ich swoisty porządek. Jako pierwszą wymienia roztropność, a po niej kolejno

²⁹⁴ S.Th., II-II, q.123, a.2c: „*..importat quamdam animi firmitatem*”

²⁹⁵ S.Th., II-II, q.123, a.6, ad.1.

²⁹⁶ S.Th., II-II, q.123, a.9c: Jeśli ktoś w nagłej sytuacji, bez możliwości przemyślenia podejmuje działanie cnotliwe to możemy o kimś takim powiedzieć, że posiada dobrze utwierdzoną w możności duszy cnotę męstwa

sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Powyższy porządek jest uzasadniony przyjęciem dobra rozumu za dobro człowieka. Takie dobro posiada istotowo właśnie roztropność, będąca doskonałością rozumu. Z kolei sprawiedliwość jest cnotą wprowadzającą w czyn dobro rozumu (pod warunkiem, że wprowadza to dobro we wszystkich rzeczach ludzkich). Inne cnoty podtrzymują dobro rozumu o tyle, o ile utrzymują we właściwej mierze uczucia, aby nie odsuwały człowieka od dobra rozumowego.

Wadą przeciwną męstwu jest bojaźń. Grzech spowodowany tą wadą polega na tym, że czyny należące do człowieka nie są podporządkowane władzy rozumu. Taka sytuacja może zaistnieć na dwóch płaszczyznach, gdy mianowicie dotyczy ono pożądania zmysłowego (zatem jest poza zgodą rozumu i woli) oraz gdy nieuporządkowanie zachodzi na poziomie woli - kiedy wymyka się akceptacji rozumu²⁹⁷. Taki nieporządek jest grzechem śmiertelnym (nie jest nim, jeśli bojaźń jest niechcianym poruszeniem woli). Ponadto bojaźń pochodzi z miłości, gdyż każdy boi się tego, co jest przeciwne, temu, co miłuje (np. chciwiec boi się utraty pieniędzy). Może jednak zachodzić sytuacja, w której jakiegoś zła należy unikać - o tym powinien rozsądzić rozum. Przykładem może być tu wybór między złem cielesnym a złem duchowym, gdzie to drugie zło jest daleko większe.

Inną jeszcze wadą sprzeciwiającą się męstwu przez zbyt lekceważący stosunek wobec zagrożeń jest brak bojaźni (*intimiditas*). Taka postawa jest czymś nagannym, jeśli nie miłujemy tego, co nakazuje nam własna natura, ponieważ rzeczą wynikającą z naszej natury jest miłość względem siebie i swojego życia. Tak więc niejako obowiązkiem wynikającym z naszego człowieczeństwa jest rozumna i właściwa troska o to, co służy utrzymaniu życia. Dla Tomasza określenie „właściwy” oznacza tyle, że elementy służące utrzymaniu są środkami do celu i tak należy je traktować²⁹⁸.

Tematem związanym z prezentowaną cnotą męstwa jest jeden z darów Ducha Świętego, mianowicie - dar męstwa. Polega on na ufności umysłu, która uwalnia

²⁹⁷ S.Th., II-II, q.125, a.3 « ..*ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem* ».

²⁹⁸ S.Th., II-II, q.126, a.1, ad.2.

człowieka od przeszkadzających obaw. Dar męstwa pozwala stawić czoła niebezpieczeństwom i wyjść z nich cało. Jest on kierowany przez dar rady²⁹⁹.

Jako akt (czynność) cnoty męstwa wymienia Autor „Sumy” męczeństwo. Do istoty męczeństwa bowiem należy, aby ktoś wytrwał w prawdzie i sprawiedliwości mimo ataków prześladowców. Z tego powodu męczeństwo polega na prawdzie, tak jak na właściwym podmiocie i na sprawiedliwości, jak na właściwym skutku. Męczeństwo, umacniając trwale w dobru cnoty, sprawia, że człowiek nie porzuca wiary i sprawiedliwości nawet w obliczu zagrożenia śmiercią. Tym, co skłania do aktu męczeństwa jest miłość³⁰⁰.

3.3.7. Części męstwa

Podobnie jak w przypadku omówionych już cnót roztropności i sprawiedliwości, tak i tu, Tomasz przedstawia integralne części męstwa, czyli po prostu jego cnoty pomocnicze³⁰¹. W ten sposób mamy pięć cnót, których działanie jest potrzebne do aktu cnoty męstwa: wielmożność (*magnificentia*), wielkoduszność (*magnanimitas*), stałość (*constantia*), długomyślność (*longanimitas*) oraz pewność siebie (*securitas*). Ponadto sama wielmożność również posiada cztery cnoty pomocnicze: hojność (*liberalitas*), ufność (*fidutia*), wytrwałość (*perservantia*) i cierpliwość (*patientia*),

A) **Wielmożność** - Wśród cnót pomocniczych męstwa znajduje się wielmożność, która wraz z hojnością jest sprawnością odnoszącą się do dysponowania i zarządzania dużymi sumami pieniędzy³⁰². Jej zadaniem jest również uporządkowanie uczuć, których siła oporu przeciw rozumowi pochodzi od rzeczy zewnętrznych (np. właśnie pieniędzy). Pozwala ona także na wykorzystanie pieniędzy na dokonanie wielkiego celu. Cnota ta polega również na umiejętności wytrwania w tym, co się z

²⁹⁹ S.Th., II-II, q.139, a.1-2c.

³⁰⁰ S.Th., II-II, q.124, a.2, ad.2: miłość (*caritas*) jest *principale motivum*, a męstwo - *motivum proprium*.

³⁰¹ S.Th., II-II, q.128.

ufnością podjęło. Taka ufność dotyczy celów wielkich i doniosłych. Towarzysząca wielmożności ufność stanowi swoiste przygotowanie duchowe do aktu natarcia (ufamy bowiem, że jesteśmy w stanie dokonać określonego czynu). Wielmożność wraz z ufnością mogą być też częściami integralnymi męstwa, jeśli zostaną sprowadzone do właściwej materii męstwa (czyli do sytuacji zagrożenia życia). Jeśli jednak odnoszą się do innej materii związanej z mniejszymi trudnościami, będą one stanowiły cnoty odrębne od męstwa, a łączące się z męstwem jak z główną cnotą³⁰³. Hojność z kolei wprowadza właściwą miarę w kwestię przywiązania człowieka do pieniędzy³⁰⁴

Tomasz wymienia dwa akty męstwa, związane z takimi sytuacjami jak natarcie i znoszenie ataku. Oba działania męstwa mają za zadanie pomóc duszy, by wytrwała w smutku powstałym na skutek trudności ze strony grożącego zła. Z aktem znoszenia łączy się cierpliwość. Jest ona dobrowolnym i długotrwałym wytrzymywaniem trudnych przeciwności dla osiągnięcia celów szlachetnych lub pożytecznych. Tak rozumiana cierpliwość różni się od wytrwałości, będącej sprawnością chroniącą przed zmęczeniem trudnościami. Wytrwałość zatem pozwala trwać niewzruszenie w tym, co zostało postanowione w wyniku dojrzałego namysłu. Cierpliwość z kolei jest umiejętnością przeciwstawiania się smutkowi tak, aby ochronić wybrane dobro rozumu. Jest ona cnotą, ponieważ umożliwia zdobywanie większych dóbr poprzez wytrwałe pozostawanie przy jakimś dobru mimo smutku³⁰⁵. Przyczyną cierpliwości jest miłość, która znosi zło ziemskie ze względu na umiłowanie Boga (i tak rozumiana nie jest możliwa bez pomocy łaski)³⁰⁶.

B) **Wielkoduszność** - Tomasz ujmuje wielkoduszność jako część męstwa i cnotę w stosunku do męstwa drugorzędną. Różni się w tym od Arystotelesa, który uważa wielkoduszność za cnotę odrębną od męstwa, uzasadniając to tym, że w obu cnotach mamy do czynienia z innym powodem trudności³⁰⁷. Cnotę wielkoduszności

³⁰² S.Th., II-II, q.129, a.2c.

³⁰³ S.Th. II-II, q.128.

³⁰⁴ S.Th., II-II, q.134, a.1- a.3.

³⁰⁵ S.Th., II-II, q.136, a.1, ad.1.

³⁰⁶ S.Th., II-II, q.136, a.3c.

³⁰⁷ S.Th., II-II, q.129, a.1c.

można tłumaczyć jako sprawność sięgania ku jakiemuś wielkiemu celowi³⁰⁸. Czyn może być wielki albo według proporcji - co polega na najlepszym użyciu rzeczy małej czy skromnej, albo może być wielki wprost i absolutnie - polega to wówczas na najlepszym użyciu rzeczy najlepszej. Wśród rzeczy zewnętrznych najlepszy wydaje się być honor z uwagi na to, że jest najbliższy cnocie, będąc jednocześnie świadectwem istniejącej w kimś cnoty. Wielkoduszność także jest przedmiotem uczucia nadziei, gdyż dąży do dobra trudnego do osiągnięcia. Tak więc wielkoduszność bezpośrednio odnosi się do uczucia nadziei, zaś pośrednio do czci jako przedmiotu nadziei. Sprawność wielkoduszności wprowadza także rozumny porządek w stosunku do czci. Cześć jako taka jest nagrodą każdej cnoty ze względu na swą materię, dlatego też wielkoduszność dotyczy wszystkich cnót. Wielkoduszność niejako ozdabia pozostałe cnoty, czyniąc je wspaniałymi. Cnota wielkoduszności nie wyklucza pokory, bowiem osoba wielkoduszna może lekceważyć samą siebie dokładnie w takim zakresie, w jakim ma pewne braki, czy niedomagania. Człowiek wielkoduszny postrzega siebie samego, jako godnego czegoś wielkiego z uwagi na dary otrzymane od Boga. Tomasz opisuje charakterystyczne cechy, dzięki którym można rozpoznać osobę wielkoduszną. Ktoś taki jest spokojny, ma opanowane ruchy oraz mówi spokojnym głosem. Charakterystyczną cechą wielkodusznego jest także to, że liczy przede wszystkim na siebie.

C) **Cierpliwość** - Cnota ta jest jakby możliwością częścią męstwa i łączy się z męstwem jak cnoty drugorzędne z główną. Jej istotę stanowi znoszenie ze spokojnym umysłem zła zadawanego przez innych. Cierpliwość głównie kształtuje władzę požądawczą (mimo smutku mamy nie odstępować od dobra wskazanego przez cnotę). O tym, że jest cnotą, świadczy fakt, iż jej posiadanie i stosowanie pozwala dojść do większych dóbr właśnie dzięki wytrwaniu w dobru mimo smutku.

D) **Wytrwałość i stałość** - Obie cnoty posiadają ten sam cel, to znaczy niewzruszone trwanie przy dobru. Różnią się natomiast w tych elementach, które są przeszkodą w wytrwaniu w dobru. Wytrwałość bowiem polega na tym, że jesteśmy wierni dobru, mimo towarzyszącemu takiej postawie trudowi. Jest ona cnotą osobną i

³⁰⁸ S.Th., II-II, q.129, a.1c: „*magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna*”.

łączy się z męstwem jako cnota drugorzędna (według sposobu działania). Stałość z kolei wyraża się w niewzruszonej wierności dobru pomimo różnych trudności zewnętrznych, niekoniecznie związanych bezpośrednio z samą stałością. Tomasz zaznacza, iż wytrwałość jest ważniejszą częścią męstwa, ponieważ pokonanie trudności wynikającej z długotrwałości aktu jest bardziej istotowo aktem cnoty aniżeli pokonanie trudności zewnętrznych³⁰⁹. Stałość i wytrwałość mają wspólny cel, natomiast cierpliwość i stałość odnoszą się do tych samych czynników powodujących trudności.

E) **Ufność** - Sprawność ta odnosi się do wiary i oznacza, iż ktoś wyprowadza nadzieję z tego, że wierzy w czyjeś słowo i czyjąś obietnicę³¹⁰. Jest ona składnikiem wielkoduszności, gdyż w wielkoduszności stawiamy sobie cel trudny do osiągnięcia pokładając zarazem nadzieję, że cel ten osiągniemy.

F) **Długomyślność** - Osoba wyposażona w cnotę długomyślności jest skłonna dążyć do celu odległego w czasie. Długomyślność bardziej wiąże się z wielkodusznością niż z cierpliwością, ale ta ostatnia wspiera długomyślność w znoszeniu smutku związanego z koniecznością długiego oczekiwania na zamierzony cel³¹¹.

G) **Pewność siebie (beztroska)** - Pojawia się ona wówczas, gdy ustępuje troska spowodowana bojaźnią i usuwa zniechęcenie. Beztroska przynosi spokój ducha, podobnie jak ufność wprowadza moc nadziei. Pewność siebie należy do męstwa. Jednak nie każda beztroska jest godna pochwały, lecz tylko taka, dzięki której ktoś wyzbywa się troski w sposób właściwy oraz w tym, czego nie należy się obawiać.

³⁰⁹ S.Th., II-II, q.1137, a.3, ad1

³¹⁰ S.Th., II-II, q.129, a.6c Tomasz opiera swoje rozumienie ufności na etymologii słowa „*fiducia*”, pochodzi ono według jego zdania od „*fide*”.

³¹¹ S.Th., II-II, q.136, a.5c.

3.3.7.1. Wady przeciwstawiające się męstwu

Zgodnie ze swoim zwyczajem Akwinata omawia również starannie wady cnoty męstwa, które stanowią złe zastosowanie pewnych sprawności. Wśród wad męstwa można wymienić następujące działania:

A) **Zuchwałość** - Tę wadę można zdefiniować za Tomaszem jako podejmowanie działań przewyższających nasze siły. Wada polega tu na działaniu niezgodnym z porządkiem naturalnym, porządek taki bowiem jest wyrazem zamysłu Bożego. A w rzeczach zewnętrznych wyraża się on w tym, że każda czynność jest dostosowana do siły działającego³¹². Innymi słowy zuchwalstwo polega na braku proporcji między przedmiotem dążeń a posiadanymi siłami. Takiej proporcji nie przekracza nigdy osoba wielkoduszna. Jeśli zuchwalstwo polega na przesadnie pozytywnym postrzeganiu własnych sił to przeciwstawia się wielkoduszności. Wada zuchwałości może także sprzeciwiać się Duchowi Świętemu i jego darom w sytuacji, gdy lekceważy się Bożą sprawiedliwość ze zbytnej ufności w Boże miłosierdzie.

B) **Ambicja** - Ambicja jest wadą wnoszącą nieuporządkowane pragnienie czci i sprzeciwia się wielkoduszności przez przesadę.

C) **Próżność** - Tomasz omawiając próżność jako dążenie do chwały stwierdza, że czynność taka sama w sobie nie jest czymś nagannym, jednakże czymś niewłaściwym jest dążenie do chwały czczej, bezwartościowej. Bezwartościowość chwały wynika albo z tego, że sama rzecz jest bezwartościowa i niegodna, albo z postawy osoby szukającej chwały - gdy jej nie odnosi ku godziwemu celowi, albo też z powodu niepewności sądu u ludzi, u których ktoś zabiega o chwałę³¹³. Próżność - zdaniem Akwinaty - nie jest sprzeczna z miłością bliźniego, lecz z miłością Boga, gdyż chwalenie się czymś fałszywym jest niezgodne z szacunkiem należnym Bogu. Ponadto dla uzyskania próżnej chwały człowiek nie waha się zrobić czegoś, co by się sprzeciwiało Bogu. Próżność jako taka przysposabia człowieka do popełniania innych

³¹² S.Th., II-II, q.130, a.1c.

³¹³ S.Th., II-II, q.132.

grzechów i osłabia wartość czynu cnotliwego³¹⁴. Tomasz wymienia wady towarzyszące próżności, nazwane przez niego „córkami próżności”. Ich cele są przyporządkowane celowi wady głównej:

- chępliwość - jako zaznaczanie własnej wyższości przy pomocy słów,
- hipokryzja - zaznaczanie swojej wyższości nieprawdziwymi czynami,
- upór - jako brak ustępliwości w postawie intelektualnej,
- niezgoda - brak ustępliwości na poziomie woli,
- przekora - jako brak ustępliwości objawiającej się słowami,
- nieposłuszeństwo - brak ustępliwości okazywany czynami.

Próżność w zakresie dobroczynności dowodzi braku miłości, oznacza bowiem, iż wyżej cenimy własną chwałę niż pożytek bliźniego³¹⁵.

D) **Małoduszność** - Małoduszność jako wada, stanowi pewien niedomiar względem miary wynikającej z natury. Ze swej istoty sprzeciwia się więc wielkoduszności. Małoduszność może wynikać ze strachu przed niepowodzeniem, którego przyczyną jest błędna ocena własnych sił i możliwości (gdy na przykład oceniamy siebie zbyt nisko). Małoduszność powoduje zaniedbania człowieka w dobru.

E) **Małostkowość** - Jest właściwie przeciwnością wielkoduszności. Albowiem osoba małostkowa zamierza dokonanie czegoś małego. Niska wartość czynu wynika z samych części wykonywanego dzieła oraz ze względu na mały wydatek, jakiego dana osoba dokonuje. Ktoś posiadający wadę małostkowości traci dobro dzieła, gdyż nie chce wydać zbyt wiele. Wadą przeciwną małostkowości jest nieumiejętne tracenie dużych sum pieniędzy, które Tomasz nazywa „zjadaniem pieniędzy”³¹⁶.

3.3.8. Cnota umiarkowania

Tomasz głosi, że umiarkowanie, jak każda cnota, skłania do tego, co jest zgodne z rozumem. Fakt zgodności z rozumem oznacza jednocześnie, że jest to dla człowieka

³¹⁴ S.Th., II-II, q.132, a.3, ad.1.

³¹⁵ S.Th., q.132, a.5, ad.3.

³¹⁶ S.Th., II-II, q.135, a.1-2c.

dobrze. Skłanianie umiarkowania do zgodności z rozumem jednocześnie pozwala człowiekowi zdystansować przyjemności z nim niezgodne. Ważne jest jednak, aby zrozumieć, iż dystansowanie przyjemności niezgodnych z rozumem nie oznacza dla Tomasza, że umiarkowanie funkcjonuje wbrew naturze ludzkiej, lecz raczej ją dopełnia i potwierdza. Zatem zadaniem umiarkowania jest powściągnięcie pożądania przed tym, co człowieka najbardziej pociąga. Jego przedmiotem są czynności naturalne właśnie dlatego, że ich pożądanie jest bardzo silne. Do czynności naturalnych Akwinata zalicza utrzymanie życia indywidualnego (przy pomocy odżywiania) oraz gatunkowego (przy pomocy rozmnażania). Autor „Sumy” czynności te sprowadza do takich, które są odczuwane zmysłem dotyku³¹⁷. Miaraż użycia przyjemności, do której odnosi się umiarkowanie jest potrzeba życia, co oznacza, że mamy używać dokładnie tyle przyjemności, ile potrzebujemy do życia³¹⁸. Aby nie popaść w tej kwestii w relatywizm, Tomasz to zagadnienie umieszcza w kontekście celu. Przyporządkowywanie rzeczy właściwemu celowi Akwinata przyznaje właśnie rozumowi, a działanie takie prowadzi, jak było wcześniej powiedziane, do dobra (to właśnie dobro ze swej istoty jest celem, a cel jest regułą dla wszystkiego, co służy osiągnięciu celu). Stąd należy zapytać o cel przyjemności - jest nim zaspokojenie jakiejś konieczności życiowej.

Umiarkowaniu w stopniu największym jest przypisywane piękno, będące zarazem cechą każdej cnoty. Są dwie przyczyny takiego stanu rzeczy. Po pierwsze dzieje się tak ze względu na wspólny powód umiarkowania - z którego pochodzi spokojna i stosowna proporcja (a na tej właśnie zasadzie się powód piękna)³¹⁹. Po drugie, ze względu na to, iż umiarkowanie chroni głównie człowieka przed brzydotą (gdyż to, od czego umiarkowanie człowieka odsuwa jest w nim najniższe i zdolne najbardziej go splamić).

³¹⁷ S.Th., II-II, q.141, a.4c. Stąd też przedmiotem umiarkowania są przyjemności związane z dotykiem.

³¹⁸ S.Th., II-II, q.141, a.6c. „...*eis utatur quantum necessitas huius vitae requirit*”.

³¹⁹ S.Th., II-II, q.141,a.2, ad.3.

Rozważając zagadnienie umiarkowania, podobnie jak w przypadku większości cnót kardynalnych, możemy rozróżnić w nim jego warunki (czyli części integralne), postaci umiarkowania oraz cnoty pomocnicze.

A) Warunki umiarkowania

- **Wstyd** (*verecundia*) - Zachodzi on wówczas, gdy człowiek wystrzega się czynów brzydkich, sprzecznych z umiarkowaniem. Wstyd zatem jest bojaźnią przed czymś brzydkim, hańbiącym. Nie jest on cnotą w ścisłym znaczeniu, gdyż brakuje mu czegoś, co dopełnia doskonałość cnoty, jest on bowiem uczuciem, a jak wiadomo cnota opiera się na wyborze, a nie na uczuciach³²⁰. Wstyd jednak należy do umiarkowania ze względu na motyw unikania pewnego czynu - a jest nim brzydota czynu utożsamiona z wypaczeniem wolności. Czyn występny zależy zdaniem Akwinaty tylko od woli, nie przewyższa zatem sił ludzkich i nie budzi lęku. Łatwo jest zatem uniknąć go. Ze względu na dobrowolność czynu występnego człowiek ma poczucie wstydu. Wstyd powoduje zaprzestanie występków z obawy przed pogardą, która stanowi swoistą karę dla występnego. Tomasz zarazem zaznacza, że pogarda jest złem trudnym do zniesienia. Ponadto wstyd jest tym większy, im większą ma rangę czyjeś świadectwo dane o czynach kogoś. Ranga świadectwa zależy od pewności jego prawdy, a tę stanowi poprawność sądu (czyli znajomość ocenianego przedmiotu). Są dwie kategorie ludzi, którzy nie doznają wstydu. Jedni nie wstydzą się, bo nie uważają czynów hańbiących za zło, inni z kolei nie sądzą, by mogli popełnić czyn hańbiący. Wstyd także wspomaga szlachetność przez usuwanie tego, co jest jej przeciwne.
- **Szlachetność** (*honestas*) - Dzięki szlachetności jesteśmy w stanie kochać piękno umiarkowania. Mianem „szlachetnego” możemy określić - zdaniem Tomasza - tego, kto jest po prostu godzien czci³²¹. Wiąże się

³²⁰ S.Th., II-II, q.144, a.1c, ad.1-ad.2.

³²¹ S.Th., II-II, q.145, a.1c.

to z wyższością danego człowieka, która wynika z posiadania przez niego cnoty. Zatem osobą szlachetną będzie człowiek cnotliwy. Podobnie jak i samo umiarkowanie, szlachetność ma związek z pięknem duchowym, które polega właśnie na wyrażaniu w swoim postępowaniu duchowego światła rozumu³²². Zagadnienie to zarazem wiąże się z przyjemnością, gdyż ta jest czerpaniem radości z doświadczanego ładu (albowiem z natury dla człowieka jest przyjemne to, co wyraża ład rozumowy).

B) Z kolei podział na postacie umiarkowania dotyczy w przeważającej mierze porządkowania przyjemności dotyku i rozmnażania. Wśród cnót porządkujących, tę dziedzinę życia Tomasz wymienia czystość, wstrzemięźliwość i trzeźwość.

- **Wstrzemięźliwość** (*abstinentia*) – Dla Tomasza jest cnotą powstrzymującą jej posiadacza od wszystkiego, co szkodliwe (także od grzechów). Szczególnie jednak oznacza wpływ umiarkowania w dziedzinie przyjmowania pokarmów. Tak więc istotę wstrzemięźliwości stanowi właściwe odniesienie względem pokarmów. Wstrzemięźliwość możemy ujmować jako proste odjęcie pokarmów - i w takim przypadku nie mamy do czynienia z aktem cnoty. Może także ona być rozumnym regulowaniem pożywienia - i wówczas jest cnotą. Jasno z tego wynika, że wstrzemięźliwość musi być związana z dobrem moralnym, jeśli ma być cnotą. Aktem wstrzemięźliwości jest post, jako działanie właśnie w materii pokarmów (gdzie właściwy umiar wprowadza wstrzemięźliwość)³²³. W znaczeniu ścisłym post jest powstrzymaniem się od jedzenia, zaś w znaczeniu przenośnym – od wszystkich rzeczy, które szkodzą człowiekowi.
- **Trzeźwość** (*sobrietas*) - O istocie trzeźwości stanowi zachowanie miary w picciu³²⁴. Jest ona cnotą osobną, co do gatunku. Zachowanie trzeźwości zaleca się młodzieńcom - z powodu temperatury uczuć;

³²² S.Th., II-II, q.145, a.2c.

³²³ S.Th., II-II, q.147, a.2c.

kobietom - z powodu słabego ducha; ludziom na stanowisku - ze względu na konieczność posiadania zdrowego rozumu, służącemu nauczaniu.

- **Czystość** (*castitas*) - Zadaniem czystości jest posługiwanie się członkami ciała zgodnie z sądem rozumu i wyborem woli, co daje pewność stosowania należytej miary³²⁵. Materią czystości jest ciało. Natomiast sama nazwa czystości posiada dwa znaczenia. W znaczeniu ścisłym występuje wtedy, gdy jej materią jest pożądanie przyjemności płciowych. W znaczeniu przenośnym dotyczy czystości duchowej³²⁶. Tomasz porównując czystość i wstydlivość stwierdza, że wstydlivość jest przyporządkowana czystości, jako cnota wyrażająca (uwytatniająca) jakoś okoliczności czystości³²⁷. Czystość może także dotyczyć przyjemności związanych z przyjemnością dotyku (pieszczoty lub pocałunki). I wówczas jest ona wstydlivością lub obyczajnością (*pudicitia*).

C) Ostatnią grupę stanowią cnoty pomocnicze względem umiarkowania - odnoszące się do wewnętrznych poruszeń duszy. Tu Autor „Sumy” wymienia powściągliwość, łagodność i skromność z jej cnotami pomocniczymi.

- **Powściągliwość** (*continentia*) powstrzymuje ruch woli poruszonej naporem uczuć (różni się od cnoty tak, jak niedoskonałe od doskonałego). Podmiotem powściągliwości jest władza duszy, której właściwą czynnością jest wybór³²⁸. Z kolei materią tej sprawności jest pożądanie przyjemności dotykowych, którym powinna się opierać. Powściągliwość będzie cenniejsza od umiarkowania, jeśli miałyby oznaczać odstąpienie od wszelkich przyjemności płciowych. Natomiast umiarkowanie okaże się

³²⁴ S.Th., II-II, q.149, a.1 Tomasz posługuje się terminem „*bria*” na określenie miary.

³²⁵ S.Th., II-II, q.151, a.1, ad.1.

³²⁶ S.Th., II-II, q.151, a.2c: (czystość jako cnota ogólna, w której miłość - *caritas* oraz inne cnoty teologiczne łączące umysł człowieka z Bogiem są powodem czystości).

³²⁷ S.Th., II-II, q.151, a.4c

³²⁸ S.Th., II-II, q.155, a.3c.

ważniejsze, jeśli powściągliwość będzie oporem rozumu wobec gwałtownych pożądań naznaczonych nieprawością. Jest ona sprawnością, dzięki której człowiek powstrzymuje się od wszelkiej przyjemności płciowej. Arystoteles głosił, że powściągliwość posiada coś z cnoty, ale nie dorównuje jej w zupełności, gdyż nie poddaje pożądania rozumowi. Jeśli zagadnienie powściągliwości połączymy z czystością to doprowadzi nas to do tematu dziewictwa lub wdowieństwa³²⁹.

- **Łagodność lub łaskawość** (*mansuetudo sive clementia*) mają za zadanie powstrzymywać przypływ gniewu. Te cnoty stanowią część umiarkowania ze względu na to, że schodzą się z umiarkowaniem w sposobie ograniczania i powstrzymywania uczucia. Zarówno łagodność jak łaskawość są cnotami i składnikami umiarkowania. Ich zadaniem jest odciąganie od zła, co jest mniej zaszczytne, niż kierowanie ku dobru. Dlatego też nie należą do największych cnót. Łaskawość jako zmniejszenie kary jest pokrewna miłości, gdyż podobnie jak miłość dąży do usunięcia zła zagrażającego bliźnim. Łagodność z kolei powstrzymuje atak gniewu oraz usuwa wszelkie przeszkody, przygotowując w ten sposób człowieka na widzenie Boga. Obie cnoty dążą do tego samego skutku, co miłosierdzie i pobożność, różniąc się tylko pobudkami³³⁰.

- **Skromność** (*modestia*), której przedmiotem są zewnętrzne ruchy ciała, a przejawia się to w umiejętności rozeznania, co należy, a czego nie należy robić, następnie: w jakim porządku należy coś czynić. Zadaniem tej cnoty jest także wspomaganie nas w nieugiętym trwaniu przy tym, co należy³³¹. Cnota skromności, wprowadzając ład w pożądanie, łączy się z umiarkowaniem tak, jak z cnotą główną. Sama skromność również posiada cnoty pomocnicze, a są nimi:

- **Pilność** (*studiositas*) - jako rozumne regulowanie przyrodzonego „pędu do wiedzy”, tak, aby nie przekształcił się w bezowocną ciekawość.

³²⁹ S.Th., II-II, q. 155, a.1c.

³³⁰ S.Th., II-II, q.157, a.4, ad.1.

- Pokora (*humilitas*) – wprowadza porządek w uczucia nadziei i zuchwalstwa i dotyczy dobra trudnego do osiągnięcia. Powstrzymuje ona pożądanie, by nie dążyło do rzeczy wielkich wbrew prawemu rozumowi³³².

- Skromność w słowach i czynach – jako umiejętne rozeznanie, co można powiedzieć i jak się zachować (tak interpretowana skromność może być też rozumiana, jako posiadanie zasad *savoir-vivre*’u).

- Skromność w ubiorze – jako swoista „elegancja”, lub zachowanie przyzwoitości w doborze ubioru.

- *Eutrapelia* – Stanowi ona cnotę służącą odświeżeniu umysłu i odpoczynkowi duszy³³³. Dzięki niej człowiek w sposób właściwy i rozumny potrafi zagospodarować czas wolny i przeznaczyć go na właściwą rozrywkę, przywracając siły i odświeżając duszę.

- Oszczędność (*parcitas*) - pozwala człowiekowi na unikanie nadmiaru, co do ilości.

- Umiar bądź prostota (*moderatio*)³³⁴- jako umiejętność unikania tego, co wyszukane (zatem wprowadza ład w dziedzinę jakości).

3.3.8.1. Wady przeciwne cnotcie umiarkowania

Nieumiarkowanie Tomasz uznaje za gorszy grzech od tchórzostwa, gdyż jego zdaniem niedopuszczalne jest przekraczanie granic wyznaczonych przez przyrodzoną naturę człowieka. Tę granicę wyznacza potrzeba zaspokojenia podstawowych i koniecznych do zachowania życia ludzkiego wymagań³³⁵.

³³¹ S.Th., II-II, q.143, c.

³³² S.Th., II-II, q.161, a.6c: Tomasz referuje tu 12 stopni pokory za św. Benedyktem z jego „Reguły”

³³³ S.Th., II-II, q.168, a.2c.

³³⁴ S.Th., II-II, q.143,c. Określenie „umiarkowanie” jest tu cytowane za Makrobiuszem, natomiast „prostota” - za Andronikiem.

³³⁵ S.Th., II-II, q.142, a.1, ad.3.

A) **Obżarstwo** - Jego istotą jest nieuporządkowane pożądanie jedzenia i picia. Brak umiarkowania w tej dziedzinie oznacza, iż wymknęła się ona kontroli rozumu. Obżarstwo jakościowe polega na tym, że zabiegamy o posiłki wyszukane i drogie. Natomiast obżarstwo ilościowe objawia się spożywaniem posiłków łapczywie i przed właściwym czasem jedzenia³³⁶. Akwinata wymienia wady będące „córkami obżarstwa”. Pierwszą jest tępota umysłowa, jako stępienie umysłu w wyniku dostarczania sobie nadmiernej ilości jedzenia i picia. Jako kolejną wymienia brak czujności, będący swoistym uśpieniem kierownictwa rozumu. Dalszym efektem braku czujności jest niestosowna wesołość. Inną wadą, rodzącą się z obżarstwa jest gadulstwo - jako brak porządku w słowach oraz niemożność powstrzymania słów. Z kolei kłopoty z powstrzymaniem się od zewnętrznych gestów świadczą o posiadaniu wady błazeństwa, która także przejawia się poprzez nieprzystwoitość treści wypowiedzianych słów. Ostatnią córką obżarstwa jest niechłujstwo, jako nieuporządkowane wydzielanie lub wyrzucanie wszystkiego, co w organizmie zbędne³³⁷.

B) **Pijaństwo** - Tę wadę określa Akwinata jako nadmierne spożywanie wina i nazywa kalectwem, które jest następstwem upadku. Można także rozważać pijaństwo jako czynność, przez którą ktoś popada w kalectwo upicia się (albo z powodu mocy wina, albo z powodu nadmiernego jego spożycia). Pijaństwo powoduje osłabienie rozumu i nieświadomość, a ta z kolei odbiera woli wolność³³⁸. Z powodu ograniczenia dobrowolności przez upojenie alkoholowe poczytalność winy za popełnione w takim stanie grzech jest zmniejszona.

C) **Rozpusta** - Jako wada główna jest ona przeciwstawieniem czystości. Zatem jej głównym przedmiotem jest lubieżność płciowa (choć czasem tak się też nazywa przesadę w innych dziedzinach życia)³³⁹. Cel rozpusty do tego stopnia jest upragniony i pociągający zmysły, że dla jego osiągnięcia człowiek odważa się na popełnienie wielu grzechów. Rozpusta może przeszkadzać człowiekowi w różnych dziedzinach jego

³³⁶ S.Th., II-II, q.148, a.4c.

³³⁷ S.Th., II-II, q.148, a.6c.

³³⁸ S.Th., II-II, q.150, a.4c: tu Tomasz zauważa, że upojenie może być okolicznością uniewinniającą grzech (zwłaszcza, gdy ktoś nie miał rozeznania co do mocy wina).

³³⁹ S.Th., II-II, q.153, a.1c.

działania na przykład w dziedzinie poznania, czy też raczej prostego rozumowania (*simplex intelligentia*), gdzie cel ujmowany jest jako dobro. Także w dziedzinie rady żądza rozpusty przeszkadza człowiekowi poprzez wprowadzenie pochopności w podejmowaniu stosownych środków zmierzających do celu³⁴⁰. Na poziomie z kolei sądu, rozpusta przeszkadza działającemu przez nierozsądek, co uniemożliwia rozważenie, co należy czynić, a czego nie. Także na etapie wykonania nakazu rozumu rozpusta może przeszkadzać z powodu siły nacisku żądy. Na poziomie woli rozpusta przyczynuje dwie czynności. W dziedzinie dążenia do celu owocuje miłością własną jako nieuporządkowane pożądanie dla siebie przyjemności. Tu także może zrodzić się nienawiść do Boga jako tego, który zakazuje nam osiągnięcia celu wyznaczonego pragnieniem rozpusty. Ponadto rozpusta w swoich skutkach przynosi przywiązanie do życia doczesnego, które wyraża się przez pragnienie tylko środków służących osiągnięciu celu. Z takiej postawy rodzi się także rozpacz jako brak perspektywy życia przyszłego³⁴¹. Rozpusta jako pewien rodzaj nieumiarkowania, szkodzi najbardziej roztropności.

D) **Niepowściągliwość** - Wada niepowściągliwości odnosi się głównie do duszy i oznacza po prostu, że dusza ludzka nie daje namiętnościom należytego oporu³⁴². Polega to na tym, że wola skłania się do grzechu pod naciskiem namiętności, która zresztą szybko mija. Jednak mimo naporu uczuć, w niepowściągliwości, człowiek zachowuje należyłą ocenę celu³⁴³. Niepowściągliwość można rozumieć na trzy sposoby. W znaczeniu właściwym i wprost - jej przedmiotem są przyjemności dotykowe. Niepowściągliwość może także zachodzić nie wprost, lecz ze względu na coś innego. Może bowiem zdarzyć się, że pragniemy czegoś, co samo w sobie posiada walor dobra (gdy na przykład pragniemy jakiś honorów), jednak w tym pragnieniu nie zachowujemy właściwej dla rozumu miary. Innym jeszcze rodzajem

³⁴⁰ S.Th., II-II, q.153, a.5c: Pochopność jest tu wyjaśniona jako brak zastanowienia.

³⁴¹ S.Th., II-II, q.153, a.5c.

³⁴² S.Th., II-II, q.156, a.1c.

³⁴³ S.Th., II-II, q.156, a.3, ad.1: Akwinata uważa, że nieumiarkowanie jest gorszą wadą od niepowściągliwości, ponieważ nie zachowuje ono należytej oceny celu i jest utrwaloną, negatywną skłonnością woli.

niepowściągliwości jest taka, która zachodzi przez podobieństwo (wówczas, gdy zachodzi niepowściągliwość wobec rzeczy nie dających się źle użyć, np. w pożądaniu cnoty)³⁴⁴. Tomasz dodaje, że ten ostatni rodzaj niepowściągliwości nie jest grzechem.

E) **Gniewliwość** - Gniew jest uczuciem pożądania zmysłowego, które może zarówno wyprzedzać rozum, odciągając go od prawości, jak i być poruszany przez rozum, działając wtedy w zgodzie z rozumem. Gniew może stać się grzechem śmiertelnym, jeśli jest zaprzeczeniem miłości³⁴⁵. Nieporządek gniewu pochodzi bądź z pożądania niewłaściwego przedmiotu, bądź z niewłaściwego sposobu gniewania się. Owocami gniewu („córkami gniewu”) są: oburzenie, nadętość umysłu, bluźnierstwo, obelga, kłótnie. Dzielą się one na pewne kategorie. Do pierwszej z nich należy gniew pozostający w sercu, który może się objawić jako:

- Przekonanie, iż osoba, wobec której odnosimy się z gniewem jest niegodna zrobić tego, co zrobiła.
- Nadętość umysłu - polega na obmyślaniu sposobów wywarcia na kimś zemsty.

Druga kategoria gniewu wyraża się w języku i do niej należą:

- Bluźnierstwo - jako skierowanie gniewu przeciwko Bogu,
- Obelga - jako gniew skierowany przeciwko bliźniemu.

Ostatnią kategorię stanowi gniew objawiający się w czynach i tu znajdują się kłótnie - jako szkody wyrządzone bliźnim właśnie w skutek gniewu³⁴⁶.

Ostatecznie Tomasz, omawiając zagadnienie gniewu, uznaje to uczucie za użyteczne (podobnie zresztą jak i pozostałe poruszenia władz pożądania zmysłowego), gdyż dzięki nim człowiek szybciej wykonuje to, co mu nakazuje rozum i dodaje bardzo ważne słowa, że „natura niczego nie czyni niepotrzebnie”, co oznacza, że właściwie użyty gniew jest czymś przydatnym i potrzebnym³⁴⁷.

F) **Pycha** - Istotę pychy stanowi sytuacja, w której człowiek swoją wolą dąży wyżej tego, czym jest. Z tego też powodu pycha wnosi coś sprzecznego z rozumem i

³⁴⁴ S.Th., II-II, q.156, a.2c.

³⁴⁵ S.Th., II-II, q.158, a.3, ad.3.

³⁴⁶ S.Th., II-II, q.158, a.7c.

³⁴⁷ S.Th., II-II, q.158, a.7, ad.3: „*natura nihil faciat frustra*”.

bezpośrednio przeciwstawia się cnocie pokory. Zatem pycha jest nieuporządkowanym dążeniem do wyższości. Może ona wyrażać się przez chępliwość jako chlubienie się z czegoś, czego faktycznie nie ma. Chępliwość ma postać kłamstwa i arogancji serca³⁴⁸. Pycha również przejawia się w niewdzięczności - gdy przypisujemy sobie zasługi innych. Zarozumiałe dążenie do czegoś, co przewyższa nasze zdolności, wynika z wewnętrznego pragnienia, aby nas uważano za lepszych od innych. Jest więc także odwróceniem się od Boga i jako taka jest sprzeczna z Jego miłością. Właśnie w tak rozumianej pysze Tomasz upatruje pierwszej zasady wszystkich grzechów³⁴⁹. Pycha jest również przyczyną próżności będącej dążeniem do okazania wyższości.

Akwinata omawiając kwestię pychy, korzysta z autorytetu świętych Benedykta i Bernarda. Za tym ostatnim wymienia 12 stopni pychy, które są przeciwieństwem 12 stopni pokory z Reguły św. Benedykta.

3.3.9. Inne cnoty obyczajowe

Tomasz prezentując zagadnienie cnót moralnych, omawia także cnoty obyczajowe niebędące kardynalnymi. Niektóre spośród tych cnót należą do składników sprawiedliwości, regulującej nasze relacje i powinności wobec innych osób, tak jest z pietyzmem wyrażającym się w czci wobec rodziców i ojczyzny, przyjacielskością, która jest uprzejmością w kontaktach z innymi, czy prawdomównością, jako powinnością przekazywania prawdy³⁵⁰. Wśród tych cnót ważne miejsce zajmuje posłuszeństwo, jako poddanie się osobom doskonalszym od nas. Przede wszystkim jesteśmy obowiązani do okazania posłuszeństwa Bogu, a potem przełożonym. Zdarza się jednak, że podwładny nie jest zobowiązany w sumieniu do okazania posłuszeństwa przełożonemu. Dzieje się to w sytuacji, gdy niższa władza wymaga czegoś, co jest

³⁴⁸ S.Th., II-II, q.162, a.4c tu dopisać

³⁴⁹ S.Th.,II-II, q.162, a.7c. Autor stwierdza, że odwrócenie się od Boga jest główną przyczyną grzechów i podaje przykład pierwszych rodziców. W tym kontekście można by także rozważyć bunt aniołów.

sprzeczne z wymaganiem władzy wyższej, posłuszeństwo nie obowiązuje także w sprawach nie podlegających przełożonemu (np. wewnętrzne poruszenia woli, sprawy dotyczące posiadania potomstwa, czy też wejścia w związek małżeński lub zachowanie dziewictwa)³⁵¹. Inną sprawnością, spełniającą w naszych działaniach ważną rolę, jest *epikeia* (nazywana też „nadprawością”). Staje się ona niezbędna w sytuacji, której nie obejmują przepisy prawa lub gdy dają jej złe rozwiązanie. Wówczas podejmuje się działanie dla dobra, lecz bez zastosowania przepisów prawa. Ta cnota jest zgodna ze sprawiedliwością i zarazem wyprzedza sprawiedliwość, opartą na prawie stanowionym. Z kolei sprawnością regulującą nasze odniesienia do dobroczyńcy jest wdzięczność, czyli umiejętność przyjęcia daru i odwdzięczenia się za okazaną dobroć. Akwinata zaznacza tu, że taka umiejętność jest osobną sprawnością, którą człowiek powinien nabyć, wybranie bowiem właściwego czasu i okoliczności odwdzięczenia się jest ważne, a osoba posiadająca pragnienie natychmiastowego zrewanżowania się jest po prostu niewdzięczna, gdyż nie chce być dłużnikiem dobroczyńcy.

Na szczególną uwagę zasługuje również wymieniona wcześniej przyjacielskość, jako cnota będąca częścią sprawiedliwości³⁵². Jej przedmiotem jest regulowanie relacji międzyludzkich w taki sposób, aby każdy człowiek odnosił się do drugiego tak, jak należy to znaczyć – w sposób przyjazny. Tomasz porównuje tę cnotę do przyjaźni, wykazując, że posiada ona jakieś podobieństwo do tego rodzaju miłości. Cnota ta nie jest zarazem sprawiedliwością w pełnym znaczeniu, gdyż okazywanie przyjacielskości wobec innych nie jest nakazem, czy powinnością, lecz raczej zobowiązaniem wobec samego siebie (ta powinność wynika raczej z naszej własnej uczciwości).

Zagadnienie sprawności Tomasz rozważa również na tle Dekalogu, który wyraża pewną powinność, występującą w sprawiedliwości. Treść Dekalogu określa on również jako *prima praecepta legis*, czyli pierwsze zasady prawa. Są one według niego na tyle oczywiste, że rozum naturalny jest w stanie je uznać. Pierwsze trzy przykazania dotyczą czynności religijnych. Przykazanie czwarte odnosi się do pietyzmu. Natomiast

³⁵⁰S.Th., I-II, q.110, a.1c. Wadą przeciwstawiającą się prawdomówności jest kłamstwo, które przeciwstawia się jej przy pomocy słów.

³⁵¹ S.Th., II-II, q.104, a.4c.

zadaniem pozostałych sześciu przykazań jest regulowanie relacji między ludźmi równymi sobie³⁵³.

3.3.10. Cnoty teologiczne

Przedmiotem cnót teologicznych jest Bóg. Są to cnoty prowadzące do szczęśliwości przekraczającej ludzką naturę, do których dochodzi się poprzez pewnego rodzaju partycypację w Bożej naturze. Oznacza to, że są one wlane przez samego Boga³⁵⁴. Wprawdzie zarówno rozum jak i wola kierują człowieka do Boga jako źródła i celu, lecz dzieje się to na miarę ludzkiej natury. Zatem przyrodzone zdolności człowieka nie wystarczą do osiągnięcia takiego typu szczęśliwości, która wykracza poza posiadane z natury umiejętności, z tego też powodu Bóg niejako przydaje człowiekowi siły potrzebne do zdobycia tych cnót.

Tomasz, zgodnie z tradycją wymienia trzy cnoty teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość. Zadaniem wiary jest wprężenie rozumu do kierowania się ku celowi nadprzyrodzonemu. Rozum do takiego działania potrzebuje pewnych nadprzyrodzonych zasad, poznawalnych w świetle Bożym. Zasady te rozum otrzymuje za pośrednictwem prawd wiary. Za sprawą nadziei natomiast wola na etapie zamierzenia zwraca się do celu jako dobra możliwego do osiągnięcia. Z kolei cnota miłości pozwala, aby wola duchowo zjednoczyła się ze swym celem³⁵⁵. Cnota miłości wyprzedza dwie pozostałe w porządku doskonałości i jest formą oraz źródłem doskonałości zarówno wiary jak i nadziei. Natomiast w dziedzinie powstawania wiara i nadzieja wyprzedzają miłość. Są one pierwsze, gdyż człowiek może kochać to, co poznał jako swoje dobro, a dzięki temu może się też do niego kierować w nadziei

³⁵² S.Th., II-II, q.114, a.1-2c. Przyjacielskość jest tu wyrażona terminem „*affabilitas*”. Można ją także tłumaczyć jako „uprzejmość”, „przystępność”

³⁵³ S.Th., II-II, q.122, a.1c.

³⁵⁴ S.Th., I-II, q.62, a.1c.

³⁵⁵ S.Th., I-II, q.62, a.3c.

osiągnięcia celu. Tomasz, omawiając cnoty teologiczne, zwraca szczególną uwagę na miłość, gdyż według niego pozostałe cnoty zależą od miłości.

Akwinata podejmując temat cnót, w obu dziełach określa ich istotę podobnie. Jednak charakterystyka cnót w ogóle w „Sumie Teologii” jest wzbogacona o kwestię cnót nadprzyrodzonych. Jako sprawności intelektu w „Komentarzu” Tomasz wymienia sztukę, wiedzę, roztropność, mądrość oraz intelekt. Jednakże mądrości nie poświęca tam dużo miejsca, gdyż zgodnie z poglądem Arystotelesa, ta cnota nie podtrzymuje działania ludzkiego, zatem nie jest przedmiotem rozważań etycznych. Nieco inaczej Tomasz odnosi się do mądrości w „Sumie”, gdzie wykazuje jej niezwykle ważną rolę, jako cnoty zarządzającej pozostałymi cnotami. Zadaniem bowiem mądrości jest wydawanie sądów i porządkowanie. A nawet samą roztropność określa jako mądrość w działaniu.

Inną kwestią jest jeszcze zagadnienie synderezy jako „prasumienia”. W „Komentarzu” Akwinata posługuje się terminem „*synesis*”, który oznacza osąd nad tym, co chcemy zrobić. Tak rozumiany osąd stanowi część roztropności i nasuwa skojarzenie, że Tomaszowi mogło chodzić o prasumienie. Treść „Sumy Teologii” zawiera również rozważania o *synderesis*, jednak Autor łączy ten temat z kwestią sumienia. Ważnym akcentem zagadnienia „prasumienia” jako pierwszych zasad postępowania może być jego wpływ na kształtowanie się cnót moralnych, które przecież odnoszą się do obyczajów, a zwłaszcza interesujący może być związek *synderesis* z roztropnością.

W obu przypadkach Tomasz duży nacisk kładzie na cnotę roztropności, jako cnotę szczególnie usprawniającą nas do dobrego działania. Roztropność jest ważną cnotą, gdyż wyprzedza zasady, z których pochodzi rozum. Zarazem zestawienie poglądów Arystotelesa i Tomasza pozwala dostrzec pewną różnicę w podejściu obu filozofów do roztropności i umiarkowania. Jak już było zaznaczone, jedną z najważniejszych cnót kardynalnych dla Akwinaty jest roztropność. Tymczasem u Stagiryty rola pierwszoplanowa jest przypisana umiarkowaniu.

Intrygujący wydaje się fakt, że Tomasz omawiając sprawiedliwość tylko w „Sumie Teologii” opisuje pokrewne do niej cnoty obyczajowe, regulujące nasze odniesienia do najbliższych nam osób (np. rodziców) oraz do innych członków społeczności, w której żyjemy³⁵⁶.

Generalnie, można odnieść wrażenie, iż temat cnót w „Komentarzu” jest nieco „okrojony”. W dużo mniejszym stopniu są tu omówione przez niego inne cnoty, wspomagające cnoty kardynalne lub im towarzyszące. Ponadto charakterystyczne jest dla rozważań z zakresu aretologii w „Sumie”, że Tomasz wplata do tematu cnót moralnych rozważania na temat cnót teologicznych. Przykładem może tu posłużyć męstwo czy roztropność.

³⁵⁶ Chodzi tu o tak zwane „cnoty społeczne” (termin sformułowany przez autora polskiego przekładu 20 tomu „Sumy” – o. F.W. Bednarskiego).

ZAKOŃCZENIE

Należy powtórzyć i wyakcentować, że tym, co wyróżnia filozofię moralną Akwinaty od etyki Stagiryty, jest wrażliwość na jednostkowego człowieka i jego postępowanie. Arystoteles na przykład swoje rozważania w „Etyce Nikomachejskiej” rozpoczyna od przedstawienia polityki jako najważniejszej nauki o poznaniu dobra najwyższego. Dla niego to właśnie polityka, do osiągnięcia swego celu używa innych umiejętności praktycznych, jak retoryka, ekonomika czy sztuka dowodzenia. Stąd też „Komentarz” idąc niejako śladami dzieła Arystotelesa, omawia dość dokładnie rodzaje sprawowania rządów, przekładając jednocześnie ustroje państwowe na stosunki panujące w podstawowym składniku stanowiącym państwo – to znaczy w rodzinie. Treść „Sumy Teologicznej” takich rozważań nie zawiera. Natomiast dla Tomasza dobrem najwyższym jest kontemplacja Boga, co powoduje zrównanie polityki z innymi naukami praktycznymi (różnią się one wówczas przedmiotami a nie poziomem ważności), a także nadaje samej etyce inny wymiar. Takiej wrażliwości nie wykazuje Arystoteles, dla niego trzon rozważań stanowi jednak polityka, jako najlepszy środek służący osiągnięciu najwyższego celu, jakim jest dla człowieka szczęście.

Podjmując zagadnienie celu, Tomasz przyjmuje podobne stanowisko do Arystotelesa, podnosząc tylko nieznacznie poprzeczkę i pokazując, że najwyższy cel człowieka i szczęście doskonałe, znajduje się nie w samej rozumnej naturze człowieka i jego działaniach przejawiających rozumność, lecz w Bogu.

Z kolei podział sprawności i cnót jest pełniejszy i wyraźniejszy w „Sumie Teologii”. Również wyjaśnienie pochodzenia terminu „cnoty moralne” w Sumie jest bardziej wyczerpujące. Otóż łacińskie słowo *mos* możemy rozumieć albo jako zwyczaj, albo jako niemalże naturalną skłonność do czynienia czegoś, co należy czynić. Tak więc określenie cnoty obyczajowej pochodzi od ujęcia jej jako skłonności niemal naturalnej, do tego, co należy czynić. W „Komentarzu” Tomasz właściwie pozostaje wierny

Arystotelesowi w klasyfikacji cnót i sprawności. W związku z tym Autor „Komentarza” ograniczył do minimum rozważania na temat sprawności mądrości oraz pominął całkowicie kwestię cnót nadprzyrodzonych, które nie mogły przecież znaleźć się w tekście Arystotelesa. Tymczasem w „Sumie” Autor określa mądrość jako sprawność, która polega na tym, że intelekt ujmuje najwyższe przyczyny, a także prawdę, która nie jest nam bezpośrednio dana w poznaniu, lecz jest poznawalna w czymś innym. Otóż, jego zdaniem, mądrość jest ponad wszystkimi przedmiotami cnót intelektualnych, gdyż rozważa przyczynę najwyższą, jaką jest Bóg. Mądrość również wydaje sąd o wszystkich cnotach, ponieważ o skutku orzekamy poprzez przyczynę, a przez przyczynę wyższą - o przyczynach niższych. Mądrość ponadto porządkuje pozostałe cnoty niczym architekt budowlę. Jej zadaniem jest poznanie pierwszych, nie dających się uzasadnić zasad jak pojęcie bytu i niebytu, części i całości. Mądrość nie tylko posługuje się zasadami nieudowodnialnymi, lecz także osądza je i broni ich w dyskusji z tymi, którzy im przeczą.³⁵⁷ Akwinata w swoim „Komentarzu” w większym stopniu skupia się na zagadnieniu roztropności, jako *recta ratio agibilium*. Sprawia tym samym wrażenie, że jest to dla niego najważniejsza z cnót moralnych, pozwalająca na dobre działanie i postępowanie. Także w „Sumie” podkreślając wagę roztropności Akwinata zwraca uwagę, że słuszne cele ludzkiego życia są określone, natomiast środki do nich prowadzące - nie. A ponieważ jest ich wiele i aby je dobrze wybrać musimy posiadać roztropność, która pozwoli nam na właściwy wybór. Z kolei cnoty pomocnicze cnót kardynalnych są w „Komentarzu” potraktowane wyrywkowo. Omawiając bowiem umiarkowanie, Tomasz nie prezentuje takich jego części jak, szlachetność, wstrzemięźliwość, pokora, trzeźwość. Podobnie zostały potraktowane wady umiarkowania: obżarstwo, pijaństwo, rozpusta, pycha. Z kolei sprawiedliwość została pozbawiona cnót pokrewnych (pietyzmu, religijności, grzeczności, wdzięczności, prawdomówności, szczerości). Cnota kardynalna męstwa została przedstawiona bez męczeństwa i daru męstwa, cierpliwości, wytrwałości, stałości, ufności, długomyślności i pewności siebie. Podobnie zostały omówione wady poszczególnych cnót. Nie ma więc wad roztropności, a wśród wad męstwa zabrakło

³⁵⁷S.Th., I-II, q.66, a.5c

zuchwałości, ambicji, próżności, małostkowości. Sprawiedliwości zostały przypisane wyłącznie wady rozrzutności i skąpstwa.

Zaskakujący w tekście „Komentarza” jest brak cnót społecznych, które przecież odnoszą się do kwestii przysługujących nawiązywaniu poprawnych relacji w społeczności, zatem wydaje się, że powinno być to miejsce jak najbardziej stosowne dla rozwinięcia tego tematu. Zagadnieniem wiążącym się ze sprawnościami jest problematyka sumienia, które samo nie jest sprawnością, lecz czynnością. W „Komentarzu” Tomasz tę kwestię całkowicie pomija, choć wydaje się to ważne, gdyż sumienie jest zastosowaniem posiadanej wiedzy w określonej czynności. Dzięki niemu możemy dany czyn ocenić lub mieć poczucie zobowiązania wobec jakiegoś postępowania, lub też zaświadczyć o jakimś uczynku.

„Komentarz” praktycznie nie podejmuje kwestii miłości jako takiej, natomiast bardzo szczegółowo przedstawia jedną z jej odmian – przyjaźń. Jest to rozwiązanie odwrotne do tego, które można dostrzec na kartach „Sumy Teologii”. Więcej bowiem Tomasz pisze tu o miłości, jej poszczególnych odmianach, skutkach i działaniach, poprzez które ona się przejawia. W związku z tym sama przyjaźń zajmuje tu mniej miejsca. Tematem, który wiąże się z miłością są uczucia. W obu omawianych dziełach św. Tomasz określa je jako działania zmysłowych władz pożądania, przy czym w „Sumie Teologii” dużo dokładniej omawia ich poszczególne odmiany.

Z kolei w zakresie zagadnienia wolnego wyboru (jego dobrowolności i niedobrowolności), Tomasz pozostaje w „Komentarzu” wierny tekstowi „Etyki”, odróżniając czynność wyboru jako wspólnego działania intelektu i woli, od mniemania – przysługującego wyłącznie rozumowi. Nie decyduje się tu również na szczegółowe przedstawienie, krok po kroku, całego procesu wyboru, co starannie robi w „Sumie Teologii”, określając go terminem „*liberum arbitrium*”. Akwinata również w „Komentarzu” nie wyjaśnia problemu wolności woli ludzkiej w kontekście spełniania woli Bożej, która przecież nie ogranicza swobodnego wyboru człowieka.

Ostatecznie wydaje się, iż można połączyć pozornie wykluczające się zdania Steenberghena i Gilsona. Tomaszowy „Komentarz do Etyki Nikomachejskiej” jest wprawdzie *Expositio*, czyli wyjaśnieniem Arystotelesa, ale mimo tego zawiera fragmenty myśli etycznej Akwinaty. Zatem rację należy przyznać zarówno

Gilsonowi, głoszącemu, że „Komentarz do Etyki Nikomachejskiej” jest prezentacją poglądów Arystotelesa, jak również Steenberghenowi, który uważał, iż „Komentarz” ów zawiera myśl etyczną Akwinaty. Z tym jednym wyjątkiem, że zawiera ją w pewnym zarysie, jeszcze niewypełnioną szczegółami. Zestawiając obydwie dzieła będące przedmiotem badań niniejszej pracy widać, że w wielu przypadkach poglądy Arystotelesa były punktem wyjściowym dla autorskich rozważań Doktora Anielskiego. Jednakże w „Komentarzu” sam Tomasz niejako usuwa się w cień, by lepiej przedstawić myśl Stagiryty. Natomiast „Suma Teologii” dokładniej ujmuje wiele zagadnień etycznych zaledwie tylko „dotkniętych” przez św. Tomasza w jego „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”. Jedynym brakiem, na który można wskazać w „Sumie Teologii” jest wąsko omówiona przyjaźń oraz nieobecność zagadnień politycznych (ten ostatni brak jest całkowicie uzasadniony ze względu na charakter dzieła, jakim jest „Suma Teologii”).

Podjmując próbę przedstawienia perspektyw badawczych wynikających z niniejszej pracy, warto przede wszystkim zwrócić uwagę na specyfikę myśli etycznej św. Tomasza z Akwinu, który wyznaczył jej metafizyczne i antropologiczne podstawy. Punktem wyjścia u Tomasza do rozważań etycznych jest filozofia bytu i człowieka, co widać chociażby w miejscu, gdzie Autor „Komentarza” określa starannie przedmiot filozofii moralnej (właściwie powtarzając to kilka razy). Etyka posiadająca takie „zaplecze” nie musi obawiać się relatywizmu, bowiem struktura bytów – a w tym człowieka – pozostaje ta sama. Do zakresu zainteresowań etyki należą byty wolne i rozumne, bo tylko ich działania mogą być we właściwym sensie tego słowa „moralne”. Warto zwrócić uwagę, że w zakres tak rozumianej etyki wchodzi również nasze powiązania z bytami rozumnymi, a nieposiadającymi ciała, jak np. aniołowie oraz z Bogiem, będącym zarazem celem ludzkich działań. Dla Tomasza (przeciwnie niż dla Arystotelesa) cel jest poza nami, choć niejako wpisany w ludzką naturę. Takie ujęcie wymaga właśnie poszerzenia rozważań etycznych, o warstwę nadprzyrodzoną. Pojawia się także pole do osobnych rozważań dotyczących kwestii relacji Bóg – człowiek, w kontekście moralnym. Niniejsza praca tylko sygnalizuje, że jest taki zespół zagadnień.

Inną jeszcze kwestią, wartą rozwinięcia jest wpływ miłości na cnoty i ich realizację w działaniach. Rozprawa pokazuje ważną rolę miłości w kształtowaniu się niektórych cnót. Tak jest w przypadku cnoty męczeństwa, czy cierpliwości. Sprawa wzajemnych powiązań cnót moralnych z miłością wydaje się być o tyle ważna, że obie jako swój podmiot posiadają umysłową władzę pożądaną. Temat ten zarazem stanowi interesującą perspektywę badawczą. Miłość jest także zagadnieniem istotnym w wymiarze społecznym – co może pozwolić na rozważania także w dziedzinie socjologii, czy szeroko rozumianych nauk społecznych. Nie sposób bowiem przecenić tu wartości miłości w budowaniu jakiegokolwiek wspólnoty. Tomasz z mocą pokazuje, że tylko na fundamencie miłości można budować relacje – czy to rodzinne, czy państwowe. Widać to szczególnie wyraźnie tam, gdzie Akwinata przedstawia działania wspomagające miłość, lub jej skutki. Praktycznie trudno jest nam sobie wyobrazić życie bez życzliwości otaczających nas ludzi, ich dobroczynności. Ludzka egzystencja staje się również nie do zniesienia bez tak cenionego pokoju – wiedzą to osoby, które przeszły przez koszmar wojny, czy miłosierdzia, które pozwala nam pochylić się nad biedą drugiego człowieka. Tak więc wydaje się ważne, by wychowywać ludzi tak, aby chcieli „życzyć innym dobra” – czyli – aby chcieli kochać.

Zaprezentowany przez Tomasza podział sprawowania rządów na królestwo, arystokrację i timokrację wraz z ich negatywnymi odpowiednikami (tyranią, oligarchią i demokracją) sprawia wrażenie „kalki z Arystotelesa”. Chybnie wydaje się być zastosowanie tego podziału do przedstawienia relacji między poszczególnymi członkami rodziny, gdyż nie oddaje w pełni zróżnicowania i bogactwa relacji w rodzinie, upraszczając je jednocześnie do pewnych schematów.

Zaprezentowane przez Akwinatę dość szczegółowo cnoty mogą stanowić punkt wyjścia dla rozważań pedagogicznych. Cnoty i sprawności powiązane z miłością stanowią właściwe środowisko dla wychowania i wykształcenia. Tak samo przydatnym tematem dla tej dziedziny jest zagadnienie „wolnego sądu” jako działania przejawiającego współpracę rozumu i woli w człowieku. Jest to temat niewątpliwie ważny dla pedagogiki, bo chroniący przed źle rozumianą wolnością, która przestaje być wyborem tego, co dobre oraz prawdziwe i co służy człowiekowi.

Z kolei zagadnienie uczuć, ich wpływu na działania ludzkie oraz ich miejsce w bytowej strukturze człowieka stanowi perspektywę dla badań z zakresu psychologii.

Należy zauważyć, że wiele z tych tematów zostało już podjętych przez tomistów XIX i XX wieku. Nie oznacza to jednak ich całkowitego wyczerpania; wręcz przeciwnie: czytając uważnie teksty Akwinaty dostrzega się bardzo wiele zagadnień, które wprost domagają się przypomnienia i spopularyzowania dziś, na progu XXI wieku i trzeciego tysiąclecia.

BIBLIOGRAFIA

1. Podstawowe teksty źródłowe

Obowiązujące wydanie krytyczne „Etyki Nikomachejskiej” w języku greckim stanowi pozycja: *Aristoteles Graece. Ex recensione Immanueli Bekkeri, edidit Academia Borussica, Berolini 1831 – 1870, vol.I-IV*. Autor niniejszej rozprawy korzystał z wersji elektronicznej greckiego tekstu „Etyki Nikomachejskiej”.

Z kolei przekład łaciński tego dzieła, z którego korzystano, jest tłumaczeniem Roberta Grosseteste i to właśnie jego fragmenty są podstawą komentarzy Akwinaty. Zarówno łacińska wersja „Etyki Nikomachejskiej” jak i komentarze św. Tomasza do tego dzieła zostały wydane w edycji Mariettiego. Ponadto korzystano z polskiego przekładu „Etyki Nikomachejskiej”, dokonanego przez Danielę Gromską (w wersji siedmiotomowej „Dzieł wszystkich” Arystotelesa, „Etyka Nikomachejska” wraz z pozostałymi „Etykami” stanowi tom 5).

Przedmiotem szczegółowych analiz autora rozprawy były dwa dzieła św. Tomasza z Akwinu:

- *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, editio tertia, cura et studio, P.Fr. Raymundi, M. Spiazzi, O.P., Marietti, Italy 1964,
- *Summa Theologiae*, Alba – Editiones Paulinae – Roma

Podczas prowadzonych badań nad treścią kwestii etycznych „Sumy” korzystano również z polskiego przekładu „Sumy Teologii” (Św. Tomasz z Akwinu, „Suma teologiczna”, przekład zbior. Pod dyr. S. Bełcha, Londyn 1966-1998). Należy zauważyć, że istnieje kilka wydań tekstów Tomasza; edycja krytyczna, tzw. leonina nie jest jeszcze kompletna, a wiele z jej propozycji budzi wątpliwości. Teksty Akwinaty dostępne są także na CV: *Thomae Aquinatis Opera omnia cum hypertextibus in CDROM* ed. Roberto Busa SJ, Trend, 1996, jak również w internecie: www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html

2. Dodatkowe teksty źródłowe

Jako dodatkowe teksty źródłowe, okazały się potrzebne niektóre inne dzieła Akwinaty. Wśród nich znajduje się „*Summa contra gentiles*” – znane są dwa polskie przekłady tego dzieła. Pierwsze wydanie, przedwojenne: Św. Tomasz z Akwinu, „*Summa Filozoficzna, (Contra Gentiles)*, Przekład z wydania łacińskiego dokonanego na rozkaz Papieża Leona XIII, Kraków 1933 oraz wydanie współczesne – Święty Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles*, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi, tł. Zofia Włodek i Włodzimierz Zega, Poznań 2003.

Drugim dziełem Tomasza, o charakterze dodatkowego tekstu źródłowego jest dziełko „*De regno*” w tłumaczeniu J. Salija („O władzy”, w: Św. Tomasz z Akwinu, „*Dzieła wybrane*”, tł. i oprac., J. Salij, Poznań 1984).

3. Uzupełniające teksty źródłowe

Do tekstów źródłowych, stanowiących uzupełnienie studiów nad Tomaszową filozofią moralną, należy zaliczyć pozostałe dzieła etyczne Stagiryty: "Etykę Wielką" i "Etykę Eudemejską". Oba dzieła posiadają swoje wydanie krytyczne - to samo - co w przypadku "Etyki Nikomachejskiej": *Aristoteles Graece. Ex recensione Immanueli Bekkeri, edidit Academia Borussica, Berolini 1831 – 1870, vol.I-IV*. W pracy korzystano również z polskich przekładów wspomnianych „Etyk” Arystotelesa (z wymienionego tomu):

"Etyka Eudemejska", tł. W. Wróblewski

„Etyka Wielka”, tł. W. Wróblewski

Ponadto wśród dzieł Arystotelesa należy wymienić, Metafizykę w wersji trójjęzycznej: Arystoteles, Metafizyka, tekst polski oprac.: Mieczysław A. Krąpiec oraz Andrzej Maryniarczyk, pod redakcją A. Maryniarczyka, Lublin 1996.

Arystoteles, O duszy, tł. Paweł Siwek, Warszawa 1988.

Kolejną, równie ważną pozycję stanowiły pozostałe dzieła Akwinaty (zarówno w wersji łacińskiej jak i w polskim przekładzie):

In Commento super libros de Anima

In Expositione super XII libris Ethicorum

Quaestio disputata de Anima

Quaestio disputata de Virtutibus in communi

Quaestio disputata de Virtutibus cardinalibus

Quaestiones disputatae de Malo

Quaestiones disputatae de Veritate

Quaestiones quodlibetales

Św. Tomasz z Akwinu, Byt i istota, tł. W. Seńko, „Znak” 127 (1) 1965, s. 5272; w: Spór o realną różnicę między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV wieku (Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 2), red. W. Seńko; Byt i istota: św. Tomasza *De ente et essentia* przekład i komentarz / Mieczysław Albert Krąpiec, wyd. 2, Lublin 1994

Kwestia dyskutowana o nadziei; O zmieszaniu elementów; O ukrytych działaniach natury, tł. Adam Rosłań, Warszawa 2003.

Kwestie dyskutowane o prawdzie, tł. L. Kuczyński, A. Aduszkiewicz, J. Ruszczyński, Kraków 1999.

O prostej istocie Boga, tł. L. Kuczyński, J. Ruszczyński, ibidem.

Kwestie o duszy, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996.

O Braterskim upomnieniu, tł. Pius Belch, Londyn 1986 oraz wyd. 2 w: Krótkie moralia chrześcijańskiej. Cnoty, wady, nadużycia i upomnienia, red. A. Andrzejuk, Warszawa-Londyn 2000, s. 5 - 51.

Św. Tomasz z Akwinu, O miłości nadprzyrodzonej, *De caritate*, tł. J. Ruszczyński, Warszawa 1994.

O wieczności świata. Teksty i studia. tł. i oprac. Andrzej Pokulniewicz, Warszawa 2003.

O zasadach natury, tł. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczewska, w: Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku (w druku).

Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu, F.W. Bednarski, Kraków 1997.

Dzieła wybrane (Streszczenie teologii, O władzy, Sprostowanie błędów greckich, Jak uzasadnić wiarę? O doskonałości życia duchowego, O formie rozgrzeszenia, O wieczności świata, O przepowiadaniu przyszłości, O substancjach czystych) tł. J. Salij et al. Poznań 1984, wyd. II 1999.

Ewangelia Ojców Kościoła, wyb. i przekł. dokonał Jacek Salij, Poznań 2001

Na początku było Słowo: komentarz do Prologu Ewangelii św. Jana, tł. i wpraw. ks. Mirosław Mróz, Piotr Roszak, Stanisław Adamiak, Toruń 2001

Słownik Terminów, oprac. A. Andrzejuk, Warszawa-Londyn 1998)

Summa teologiczna św. Tomasza z Akwinu [Traktat o Bogu], wyd. 2 popr., Kraków 1927

Traktat o Bogu (Suma teologii, I, 126), tł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.

Traktat o człowieku (Suma teologii I, 7589), tł. S. Swieżawski, Poznań 1956.

Wykład listu do Rzymian, tł. J. Salij, Poznań 1987.

Wykład pacierza, tł. K. Suszyło, M. Starowieyski, W. Giertych, Poznań 1987.

4. Opracowania historyczno-filozoficzne

Andrzejuk Artur, Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu, Warszawa 1999

Andrzejuk Artur, Małe vademecum tomizmu: wypisy z ksiąg filozoficznych Tomasza z Akwinu, Warszawa: Londyn 1999

Bartoś Tadeusz, Tomasza z Akwinu teoria miłości: studium nad Komentarzem do księgi O imionach Bożych Pseudo-Dionizego Areopagity, Kraków 2004

Bonnewijn Olivier, La beatitude et les beatitudes: une approche thomiste de l'ethique, Roma 2001

Bourke Vernon J., Historia etyki, tł. Aleksander Białek, Warszawa 1994

Braun Bernhard, Ontische Metaphysik: zur Aktualitat der Thomasdeutung Cajetans, Wurzburg 1995

Brzózzy Zbigniew Nikodem, O Bożej przedwiedzy i przyszłych zdarzeniach: zagadnienie "futura contingentia" na podstawie Komentarza Tomasza z Akwinu do "Hermeneutyki" Arystotelesa, Poznań 2000

Chardonnens Denis, Dei providentia circa hominem: providence divine et condition humaine selon l'*Expositio super Iob ad litteram* de Thomans d'Aquin, Paris 1997

Chenu Marie-Dominique, Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przekł. H.Rosnerowa, Warszawa 1974

Chenu Marie-Dominique, Święty Tomasz z Akwinu i teologia, przekł. Arkadiusz Ziernicki, Kraków 1997

Chesterton Gilbert Keith, Święty Tomasz z Akwinu, przeł. Artur Chojecki, wyd. 4, Warszawa 1995

Dąbrowski Wiesław, Poznanie Boga w *Super Boetium de Trinitate* św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1999

Elders Leo, Filozofia Boga: filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu / Leo J. Elders SVD, [przeł. ks. Marek Kiliszek i ks. Tadeusz Kuczyński].Warszawa 1992

- Gilson Etienne, Duch filozofii średniowiecznej, tł. J. Rybałt, 1962.
- Gilson Etienne, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson Etienne, Tomizm, tł. J. Rybałt, przedmowę i apendyksy przetłumaczył M. Tazbir, Warszawa 1960.
- Grabmann Martin, Thomas von Aquin: eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, wyd. 6, Munchen 1935
- Kalka K., Sprawiedliwość i cnoty społeczne według św. Tomasza z Akwinu, Bydgoszcz 1994
- Kenny Anthony, Tomasz z Akwinu, przeł. Robert Piotrowski, Warszawa 1999
- Kowalczyk Jan, Miłość ojczyzny w nauce św. Tomasza z Akwinu, Poznań-Warszawa 1975
- Kozub Ciembroniewicz Barbara, Kozub Ciembroniewicz Wiesław, Majchrowski Jacek Maria, Doktryny prawnopolityczne: wybór tekstów źródłowych i interpretacji, Kraków 1996 TOM: T. 2: Średniowiecze: św. Tomasz; Odrodzenie: Machiavelli, Luter, Kalwin, Bodin. 1999.
- Krapiec Mieczysław Albert, Struktura bytu: charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, wyd. 2 (popr.), Lublin 1995
- Kubiak Władysław, Filozoficzne ujęcie dobra w Sumie Teologii św. Tomasza z Akwinu w: *Studia Philosophie Christianae*, 1988, nr 1 ss.182 - 192.
- Martyniak Cz., Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu, Lublin 1949.
- Mendis Valence D., Philosophy of creation in St. Thomas Aquinas: making God intelligible to nontheists, Roma 1994
- Michalik Andrzej, L'aspetto apologetico del metodo esegetico di s. Tommaso d'Aquino: Analisi della confutazione di alcuni errori ed eresie nel Commento a s. Giovanni,

Milcarek Paweł, Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1994

Mróz Mirosław, Być i miłować: studia nad myślą św. Tomasza z Akwinu o miłości, Toruń 1999.

Mróz Mirosław i Bolewski Przemysław, Człowiek w dynamizmie cnoty: aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej, Toruń 2001.

Muszyńska Renata Anna, Przyczyny duszy: metafizyczne ujęcie duszy w Komentarzu św. Tomasza do traktatu "O duszy" Arystotelesa, Warszawa 2003

Nauka św. Tomasza z Akwinu o miłości chrześcijańskiej (Summa Theol., III, Q. 2346) oprac. ks. Stanisław Bełch, London 1947

Nowacki Piotr, "Remedium salutis": una dimensione trascurata della sacramentaria di san Tommaso d'Aquino, Roma 1995

Nowik Andrzej Marek, Muszyńska Renata Anna, Dudzik Grzegorz Piotr, O duszy: Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Warszawa 1996

Nowik Andrzej Marek, Zagadnienie pierwszych przyczyn rzeczy w komentarzu św. Tomasza z Akwinu do "Metafizyki" Arystotelesa, Warszawa 2003

Oesterle John A., Etyka, tł. Jan Sulowski, Warszawa 1965.

Okumu Joseph, Human freedom in the anthropology of St. Thomas Aquinas: Aristotle Thomas project of a freer and autonomous man, Roma 1993

Olszewski Mikołaj, Tomasz z Akwinu, Kraków 2003

Pesch Otto Hermann, Thomas von Aquin: Grenze und Grosse mittelalterlicher Theologie ; eine Einfuhrung, Mainz 1988

Roslan Adam, Rozumienie istnienia w "*Summa contra gentiles*" Tomasza z Akwinu, Warszawa 1999

Rousselot Pierre, L'intellettualismo di san Tommaso, Milano 2000

Słownik terminów / oprac. Artur Andrzejuk, Warszawa: Londyn 1998 (Suma Teologiczna / św. Tomasz z Akwinu; t. 35)

Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu, pr. zbior. pod red. Stefana Swieżawskiego i Jana Czerkawskiego, Lublin 1978

Ślipko Tadeusz, Etos chrześcijański, Zarys etyki ogólnej, Kraków 1974.

Ventimiglia Giovanni, Differenza e contraddizione: il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: "esse", "diversum", "contradictio", Milano 1997

Weisheipl James A., Tomasz z Akwinu: życie, myśl i dzieło, tł. Czesław Wesołowski. Poznań 1985

Wohl Louis de, Światło nad Akwinem, tł. Mieczysław Stebart, Poznań 1996.

5. Opracowania filozoficzno-systemowe z etyki tomistycznej

Andrzejuk Artur, Istnienie i istota: wstęp do filozofii bytu Tomasza z Akwinu, Warszawa 2003

Andrzejuk Artur, Prawda o dobru: problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej, Warszawa 2000

Andrzejuk Artur, Człowiek i dobro, Warszawa 2002.

Bartel Tomasz, Psychologia fizjologiczna (skrypt), Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Ojców Dominikanów, Kraków 1986

Bednarski Feliks Wojciech, Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu, Lublin 1956

Bednarski Feliks Wojciech, Wychowanie uczuć w świetle psychologii św. Tomasza z Akwinu, Rzym 1991

Bednarski Feliks Wojciech, Miłość małżeńska i narzeczeńska w filozofii św. Tomasza z Akwinu, Londyn 1958.

- Bednarski Feliks Wojciech, Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu, Londyn 1962.
- Biesaga Tadeusz, Spór o normę moralności, Kraków 1998.
- Biesaga Tadeusz, Zarys metaetyki, Kraków 1996.
- Bocheński Józef Maria, De virtute militari. Zarys etyki wojskowej, Kraków 1993.
- Bocheński Józef Maria, Dzieła zebrane t.5, Etyka, Kraków 1995.
- Borowski A., O sumieniu. Studium teologiczno-moralne, Włocławek 1928.
- Braun Jerzy, Problem nieśmiertelności w filozofii św. Tomasza i w filozofii nowożytnej, Roma: London 1971
- Catherein V., Filozofia moralna, przekł. z niem., Warszawa 1904.
- Dec Ignacy, Dwie antropologie: Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka, wyd. 2 popr i uzup., Wrocław 1995
- Enger J., Die Pädagogik des hl. Thomas v. Aquin, Phorus 1925.
- Gilson Etienne, La morale de St. Thomas d'Aquin, Paris 1932.
- Gilson Etienne, Saint Thomas d'Aquin (Lemoralistes chrétiens. Textes et commentaires), wyd.6, Paris 1941.
- Gilson Etienne, Tomizm: wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tł.: Jana Rybałta; oprac.: Andrzej i Zbigniew Więckowscy, wyd. 2, Warszawa 1998
- Gogacz Mieczysław, Wprowadzenie do etyki chronienia osób, Warszawa 1998.
- Gogacz Mieczysław, Elementarz metafizyki, Suwałki 1996.
- Gogacz Mieczysław, Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne, Niepokalanów 1993.
- Gogacz Mieczysław, Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka), Warszawa 1985.
- Kaczmarek Kamil, Prasocjologia świętego Tomasza z Akwinu, Poznań 1999
- Kaczyński Edward, Verita, liberta, coscienza in S. Tommaso, Roma 1996

Kalinowski Jerzy, Initiation a la philosophie morale. A l`usage de l`homme d`action, Paris 1966

Keller Józef, Etyka katolicka, cz.I, Warszawa 1957.

Klimski Tadeusz, Jedno i byt: analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści), Warszawa 1992

Kowalczyk Jan, Miłość ojczyzny w nauce św. Tomasza z Akwinu, Poznań 1975

Kozubski Z., Geneza i istota sumienia, Lwów 1922.

Krąpiec Mieczysław Albert, Dlaczego zło, Lublin 1976.

Krąpiec Mieczysław, Człowiek i prawo naturalne, Lublin 1993.

Krokos Jan, Sumienie jako poznanie: fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu, Warszawa 2004

Leclercq J., La philosophie morale de saint Thomas devant pensée contemporaine, Louvain 1955.

Lottin O., L'Intellectualisme de la Morale Thomiste, Roma 1925.

Lottin O., Principes de Morale, Louvain 1947.

Maritain Jacques, Éléments de philosophie, t.1, Introduction générale a la philosophie, Paris 1930.

Maritain Jacques, Le Degrés du savoir, Paris 1932.

Maritain Jacques, Nauka i mądrość, tł. Reutt, Warszawa 2004.

Maritain Jacques, Neuf leçons sur le notions premières de la philosophie morale, Paris 1950.

Maritain Jacques, Pisma filozoficzne, tł. Janiny Fenrychowej, Kraków 1988.

Olejniki Stanisław, Eudajmonizm. Studium nad podstawami etyki, Lublin 1958.

Pieper Joseph, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin, Münster 1931.

Pieper Joseph, Nadzieja a historia: pięć wykładów salzburskich, tł. Piotr Waszczenko, Warszawa 1981.

- Pieper Joseph, O miłości, tł. Irena Gano, Warszawa 1983.
- Pieper Joseph, O miłości, nadziei i wierze, tł. Irena Gano i Krzysztof Michalski, Poznań 2000.
- Pieper Joseph, O trudnościach wiary - dzisiaj: rozprawy i mowy, tł. Tadeusz Konowicz i Piotr Waszczenko, Warszawa 1994.
- Pieper Joseph, O sprawiedliwości, tł. Antoni Czułowski, Londyn 1967.
- Pieper Joseph, Scholastyka: postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej, tł. Tadeusz Brzostowski, Warszawa 2000.
- Pieper Joseph, W obronie filozofii, tł. Piotr Waszczenko, Warszawa 1985.
- Pinckaers Servais Theodore, Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu, tł. Aldona Fabiś, Poznań 1998
- Piwowarczyk Jan, Katolicka nauka społeczna, Veritas-Londyn 1960.
- Salij Jacek, Eseje tomistyczne, Poznań 1995
- Sertillanges A.D., La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin, Paris 1916.
- Sigmund P.E, ed., St.Thomas Aquinas on politics and ethics, New York, London 1988
- Stachewicz Krzysztof, W poszukiwaniu podstaw moralności: tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda, Kraków 2001
- Steenberghen Ferdinand, Le thomisme, Paris 1983
- Swieżawski Stefan, Święty Tomasz na nowo odczytany, wyd. 3, Poznań 2002.
- Terruwe Anna A. i Baars Conrad W., Integracja psychiczna, O nerwicach i ich leczeniu, Poznań 1989.
- Torrell Jean Pierre, Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy, tł. Agnieszka Kuryś, Poznań 2003
- Wittmann Martin, Die Ethik de hl. Thomas von Aquin, München 1933.

Wojcieszek Krzysztof Andrzej, Stworzony i zrodzony...: metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu - próba aktualizacji, Warszawa 2000

Wojtyła Karol, Elementarz etyczny Lublin 1983.

Wojtyła Karol, Miłość i odpowiedzialność, Lublin 1986.

Woroniecki Jacek, Katolicka etyka wychowawcza, t.1,21,22, Lublin 1986

Woroniecki Jacek, Katolickość tomizmu, Lublin 1999

Żychliński Aleksander, Rozważania filozoficzno-teologiczne, Poznań, Warszawa, Lublin 1959.