

ŚW. TOMASZ Z AKWINU
SUMA TEOLOGICZNA
Tom 20

CNOTY SPOŁECZNE POKREWNE SPRAWIEDLIWOŚCI

(2-2, qu. 101-122)

Przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył:
O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P.

Słowo wstępne
J.Em. Ks. Arcybiskupa Stefana Kardynała Wyszyńskiego
Prymasa Polski

„Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków...”
Papież Jan XXIII, 16 września 1960
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA
WYDAWNICZEGO "VERITAS"
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

ZAWARTOŚĆ TOMU 20

1. Przedmowa Prymasa Polski
2. Przedmowa
3. Traktat: CNOTY SPOŁECZNE
4. Odnośniki do tekstu
5. Objąsnienia tłumacza
6. Spis objašnionych wyrazów

Przewielebny.

O. Prof. Dr Feliks Wojciech BEDNARSKI O.P.

ROMA

Drogi Ojcie Profesorze,

Z naśladowania, godną wytrwałością czuwa Ojciec nad doprowadzeniem do końca dzieła przekładu Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu. Wypełnia Ojciec tylekroć wypowiedane pragnienia Ojca Jacka Woronieckiego, który, na katedrze Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego często zachęcał swoich akademików do zainteresowania się przekładem Sumy.

Nowy tom pt. „Cnoty społeczne”, opatrzony komentarzem O. Profesora, czeka na druk. Temat niezwykle na czasie, gdyż tak często wzdychają do cnót społecznych wychowawcy, społecznicy, duszpasterze, politycy i reformatorzy. Wiedzą, że odnowa świata może być dokonana przez odnowę człowieka i jego postawy społecznej.

Wprawdzie każda cnota ma znaczenie społeczne, gdyż zawsze poprawia stosunek osoby ludzkiej do otoczenia w codziennym współżyciu, Chrystus pragnął, aby cnoty nasze obfitowały w dobre uczynki tak, iżby ludzie je widzieli i chwalili Ojca. Dlatego życie osobiste człowieka nie jest jego domeną prywatną, zamkniętym ogrodem; taki człowiek wywiera wpływ na otoczenie całą zawartością swej duszy.. Dziś coraz dobitniej się przekonujemy, jak błędny jest slogan, że moralność — podobnie jak religia — jest sprawą

Ale w szeregu tych cnót jest grupa „cnót społecznych” — o wybitnym, niemal programowym znaczeniu: petyzm i patriotyzm, grzeszność i szacunek, Wdzięczność, karność, prawdomówność przyjacielskość i uprzejmość, hojność i ofiarność, słuszność (epikeia).

Ich znaczenie w życiu codziennym jest tak doniosłe, że od ich uprawiania zależy realizacja wszelkich programów i zamierzeń ludzkich. Prowadzą one zawsze do należytego nawiązywania kontaktu s otoczeniem, s ludźmi, rodzinami, społecznościami. Wiążą ludzi jakimś nieopisanym kontraktem wzajemności, pozyskują serca ludzkie i zespalają do współżycia i do działań w wewnętrznej otwartości, prawdzie i gotowości.

Brak cnót społecznych może doprowadzić do tego, że najbardziej słuszne poczynania, programy ustrojowe, polityczne, gospodarcze — nie dadzą się wykonać. Wchodzą one dziś do programu wychowania obywatelskiego, przez co stają się niezwykle aktualne pożądane.

Cały ten zespół cnot, które wyeksponował św. Tomasz z Akwinu, przypomina tę postać z czasów odległych, a tak wnikliwie aktualną dziś. Program katolickiej nauki społecznej, wzbogacony przez tę pedagogikę społeczną św. Tomasza, staje się przedziwnie bliski i możliwy do wykonania.

Jestem przekonany, że wysiłek O. Profesora, jako tłumacza, i wydawców będzie owocny, gdyż jest zamówieniem społecznym naszych czasów.

Wyrażając słowa wdzięczności za dokonaną pracę, z serca Ojcu błogosławię i oddaję w opiekę Służebnicy Pańskiej, Matki pięknej miłości.

PRZEDMOWA

W drugiej części Sumy Teologicznej poznajemy drogę ku ostatecznemu celowi życia ludzkiego. Wychodząc z założenia, że każda istota na ziemi dąży do zaspokojenia swych potrzeb, czyli do dóbr, a więc do udoskonalenia swej natury, św. Tomasz dochodzi do wniosku, że ten cel ostateczny człowieka — to pełnia doskonałości, to całkowite zaspokojenie wszystkich potrzeb, zarówno cielesnych, jak i duchowych. Tym samym jest to pełne urzeczywistnienie wszelkich możliwości doskonalenia się w zjednoczeniu ze źródłem wszelkiej doskonałości — z Bogiem, poprzez oglądanie Go bezpośrednio jako Wiecznej Prawdy, ukochanie Go jako nieskończonego Dobra i radosne nieustanne zachwywanie się Nim jako nieskończonym Pięknem.

Droga do tego celu — to naśladowanie Chrystusa przez usprawnianie rozumu, woli, uczuć, a przez nie także ciała — w dążeniu do tego celu ostatecznego, stanowiącego sens naszego życia na ziemi.

Człowiek, będąc z natury swej istotą zasadniczo zdolną do rozumowego myślenia i postępowania, jest tym samym bytem społecznym, gdyż rozum mówi mu, że bez społeczeństwa nie potrafi ani zachować, ani udoskonalić swego istnienia. Społeczność zaś jest pewną całością, której wszystkie jednostki ludzkie są podporządkowane, gdyż są jej częstkami, część zaś jest dla całości, a całość zaś pod innym względem — dla swych części. Podobnie bowiem, jak każda rzecz na ziemi jest częstką wszechświata, a wszechświat to uporządkowany zespół światów, które działają na podobieństwo niezliczonych, sprzężonych ze sobą maszyn, i każdy z tych światów jest znowu organicznym związkiem mniejszych maszyn aż do atomów, protonów, elektronów itp. — tak samo każdy człowiek to jakby atom tej wielkiej całości, jaką jest ludzkość. Społeczność ludzka umożliwia człowiekowi wychowanie, czyli usprawnienie nie tylko ciała, ale przede wszystkim umysłu, woli oraz uczuciowości, czyli tego, co nazywamy duszą — w dążeniu do tego celu, który stanowi sens naszego istnienia. Aby jednak społeczność ludzka mogła wychowywać, musi sama posiadać kulturę, czyli organiczny zespół wartości wytworzonych pracą ludzką celem udoskonalenia natury człowieka i świata zewnętrznego. Każdy więc człowiek — w miarę swych sił — winien pracować. Praca bowiem — to tworzenie wartości doskonalących naturę tak wewnętrzną w samym człowieku, jak i zewnętrzną, czyli tworzenie kultury. Z jednej strony jednostka ludzka buduje swą pracą kulturę ludzkości, a z drugiej społeczność ludzka przekazuje tę kulturę jednostkom wychowując je. Kultura bowiem, praca i wychowanie to są rzeczy ściśle z sobą sprzężone i nawzajem zależne.

Wychowanie jako usprawnienie człowieka, a więc jego umysłu, woli, uczuciowości i ciała, polega na zdobywaniu i utrwalaniu sprawności zwanych cnotami, gdyż cnota jest to sprawność w dobrym postępowaniu. Jedne z nich doskonałą nas w stosunku do samego celu ostatecznego, tzn. do Boga; inne zaś w stosunku do środków niezbędnych do jego osiągnięcia. Należyte współżycie z innymi ludźmi stanowi jeden z zasadniczych środków do tego celu. Udoskonalenie tego współżycia jest zadaniem kardynalnej cnoty sprawiedliwości oraz całego orszaku pokrewnych jej cnót obyczajowych, takich jak pietyzm względem rodziców i

Ojczyzny, czyli patriotyzm, szacunek wyrażający się w karności, czci i posłuszeństwie względem przełożonych, wdzięczność, umiejętność w zachowaniu umiaru w pomście, prawdomówność wraz ze szczerością, hojność wraz z oszczędnością, uprzejmość itp. W Piśmie św., a zwłaszcza w listach św. Pawła Apostoła, a następnie w dziełach Ojców Kościoła i u niektórych pisarzy ascetycznych, znajdujemy liczne wzmianki o potrzebie tych cnót oraz zachęty do wykonywania czynów, do których one usprawniają. Moraliści jednak aż do naszych czasów interesowali się raczej występkami przeciw niektórym z nich, a zwłaszcza kłamstwem, aniżeli zagadnieniem doskonalenia ludzi w zdobywaniu i rozwijaniu powyższych zalet.

Św. Tomasz natomiast, wychodząc z założenia że „cnoty doskonałą nas, byśmy we właściwy sposób szli za naszymi skłonnościami naturalnymi, będącymi wyrazem prawa natury, i że z tego powodu. każdej określonej skłonności naturalnej odpowiada odrębna cnota” (II - II, 108, 2), opracował systematycznie zagadnienie należytego skierowania i usprawnienia tych poszczególnych skłonności naturalnych, nie tylko zmierzających do zaspokojenia potrzeb jednostkowych, ale także tych, których celem jest dobro ogółu. Wprawdzie każda cnota i każda wada ma swój wydzźwięk społeczny — a zwłaszcza sprawiedliwość, miłość i religijność — niemniej istnieją pewne dziedziny, nie wchodzące w zakres przedmiotu trzech powyższych cnót i obejmujące swoiste stosunki społeczne między ludźmi.

Tym właśnie sprawnościom św. Tomasz z Akwinu poświęcił ponad 20 zagadnień, które ujmujemy w niniejszym tomie. Przełożyłem je wspólnie z dr. Janem Bardanem, niegdyś moim asystentem na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, a dziś wybitnym autorem paru samodzielnych publikacji w zakresie socjologii. Na tym miejscu składam mu serdeczne podziękowanie. Wszystkie dzieła św. Tomasza są pisane stylem niesłychanie jędrnym i zwartym. Niełatwo je przetłumaczyć i niełatwo je czytać, zwłaszcza w przekładzie na język polski, którego terminologia filozoficzna i teologiczna jest wprawdzie bardzo bogata, ale często bywa przesiąknięta wpływami systemów filozoficznych, przeciwstawiających się tomizmowi. Dlatego każdy artykuł zaopatrujemy w komentarz, niekiedy aby uprzystępnić myśl Akwinaty, a częściej, aby wskazać jej ważność w dzisiejszych czasach. Spis wyrazów objaśnionych na końcu tomu ułatwi Czytelnikom możliwość sprawdzenia, co oznacza dany wyraz polski w terminologii Doktora Powszechnego.

Ufamy, że nasz przekład wraz z komentarzem nie zniechęcą Czytelników chropowatością stylu, ale ułatwią im wewnętrzną pracę zdobywania tych sprawności społecznych, które św. Tomasz z Akwinu omawia w niniejszym tomie. Oddając do druku ten siódmy tom Sumy św. Tomasza w moim opracowaniu, pragnę wyrazić serdeczne podziękowanie J. Em. Najprzew. Ks. Stefanowi Kard. Wyszyńskiemu, Prymasowi Polski za tak życzliwe słowa zawarte w powyżej cytowanym liście.

Duszą i sercem polskiego wydania Sumy św. Tomasza był i jest ks. prałat dr Stanisław Bełch, który podjął śmiałą, ale i trudną inicjatywę przekładu tego olbrzymiego dzieła w 36 tomach, osobiście przetłumaczył kilka traktatów, z wielkim poświęceniem i "trudem zabiegał zarówno o znalezienie tłumaczy, jak i funduszków na pokrycie druku każdego tomu, i czuwał nad całością wydawnictwa. Dziękując ks. prał.

Bełchowi za trud włożony do wydania moich przekładów, życzę Mu, by jak najprędzej to wielkie dzieło doprowadził do szczęśliwego końca.

Równocześnie składam serdeczne podziękowanie całemu Zespołowi Drukarni Veritasu, z inż. Wojciechem Dłużewskim jako dyrektorem, p. Wandzie Bogdanowiczowej, która nie ograniczając swej prasy do adiustacji z podziwu godną starannością poprawiała niedociągnięcia wydawnicze. Na wdzięczność zasługują również panie perforatorki, zecerzy i drukarze — bo składanie tekstu upstrzonego setkami odnośników i poprawkami poprawek nie należy do przyjemności, a wymaga wielkiej staranności i niemałej cierpliwości.

W końcu, ale niemniej gorące podziękowanie wyrażam O. Dr. Mag. Sadokowi Maćkowiakowi, Asyst. Generała Dominikańskiego, mojemu niegdyś profesorowi we Lwowie, którego wykłady tekstu św. Tomasza oraz życzliwość, podobnie jak niegdyś zachęty ś.p. O. Jacka Woronieckiego były dla mnie bodźcem do podjęcia się tej pracy. Wszystkim więc, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do wydania tych moich siedmiu traktatów św. Tomasza, składam gorące: Bóg zapłać!

ZAGADNIENIE 101

O PIETYZMIE, CZYLI O CZCI RODZICÓW I PATRIOTYZMIE

Po omówieniu cnoty religijności, należy zająć się cnotą pietyzmu. Rozważania o nim ułatwią nam poznanie przeciwstawnych mu wad. Zagadnienie pietyzmu nasuwa cztery pytania: 1. Czy pietyzm odnosi się do określonych osób? 2. Czy pietyzm obowiązuje do opieki nad rodzicami? 3. Czy pietyzm jest odrębną cnotą? 4. Czy ze względów religijnych należy zaniechać spełniania obowiązków względem rodziców?

Artykuł I

CZY PIETYZM ODNOSI SIĘ DO OKREŚLONYCH OSÓB?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pietyzm nie odnosi się do określonych osób, gdyż:

1. Św. Augustyn powiada¹, że pietyzm jest to właściwie cześć oddawana Bogu, zwana po grecku eusebia. O czci Bożej zaś stanowi nasz stosunek do Boga, a nie stosunek do ludzi. Wobec tego pietyzm nie odnosi się do jakichś określonych osób.
2. Św. Grzegorz zaś uczy², że pietyzm zgotuje w swoim czasie ucztę duchową, gdyż głębię serca napelni uczynkami miłosierdzia. Miłosierdzie zaś należy świadczyć wszystkim ludziom jak zauważył św. Augustyn³. A więc pietyzm nie odnosi się do pewnych określonych osób.
3. Według Filozofa⁴, oprócz pokrewieństwa i współobywatelstwa między ludźmi występują jeszcze różne inne stosunki z których każdy opiera się na uczuciu przyjaźni. Glossa zaś, tłumacząc słowa św. Pawła (2 Tym 3, 5) o „mających pozór pobożności” zaznacza że ta przyjaźń stanowi rodzaj pietyzmu. A więc pietyzm odnosi się nie tylko do krewnych i do współobywateli.

Ale z drugiej strony Cycero powiada⁵, że pietyzm polega na starannym wypełnianiu obowiązków wobec osób związanych węzłami krwi, oraz tych, które dobrze służą Ojczyźnie.

Odpowiedź. Z różnych względów człowiek jest zobowiązany do otaczania czią ludzi, a mianowicie — ze względu na nierówność stanowisk lub na różne dobrodziejstwa, otrzymywane od ludzi. Pan Bóg zaś godny jest najwyższej czci z obu tych względów — ponieważ jest Istotą Najwyższą i źródłem naszego bytu oraz źródłem wszelkiej władzy. Drugie zaś miejsce po Bogu zajmują rodzice i Ojczyzna, gdyż z nich się rodzimy, a w niej się wychowujemy. A więc, po zobowiązaniu w stosunku do Boga, człowiek ma największe zobowiązania wobec rodziców i Ojczyzny. Podobnie zatem jak cnota religijności doskonalili nas w okazywaniu czci Bogu, pietyzm ma usprawnić nas w oddawaniu czci rodzicom i Ojczyźnie; cześć należna rodzicom powinna objąć również i innych krewnych ze względu na pochodzenie od wspólnych przodków — jak to podkreśla Filozof⁶. Cześć dla Ojczyzny zaś, to cześć należna współrodakom

oraz tym wszystkim, którzy są przyjaciółmi naszej Ojczyzny. Tak więc pietyzm odnosi się do tych właśnie osób.

Rozwiązanie trudności, 1. To, co większe, zawiera w sobie także to, co mniejsze. Cześć więc należna Bogu zawiera w sobie jako szczególną postać cześć należną rodzicom. Toteż powiada Pismo św. (Mat. 1. 6): „Skoro ja jestem ojcem, gdzież moja cześć?” A zatem wyrazu „pietyzm” używa się także na oznaczenie czci należnej Bogu.

2. Jak zaznacza św. Augustyn⁷, lud zwie pietyzmem także uczynki miłosierdzia, ze względu na to że Bóg w sposób szczególny nakazał je spełniać, mówiąc że są Mu miłe na równi z ofiarami; dlatego to lud również i Bogu przypisuje pietyzm.

3. Wspólnota krwi i współobywatelstwo ściślej wiążą nas ze źródłem naszego bytu niż inne stosunki i z tego względu tym bardziej powinny one stanowić przedmiot pietyzmu.

Artykuł 2

CZY PIETYZM OBOWIĄZUJE DO OPIEKI NAD RODZICAMI?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Do pietyzmu odnosi się przykazanie: „Czcij ojca twego i matkę swoją” (Wyj. 10, 12). Przykazanie to wymaga tylko otaczania czcią rodziców, ale nie utrzymywania ich ani opieki nad nimi.
2. Człowiek ma gromadzić majątek dla tych, którym powinien zapewnić środki do życia. Lecz według Apostoła (2 Kor 12, 14): „Nie dzieci rodzicom winny gromadzić majątności, lecz rodzice dzieciom”. A więc dzieci nie mają obowiązku utrzymywania rodziców.
3. Pietyzm odnosi się nie tylko do rodziców, lecz także do krewnych i współobywateli. A przecież nie ma obowiązku utrzymywać ich. A więc nie ma także obowiązku utrzymywania rodziców.

Ale z drugiej strony Chrystus (Mat 15, 3) karci faryzeuszów za to, że odstręczali dzieci od zapewnienia utrzymania rodzicom.

Odpowiedź. Rodzicom należą się względy w sposób dwojaki — „samo przez się” i „przygodnie”. Samo przez się należy się im to, do czego ma naturalne prawo ojciec, jako ojciec, tj. jako źródło bytu i zwierzchnik swoich dzieci. Ma on prawo do wymagania należnej czci i posłuszeństwa. Przygodnie zaś należy się rodzicom to, do czego mają moralne prawo ze względu na okoliczności, np. aby dzieci opiekowały się nimi w razie choroby, odwiedzając ich i starając się o ich wyleczenie; pomagały im, jeśli cierpią niedostatek oraz wykazywały w stosunku do matki i ojca należne posłuszeństwo i szacunek. Z tego powodu Cycero⁸ rozróżnia w pietyzmie „obowiązek” i „cześć”, przy czym obowiązek sprowadza do posłuszeństwa, a cześć do poważania, czyli szacunku. Św. Augustyn zaś dodaje, że cześć ludzi oznacza okazywanie im szacunku przez pamięć o nich, odwiedzanie ich itp.

Rozwiązanie trudności, 1. Cześć należna rodzicom obejmuje także udzielanie im pomocy, jak to podkreślił Chrystus, mówiąc o IV przykazaniu (Mat 15, 5), ponieważ pomoc ta należy się rodzicom ze względu na fakt, że są źródłem bytu swych dzieci.

2. Ojciec jest źródłem bytu potomstwa, które od niego pochodzi, toteż z tytułu samego ojcostwa ma obowiązek utrzymywania dzieci, i to nie tylko do pewnego czasu, ale przez całe swoje życie powinien gromadzić dla nich potrzebne im dobra. Natomiast obowiązek dzieci utrzymywania rodziców i okazywania im pomocy wynika z przygodnych okoliczności, a mianowicie z potrzeby danej chwili. Nie mają zaś obowiązku gromadzenia dla nich majątku na dalszą metę, gdyż z natury rzeczy nie rodzice są spadkobiercami dzieci, ale dzieci są spadkobiercami rodziców.

3. Jak zaznacza Cyncero¹⁰, osoby związane z nami węzłami pokrewieństwa lub miłości Ojczyzny należy otaczać czcią i świadczyć im pewne powinności, ale nie wszystkim w równej mierze; przede wszystkim należy się to rodzicom, innym zaś w miarę naszych możliwości i praw, które przysługują danym osobom.

Artykuł 3

CZY PIETYZM JEST ODREBNĄ CNOTĄ?

Postawienie problemu,. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Zadaniem pietyzmu jest okazywanie czci i posłuszeństwa, a jedno i drugie wypływa z miłości. Wobec tego pietyzm nie jest cnotą różną od cnoty miłości.
2. Oddawanie Bogu należnej Mu czci jest zadaniem cnoty religijności. Otóż — zdaniem św. Augustyna¹¹ — podobnie i pietyzm oddaje cześć Bogu; a więc nie różni się od religijności.
3. Cześć należna Ojczyźnie i posłuszeństwo względem Niej wydaje się być tym samym, co sprawiedliwość społeczna, dotycząca ogólnego dobra. Sprawiedliwość społeczna zaś jest cnotą ogólną, jak to uzasadnił Arystoteles¹². A więc pietyzm nie różni się od sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony Cyncero uważa pietyzm za jeden ze składników sprawiedliwości.

Odpowiedź. Cnota jest wówczas odrębną i różni się gatunkowo od innych cnót, gdy posiada odrębny przedmiot istotnościowy. Ponieważ zadaniem sprawiedliwości jest oddawanie ludziom tego, co im się słusznie należy; gdzie istnieje odrębna podstawa prawna należności, tam jest miejsce na odrębną cnotę. Otóż w pietyzmie taką odrębną podstawą należności jest to, że pewne osoby stanowią źródło bytu lub władzy. Zadaniem więc pietyzmu jest otoczenie czcią i spełnianie powinności wobec rodziców jako twórców rodziny oraz wobec osób działających w imieniu Ojczyzny. A zatem pietyzm stanowi cnotę odrębną.

Rozwiązanie trudności, 1. Podobnie jak religia jest pewnym wyznaniem wiary, nadziei i miłości, które to cnoty głównie zwracają człowieka ku Bogu, pietyzm jest pewnym wyrazem miłości do rodziców i Ojczyzny.

2. Bóg jest źródłem naszego bytu i władcą w daleko doskonalszym stopniu niż ojciec lub Ojczyzna. Dlatego religijność polegająca na oddawaniu czci Bogu, jest cnotą

odrębną od pietyzmu, którego zadaniem jest otaczanie czią rodziców i Ojczyzny. Lecz doskonałość stworzeń — jak poucza Dionizy¹³ — jest dziełem Boga z racji jego nieskończonej doskonałości i przyczynowości. A więc w wyższym znaczeniu cześć Bożą nazywamy pietyzmem, podobnie jak i Boga nazywamy naszym Ojcem.

3. Pietyzm odnosi się do Ojczyzny jako do jednej z podstaw naszego istnienia; natomiast sprawiedliwość społeczna odnosi się do dobra Ojczyzny jako do dobra ogółu. Z tego względu sprawiedliwość społeczna jest cnotą bardziej ogólną niż pietyzm.

Artykuł 4

CZY ZE WZGLĘDÓW RELIGIJNYCH NALEŻY ZANIECHAĆ SPEŁNIANIA OBOWIĄZKÓW WZGLĘDEM RODZICÓW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Chrystus powiedział (Łk 14, 26): „Jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, a nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem”. Pochwalił też Jakuba i Jana za to, że opuściwszy łódź i ojca, poszli za Nim (Mr 4, 22). Także Mojżesz na pochwałę pokolenia Lewiego powiedział (Powt 33, 9): „O ojcu swym i matce on mówi: ja ich nie widziałem; nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci, tak słowa Twego strzegli, przymierze Twe zachowali”. Ale nie przyznawanie się do rodziców i krewnych, a tym bardziej nienawiść do nich, oznacza zaniechanie spełniania obowiązków wynikających z pietyzmu.

2. W Ewangelii Mateusza (8-21-22) i Łukasza. (9, 59-30) czytamy, że Chrystus Pan rzekł do pewnego człowieka: „Chodź za mną!” A on odpowiedział: „Panie pozwól mi pierwszej pójść i pogrzebać mego ojca”. Odparł mu: „Zostaw umarłym grzebanie umarłych, a ty idź i głosź Królestwo Boże”. To zaś jest zadaniem religijności. Pochowanie zaś ojca jest obowiązkiem wynikającym z pietyzmu. A więc ze względów religijnych należy zaniechać spełniania obowiązków wypływających z pietyzmu.

3. Boga w najdoskonalszym znaczeniu nazywamy naszym Ojcem. Otóż podobnie jak pietyzm czci posłuszeństwem rodziców, tak religijnością czcimy Boga. A więc ze względów religijnych należy zaniechać spełniania obowiązków wynikających z pietyzmu.

4. Śluby, których nie wolno łamać, obowiązują zakonników do przestrzegania posłuszeństwa i ubóstwa, a to jest przeszkodą w niesieniu pomocy rodzicom. Z powodu ubóstwa, bowiem niczego nie posiadają, a z powodu posłuszeństwa nie wolno im bez zezwolenia przełożonych wychodzić z klasztoru. A więc ze względów religijnych należy zaniechać powinności wynikających z pietyzmu.

Ale z drugiej strony Pan Jezus zganił faryzeuszów (Mt 15, 3) za pouczanie iż ze względu na religijność należy pomijać obowiązki względem rodziców.

Odpowiedź. Zarówno religijność, jak i pietyzm jest cnotą. Żadna zaś cnota nie sprzeciwia się innej cnotie ani jej nie wyklucza, gdyż dobro nie przeciwstawia się dobru, jak to zaznaczył Arystoteles¹⁴. Stąd też jest rzeczą niemożliwą, aby pietyzm i

religia wzajemnie sobie przeszkadzały, aby czynności jednej z tych cnót wykluczały czynności drugiej; w każdym dobrym uczynku należy zachować właściwe okoliczności, których pominięcie sprawia że dany uczynek będzie przejawem nie cnoty, ale wady. Tak więc pietyzm wymaga okazywania rodzicom należytym im czci według właściwej miary. Nie zachowuje tej właściwej miary człowiek, który bardziej zabiega o powinności wobec swoich rodziców niż o chwałę Bożą, gdyż pietyzm religijny względem Boga ma pierwszeństwo przed potrzebami rodu, jak się wyraża św. Ambroży¹⁵. Jeśli więc cześć okazywana rodzicom odrywa nas od czci należnej Bogu, wówczas już nie jest to pietyzm, gdyż cnota nie może zwracać się przeciw Bogu. Dlatego św. Hieronim¹⁶ pisze: „opuść twego ojca, opuść swoją matkę i wzlądaj ku sztandarowi krzyża, gdyż «okrucieństwo» w tej dziedzinie jest najwyższą postacią pietyzmu”. Jeśli zaś spełnianie powinności względem rodziców nie odrywa od czci Bożej, wtedy czynności te stają się przejawami cnoty pietyzmu. Nie trzeba więc z powodu religijności zaniedbywać obowiązków względem rodziców.

Rozwiązanie trudności. Św. Grzegorz¹⁷, wyjaśniając powyższe słowa Pana Jezusa, powiada, że winniśmy unikać i nienawidzić tych czynności naszych rodziców, które przeciwstawiają się nam na drodze do Boga. Kiedy bowiem rodzice nakłaniają nas do grzechu i odwodzą od czci Bożej, wówczas winniśmy odstąpić od nich i zmienić w nich złe nastawienie w tej sprawie. W tym znaczeniu powiedział Mojżesz, że Lewici nie znali swych krewnych, którzy wbrew przykazaniu Pańskiemu oddawali cześć bałwanom, a Lewici z nakazu Bożego nie oszczędzali ich, jak to czytamy w Piśmie św. (Kapł 32, 29). Apostołowie zaś, Jakub oraz Jan, otrzymali pochwałę za to, że porzucając swych rodziców poszli za Jezusem nie dlatego, że ojciec nakłaniał ich do złego, ale dlatego że byli przekonani, iż ojciec ich sam bez nich da sobie radę.

2. Św. Jan Chryzostom, objaśniając ten ustęp Ewangelii¹⁸ powiada, że Chrystus Pan zabronił swemu uczniowi wziąć udział w pogrzebie ojca, by uwolnić go od niejednego zła, np. od rozgoryczenia i kłopotów, które go czekały, gdyż po pogrzebie musiałby niepokoić się z powodu testamentu, podziału spadku po ojcu itp. Przede wszystkim jednak dlatego, że byli inni, którzy mogli sprawić jego ojcu ów pogrzeb. Św. Cyryl zaś¹⁹ tłumaczy ten ustęp w ten sposób, że ów uczeń nie prosił o to, aby mógł pogrzebać swego ojca po śmierci, ale o to, aby mógł go utrzymywać w starości tak długo, dopóki nie umrze i nie zostanie pochowany. Chrystus zaś nie pozwolił na to, gdyż byli inni, którzy mogli i powinni troszczyć się o tegoż ojca ze względu na wiążące ich z nim węzły.

To wszystko, co przez pietyzm okazujemy rodzicom, odnosi się również do Boga, podobnie jak i uczynki miłosierdzia wyświadczone bliźnim — w myśli słów Chrystusa: „Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, nanieście uczynili”. A więc jeśli rodzicom nasze usługi są niezbędne, tak że bez nich nie mogliby się utrzymać, i jeśli usługi te nie nakłaniają nas do jakiegoś czynu przeciwko Bogu, nie powinniśmy opuszczać rodziców ze względu na religijność. Gdybyśmy natomiast nie mogli spełniać tych usług bez grzechu, względnie jeśli by rodzice mogli się bez pomocy ze strony dzieci utrzymać, wolno je pominąć, aby móc lepiej poświęcić się sprawom religijnym.

4. Trudność ta inaczej przedstawia się u ludzi żyjących w stanie świeckim, a inaczej u osób, które już złożyły śluby zakonne. Pierwsi, jeśli mają rodziców nie mogących się

utrzymać bez ich pomocy, nie powinni ich opuszczać, aby wstąpić do zakonu, ponieważ wtedy przekroczyliby czwarte przykazanie o czci należnej rodzicom. Wprawdzie niektórzy twierdzą, że i w takich okolicznościach można opuścić rodziców, powierzając ich opiece Bożej; byłoby to jednak kuszeniem Pana Boga, gdyż przez nieuzasadnioną nadzieję w Jego pomoc narażałoby rodziców na niebezpieczeństwo wbrew ludzkiemu rozsądkowi, który wskazuje człowiekowi jak ma postępować.

Jeśli zaś rodzice mogą się obejść bez pomocy dziecka, wtedy wolno mu ich opuścić i wstąpić do zakonu, gdyż dzieci mają obowiązek utrzymywania rodziców jedynie w razie konieczności.

Natomiast ten, kto już złożył śluby zakonne, uchodzi za umarłego dla świata. Stąd też nie powinien opuszczać klasztoru w celu utrzymywania rodziców, gdyż nie po to poświęcił się Chrystusowi, aby znowu wikłać się w sprawy świeckie. Jednakże ma on obowiązek przedsięwziąć odpowiednie starania o zapewnienie bytu rodzicom, nie naruszając posłuszeństwa należnego przełożonym, oraz nie naruszając swojego stanu zakonnego.

ZAGADNIENIE 102

O SZACUNKU

Z kolei omówimy cnotę usprawniającą w okazywaniu szacunku przełożonym, jej części składowe oraz przeciwstawne jej wady. Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: 1. Czy szacunek jest wyrazem odrębnej cnoty 2. Czy szacunek to okazywanie czci i poważania osobom piastującym jakąś godność? 3. Czy szacunek jest cnotą ważniejszą od pietyzmu?

Artykuł I

CZY SZACUNEK JEST WYRAZEM ODRĘBNEJ CNOTY?

Postawienie problemu: Wydaje się, że szacunek nie jest przejawem odrębnej cnoty, gdyż:

1. Cnoty różnią się między sobą przedmiotem. Otóż zarówno przedmiot pietyzmu, jak i szacunku jest taki sam. Według Cyncerona bowiem²⁰ szacunek jest to okazywanie czci i poważania ludziom przewyższających nas godnością. A takimi są przecież nasi rodzice. A więc cnota, której przejawem jest szacunek, nie różni się od pietyzmu.
2. Chwała i uznanie należy się niektórym ludziom nie tylko z powodu piastowanych urzędów, ale także ze względu na ich umiejętności. Nie ma zaś odrębnej cnoty w okazywaniu czci i poważania, ludziom odznaczającym się wiedzą lub cnotą. Wobec tego cnota, która przejawia się w okazywaniu szacunku osobom przewyższającym nas stanowiskiem, nie różni się od innych cnót.
3. Ludziom piastującym jakąś godność należy się to, czego wymaga prawo, w myśl słów św. Pawła (Rzym 13, 7): „Oddajcie każdemu to, co się mu należy: komu podatek — podatek, komu cło — cło, komu uległość — uległość, komu cześć — cześć”. To

zaś, do czego jesteśmy zobowiązani na podstawie prawa, jest przedmiotem sprawiedliwości społecznej lub także sprawiedliwości szczególnej. Wobec tego szacunek nie stanowi odrębnej cnoty.

Ale z drugiej strony Cyncero²¹ uważa szacunek za jeden ze składników sprawiedliwości, będących odrębnymi cnotami.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio²², powinno się wyodrębniać różne cnoty, podporządkowane jedne drugim według różnych stopni godności osób, którym należy coś oddać. Podobnie jak rodzice w swoisty sposób mają udział w tej doskonałości, jaką stanowi przekazywanie życia, w pełni zawierające się w Bogu jako praprzyczynie wszystkiego, osoba mająca z pewnych względów powierzona opiekę nad innymi w szczególny sposób występuje w roli ojca. Ojciec bowiem jest źródłem, któremu zawdzięczamy i urodzenie, i wychowanie, i naukę, i w ogóle wszystko to, co należy do udoskonalenia życia ludzkiego. Natomiast osoba piastująca jakąś godność jest jakby ośrodkiem zarządzania w pewnych sprawach, np. naczelnik państwa w sprawach obywatelskich, wódz naczelny w sprawach od-noszących się do wojny, nauczyciel w sprawach nauki itp. Wszystkie tego rodzaju osoby zwane są „ojcami”, gdyż ich troski są podobne do ojcowskich. Stąd też Pismo św. (4 Król 5, 13) wspomina o sługach Naamana, że nazywali go swoim „ojcem”. Podobnie więc jak religijność polega na oddawaniu czci Bogu, pietyzm doskonali nas w oddawaniu czci rodzicom, a również i w okazywaniu czci i poważania osobom piastującym jakieś godności.

Rozwiązanie trudności, 1. Jak widzieliśmy poprzednio²³, podobnie jak religia jest pietyzmem w doskonalszym znaczeniu, a jednak różni się od pietyzmu w znaczeniu istotnym, tak też pietyzm można nazwać szacunkiem wyższego stopnia w odróżnieniu od szacunku w znaczeniu istotnym.

2. Ze względu na piastowaną godność, człowiek posiada nie tylko pewną wyższość stanu, ale także władzę w stosunku do podwładnych. Ze względu więc na to, że rządzi innymi, jest poniekąd przyczyną ich działania. Natomiast doskonałość cnoty lub wiedzy obdarza tego człowieka tą właściwością, że jest on osobą wybitną, ale nie udziela mu mocy, dzięki której byłby źródłem życia lub działania podwładnych. A więc istnieje szczególna cnota, której zadaniem jest otaczanie uznaniem i poważaniem tych, którzy piastują jakąś godność. Ponieważ jednak dzięki umiejętnościom i cnotcie oraz tego rodzaju sprawnościom człowiek staje się zdolny do piastowania danej godności, dlatego szacunek okazywany pewnej osobie ze względu na jej wybitne wyróżnienie się w danej dziedzinie, można zaliczyć do tej samej cnoty.

3. Sprawiedliwość we właściwym znaczeniu polega na oddaniu każdemu tyle, ile mu się prawnie należy. A to jest niemożliwe w stosunku do osób cnotliwych oraz do tych, którzy dobrze piastują powierzona sobie godność, a tym bardziej w stosunku do Boga i rodziców. A więc owa, nie w pełni wykonana powinność, jest cnotą pokrewną sprawiedliwości, ale nie cnotą główną, jaką jest sprawiedliwość szczególna. Sprawiedliwość społeczna zaś obejmuje czynności wszystkich cnot, jak to już widzieliśmy ²⁴.

Artykuł 2

CZY SZACUNEK TO OKAZYWANIE CZCI I POWAŻANIA OSOBOM PIASTUJĄCYM JAKĄŚ GODNOŚĆ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Św. Augustyn powiada²⁵, że czcimy tych, których w jakiś sposób poważamy. A więc cześć jest tym samym, co poważanie. Niewłaściwie 'więc określa się szacunek jako okazywanie czci i poważania osobom piastującym jakąś godność.
2. Sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co się mu należy. Otóż nie mamy obowiązku oddawania czci i okazywania szacunku wszystkim ludziom, piastującym jakąś godność, ale tylko tym, którzy są naszymi zwierzchnikami. Wobec tego niesłuszne jest określenie szacunku jako okazywania czci i poważania.
3. Mamy obowiązek nie tylko czcić swoich przełożonych, ale także bać się ich, wykonywać ich polecenia, płacić podatki itp., zgodnie z poleceniem św. Pawła Apostoła (Rzym 13, 7). Winniśmy im także posłuszeństwo i uległość w myśl nakazu tegoż Apostoła (Żyd 13, 17): „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli”. Wobec tego określenie szacunku jako okazywania czci i poważania, nie jest właściwe.

Ale z drugiej strony Cycero mówi²⁶, że szacunek to okazywanie czci i poważanie osób, które przewyższa-ją nas jakąś godnością.

Odpowiedź. Piastującym jakąś godność przysługuje:

władza nad podwładnymi. Sprawować zaś władzę, znaczy 'kierować podwładnych do właściwego celu, np. sternik panuje nad okrętem gdy wprowadza go do portu. Ten zaś, kto wprawia coś w ruch, posiada nad tym pewną moc. A więc w osobie piastującej jakąś godność należy uznać jej stanowisko wobec innych oraz prawo rządzenia. Z tych powodów zwierzchnika należy odpowiednio szanować; poważanie zaś polega między innymi na pewnej uległości wyrażanej posłuszeństwem dla zarządzeń i na wykonywaniu powierzonych obowiązków w zamian za otrzymywane dobrodziejstwa.

Rozwiązanie trudności, 1. Szacunek oznacza nie tylko poważanie, ale wszystkie godziwe czynności podwładnych w stosunku do przełożonych.

2. Jak już wykazaliśmy²⁷, istnieją dwa rodzaje obowiązków: prawne, których spełniania żądają od nas ustawy, i do takich właśnie zalicza się powinność okazywania szacunku tym, którzy z tytułu swego urzędu są naszymi przełożonymi — oraz moralne, których spełnienia wymaga poczucie uczciwości. Tego właśnie rodzaju obowiązkiem jest okazywanie poważania również i tym, którzy piastując jakąś godność, nie są naszymi przełożonymi.

3. Osobom piastującym jakąś godność należy się szacunek z uwagi na ich stanowisko; bo jażn zaś ze względu na władzę karania. Natomiast tym, którzy pełnią obowiązki kierownicze należy się ze strony podwładnych posłuszeństwo w wykonywaniu ich zarządzeń a także należy im płacić podatki jako wynagrodzenie za ich pracę.

Artykuł 3

CZY SZACUNEK JEST CNOTĄ WAŻNIEJSZĄ OD PIETYZMU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Naczelnik państwa, któremu okazujemy szacunek, jest tym w stosunku do ojca będącego przedmiotem pietyzmu, czym zwierzchnik nadrzędnej społeczności do zwierzchnika społeczności podrzędnej. Rodzina bowiem, którą kieruje ojciec, jest częścią tej społeczności, jaką rządzi naczelnik państwa. Otóż cnota o ogólniejszym znaczeniu jest ważniejsza i nadrzędna, a więc szacunek jest ważniejszy od pietyzmu.
2. Kto piastuje jakąś godność, ma się troszczyć o dobro ogółu. Pokrewieństwo zaś stanowi dobro osobiste, które należy poświęcić na rzecz dobra ogólnego. Toteż godny jest pochwały ten, kto naraża swoje życie w obronie dobra ogólnego. A więc szacunek dla osób piastujących godności jest ważniejszy od pietyzmu względem krewnych.
3. Po Bogu — najbardziej należy się poważanie ludziom cnotliwym, którzy stanowią właśnie przedmiot szacunku. A więc po religijności szacunek jest cnotą najważniejszą.

Ale z drugiej strony przedmiotem przykazań są czynności cnotliwe. Bezpośrednio po przykazaniach odnoszących się do religii, podanych w pierwszej tablicy Dekalogu, następuje przykazanie nakazujące cześć dla rodziców, stanowiącą zadanie pietyzmu. Wobec tego po cnotcie religijności pietyzm zajmuje pierwsze miejsce.

Odpowiedź. Osobom piastującym jakąś godność można okazywać cześć w dwojakim celu. Po pierwsze, ze względu na dobro ogółne, np. gdy ktoś pomaga naczelnikowi państwa w rządach — wówczas nie mamy już do czynienia z karnością, ale z pietyzmem względem Ojczyzny, czyli z patriotyzmem. Po drugie, ze względu na osobistą korzyść i chwałę tych osób. Otóż ten właśnie cel odróżnia szacunek od pietyzmu. Porównując więc jedną i drugą cnotę, należy w obu cnotach wziąć pod uwagę różny stosunek różnych osób do nas. Jasne, że rodzice i krewni są z nami ściślej związani niż osoby piastujące jakąś godność. Urodzenie bowiem i wychowanie, które zawdzięczamy rodzicom, jest bardziej związane z naszym życiem, aniżeli czynności osób piastujących jakąś godność. Dlatego pietyzm w stosunku do osób bardziej z nami związanych, jest ważniejszy od szacunku.

Rozwiązanie trudności, 1. Gdy chodzi o działalność dla dobra ogółu, to naczelnik państwa ma się tak do ojca rodziny, jak cnota ogólna do cnoty szczególnej. Natomiast ze względu na to, że ojciec jest przyczyną urodzenia, porównać go można z mocą Bożą, będącą praprzyczyną istnienia wszystkich rzeczy.

2. Poważanie okazywane osobom działającym dla dobra ogółu nie jest przedmiotem cnoty usprawniającej szacunek, ale stanowi przedmiot pietyzmu.
3. Cześć i poważanie powinny być współmierne nie tylko w stosunku do osoby, której się należą, ale także w stosunku do tych, którzy ją okazują. Chociaż więc osoby odznaczające się wybitną cnotą więcej zasługują na poważanie aniżeli rodzice, niemniej dzieci są przede wszystkim obowiązane do poważania i otaczania czcią

swoich rodziców ze względu na otrzymywane od nich dobra oraz ze względu na związku natury.

ZAGADNIENIE 103

O CZCI

Z kolei należy omówić poszczególne składniki szacunku, a więc zagadnienie czci polegające na okazywaniu poważania przełożonym, a następnie zagadnienie posłuszeństwa polegające na spełnianiu ich rozkazów. Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania:

1. Czy cześć wyraża coś cielesnego? 2. Czy cześć należy się tylko osobom na wyższym stanowisku? 3. Czy sprawność w oddawaniu czci różni się od sprawności w wielbieniu Boga? 4. Czy istnieją różne gatunki czci ?

Artykuł I

CZY CZEŚĆ WYRAŻA COŚ CIELESNEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje ale, że nie, gdyż:

1. Cześć jest to okazywanie komuś poszanowania, które świadczy o jego cnocie, jak to wynika z nauki Filozofa²⁸. To zaś jest czynnością duchową — uszanowanie jest bowiem następstwem bojaźni, jak to już widzieliśmy²⁹, a tym samym jest czynnością duchową.
2. Jak utrzymuje Filozof³⁰, cześć jest nagrodą cnoty, a ta polega głównie na czymś duchowym. Nagroda bowiem nie może być czymś cielesnym, skoro jest czymś ważniejszym od zasługi. A więc cześć nie jest czynnością ciała.
3. Cześć różni się od chwały i sławy, które są czymś zewnętrznym. A więc cześć jest przymiotem wewnętrznym i duchowym.

Ale z drugiej strony Św. Hieronim, tłumacząc słowa Apostoła (1 Tym 5, 17): „Kapłani, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, a najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem”, powiada³¹: „cześć ta nie polega na samych słowach, ale na dostarczaniu środków potrzebnych do życia”. A to jest czymś cielesnym. A więc także i sama cześć.

Odpowiedź. Cześć jest świadectwem uznania dla czyichś wybitnych zalet. Dlatego — jak uczy Filozof³² — ludzie którzy pragną czci, poszukują jej jako świadectwa swojej wyższości. A to można osiągnąć wobec Boga i ludzi. Wobec Boga, który przenika serca, wystarczy świadectwo sumienia. Dlatego cześć Pana Boga może polegać na samym tylko wewnętrznym poruszeniu serca, np. przez rozważanie doskonałości Bożej albo nawet doskonałości jakiegoś człowieka ze względu na Boga. Natomiast wobec ludzi świadectwo może być wyrażone jedynie przez znaki zewnętrzne, a więc albo przez słowa, gdy ktoś ustnie wysławia czyjaś wielkość, albo przez czyny, jak np. ukłon, oddanie pierwszeństwa w przejściu itp., albo wreszcie można wyrazić cześć za

pomocą np. darów, ofiar lub obrazów. Tego rodzaju cześć jest czynnością zewnętrzną i cielesną.

Rozmazanie trudności, 1. Poważanie nie jest tym samym co cześć, ale z jednej strony jest pobudką do jej okazywania, gdyż czci się te osoby, które się poważa; z drugiej zaś strony jest celem czci, gdy ktoś po to czci jakąś osobę, aby zdobyć dla niej poważanie u innych.

2. Jak zaznacza Filozof³³, cześć nie jest dostateczną nagrodą za cnotę, lecz pośród dóbr ziemskich i cielesnych nie ma większej nagrody niż cześć, gdyż same rzeczy materialne wskazują na wartości cnoty. Otóż dobro i piękno należy ujawniać w myśl słów Chrystusa (Mat 5, 15): „Nie zapala się światła, by je schować pod korzec, lecz stawia się je na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu”. W tym znaczeniu cześć jest nagrodą cnoty.

3. Pochwała dwójako różni się od czci— po pierwsze wyraża się przy pomocy samych słów, cześć zaś okazuje się jakimikolwiek zewnętrznymi znakami. W ten sposób pochwała mieści się w czci. Po wtóre, oddając cześć składamy świadectwo o przymiotach danej osoby, natomiast chwając kogoś, świadczymy o dobroci kogoś ze względu na pewien cel, np. gdy chwalimy kogoś za to, że dobrze dąży do celu. Cześć nadto przysługuje tym najlepszym bytom, które nie są podporządkowane celowi, ale już są u celu, jak uczy Filozof³⁴. Chwała zaś jest wynikiem czci i pochwały. Gdy bowiem sławimy czyjąś dobroć, przekazujemy ją do wiadomości wielu ludzi. Chwała więc jest uznaniem sławnej osoby.

Artykuł 2

CZY CZEŚĆ NALEŻY SIĘ TYLKO OSOBOM NA WYŻSZYM STANOWISKU?

Postawienie problemu,. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Anioł przewyższa każdego człowieka pielgrzymującego na ziemi, jak świadczą słowa Chrystusa (Mat 11, 11): „Najmniejszy w królestwie niebieskim jest większy niż Jan Chrzciciel”. Otóż Anioł zabronił Janowi Ewangelista złożyć mu. cześć (Obj 8, 9). A więc cześć nie należy się istotom wyższym.

2. Okazanie czci ma być świadectwem czyjejs cnoty. Ale nie zawsze ludzie na wyższych stanowiskach są cnotliwi. Nie należy ich więc czcić, podobnie jak i czartów, choć nas przewyższają w porządku natury.

3. Św. Paweł wzywa (Rzym 5, 10): „W okazywaniu czci jedni drugim uprzedzajcie”. A św. Piotr dodaje: „wszystkich szanujcie!” Lecz poleceniom. tym nie można by uczynić zadość, jeśliby cześć należała się tylko osobom na wyższym stanowisku.

4. Czytamy o Tobiaszu (1, 16), że „z tych rzeczy, którymi był uczczony przez króla, miał dziesięć talentów srebra”, o Amanie zaś (Est 5, 12), że „ubrawszy Mardocheusza na ulicy miejskiej i wsadziwszy na konia uprzedzał i wołał: „Tej czci godzien Jest, kogokolwiek będzie chciał król uczcić”. A więc cześć oddaje się także niższemu, a nie tylko tym, którzy znajdują się na wyższym stanowisku.

Ale z drugiej strony według Arystotelesa na cześć zasługują tylko najlepsi³⁵.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, cześć jest zaświadczeniem o czyjejs wybitnej zalecie, a tę można ocenić już to w stosunku do osoby świadczącej, która może być wybitniejsza niż ten, komu oddaje cześć, już to w stosunku do danego człowieka lub do innych. Cześć zawsze należy się komuś z powodu jego wybitnego znaczenia lub wyższości; ale z tego nie wynika, by ten, kogo się czci, był bardziej wybitny od człowieka, który mu tę cześć okazuje. Wystarczy, że jest wybitniejszy od niego pod pewnym względem, a nie zasadniczo, lub że jest bardziej wybitny niż niektórzy inni ludzie.

Rozwiązanie trudności. Anioł nie zabraniał Janowi Ewangelście okazywania jakiegokolwiek czci, nie zezwolił tylko na wyrażanie mu czci uwielbienia, należnego jedynie Bogu, względnie chciał podkreślić godność samego Ewangelisty, który dzięki Chrystusowi stał się równy aniołom „przez nadzieję chwały synów Bożych”. Nie chciał więc, by Jan uczył go jako istotę wyższą.

2. Jeśli przełożeni są źli, oddaje się im cześć nie ze względu na ich cnotę, ale ze względu na ich wybitne stanowisko jako sług Bożych, a także ze względu na cześć należną społeczności, której przewodzą. Natomiast czarci są nieodwracalnie źli i nie tylko nie trzeba oddawać im czci, lecz należy uwalać ich za wrogów.

3. W każdym człowieku można znaleźć coś». czym nas przewyższa, w myśl słów Apostoła (Fil 2, 3): „mając jedni drugich za wyższych od siebie”. Zgodnie z tym poleceniem, wszyscy ludzie winni uprzedzać się wzajemnie w czci.

4. Król niekiedy okazuje cześć swym podwładnym nie dlatego, że piastują wyższą godność od niego, lecz ze względu na ich wybitne zalety. Tak właśnie było z Tobiaszem i Mardocheuszem.

Artykuł 3

CZY SPRAWNOŚĆ W ODDAWANIU CZCI RÓŻNI SIĘ OD SPRAWNOŚCI W WIELBIENIU BOGA?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Glossa, tłumacząc słowa Psalmu (7, 1): „Panie, Boże mój, w Tobiem nadzieję położył”, powiada, że Bogu ze względu na moc Boską należy się cześć, a jako Stwórcy wszechświata należy się Mu uwielbienie. Otóż zadaniem tej samej cnoty jest oddawanie czci Bogu jako Panu i wielbienie Go jako Boga. A więc jest to jedna cnota.
2. Według Filozofa³⁶ być przedmiotem ukochania i czci to rzeczy podobne. Otóż miłość Boga i miłość bliźniego to jedna cnota. A więc także cześć dla bliźniego i cześć Boża.
3. Cześć dla czyjegoś obrazu odnosi się do osoby, którą ów obraz przedstawia. Lecz ludzi czcimy jako obraz Boga w myśl Księgi Mądrości (2, 22): „Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym i uczynił go na wyobrażenie podobieństwa swego”. A więc cześć dla ludzi nie różni się od czci Bożej.

Ale z drugiej strony św. Augustyn uczy³⁷, że inna jest służba należna ludziom, zwana po grecku *dulia*, a zalecona przez św. Pawła niewolnikom względem ich panów, a inna służba, należna Bogu przez oddalanie mu czci.

Odpowiedz. Jak widzieliśmy poprzednio³⁸, gdy różne są powody należności, różne też są cnoty usprawniające w jej oddawaniu. Otóż z innego powodu należy się służba Bogu, a z innego ludziom, podobnie jak z innego powodu panem jest Bóg, a z innego człowiek. Bóg bowiem posiada nadrzędną i pełną władzę w stosunku do całego wszechświata i każdego stworzenia, gdyż każde podlega Mu całkowicie. Człowiek zaś ma tylko udział w pewnym podobieństwie do władzy Bożej, w miarę jak posiada część władzy nad innym człowiekiem lub jakimś stworzeniem. Dla tego cześć jako wyraz służbistości należnej człowiekowi który nad kimś panuje, różni się od uwielbienia jako wyrazu służby należnej Bogu jako Najwyższemu Panu. Cześć ta jest gatunkiem szacunku, czyli poważania osób piastujących jakąś wybitną godność: Stąd w języku greckim odpowiednik czci *dulia* oznacza usługi, jakimi służdy okazują cześć swoim panom.

Rozwiązanie trudności, 1. Podobnie jak religijność stanowi najwyższy stopień petyzmu ze względu na to, że Bóg w najwyższym stopniu jest Ojcem, tak uwielbienie jest najwyższym stopniem czci ze względu na to, że Bóg jest w najwyższym stopniu Panem. Nikt inny nie uczestniczył w mocy twórczej, za korą Bogu należy się uwielbienie. Toteż Glossa wyróżnia uwielbienie, przyznając je Bogu, ponieważ jest Stwórcą, jak również i cześć, przyznając do niej prawo także istotom, którym Bóg dał udział w swym panowaniu.

2. Bliźniego kochamy ze względu na Boga. Miłujemy bowiem w bliźnim samego Boga. Dlatego tą samą cnotą jest miłość Boga co i bliźniego. Istnieją wszakże inne postacie przyjaźni, różne od miłości (cnoty teologicznej), w których kocha się ludzi z innych powodów. Podobnie różne są powody służby Bogu i ludziom, i oddawania im czci. Dlatego inna cnota usprawnia nas w uwielbianiu Boga, a inna w oddawaniu czci ludziom.

3. Stosunek do obrazu jako obrazu odnosi się do przedmiotu wyobrażonego, ale nie każdy stosunek do obrazu odnosi się do przedmiotu wyobrażonego. Zdarza się bowiem że inny jest nasz stosunek do obrazu, a inny do rzeczy lub osoby, którą ów obraz przedstawia. Tak więc poważanie oraz uległość, w jakiej cześć się przejawia, odnosi się bezwzględnie do godności, przysługującej danemu człowiekowi. Nie zawsze bowiem człowiek, oddając cześć innym ludziom odnosi ją czynnie do Boga, mimo że przez piastowanie tej godności jest Jego obrazem i podobieństwem. Można także powiedzieć, że stosunek do obrazu w pewnej mierze odnosi się także do rzeczy przedstawionej na obrazie, ale nie odwrotnie. Dlatego cześć oddawana komuś ze względu na to że jest obrazem Boga, w pewien sposób odnosi się do Boga. Natomiast ta cześć, którą oddajemy tylko samemu Bogu nie odnosi się w żaden sposób do Jego obrazu.

Artykuł 4

CZY ISTNIEJĄ RÓŻNE GATUNKI CZCI

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:

1. Czcząc kogoś, przyznajemy mu chwałę. Z innych powodów przyznajemy chwałę różnym naszym bliźnim, np. królowi, ojcu, nauczycielowi. Skoro zaś różnica w powodach różnicuje cnoty, wobec tego różne są odmiany czci.
2. Środek różni się gatunkowo od kresu, np. szarość od bieli i czerni. Otóż istnieje wyższa postać czci, zwana hyperdulia, która jest czymś pośrednim między zwykłą czcią a uwielbieniem, gdyż przysługuje istotom cieszącym się szczególnym powinowactwem z Bogiem, np. Najświętszej Pannie, jako Matce Bożej. A więc różne są odmiany czci, a mianowicie cześć zwykła i hyperdulia.
3. Podobnie jak w rozumnych stworzeniach odnajdujemy obraz Boga i z tego powodu oddajemy im cześć, tak w stworzeniach nierozumnych odnajdujemy pewne ślady Boże. Lecz inną rację podobieństwa wyraża obraz, a inną ślad. A więc z tego względu należy wyodrębnić różne rodzaje czci, zwłaszcza że oddaje się cześć także pewnym nierozumnym stworzeniom, np. drzewu Krzyża św. itp.

Ale z drugiej strony cześć wyodrębnia się od uwielbienia, które nie dzieli się na różne rodzaje. A więc także cześć.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować cześć: ogólnie jako poważanie dla jakiegokolwiek człowieka ze względu na jego jakiegokolwiek zalety — i w tym znaczeniu jest to pietyzm, szacunek oraz każda inna cnota wyrażająca poważanie. W tym znaczeniu cześć ma różne odmiany. Ale cześć można także ujmować w znaczeniu ścisłym, a mianowicie w takim, w jakim sługa okazuje swe poważanie pa-nu, gdyż cześć jest poniekąd służbą (dulia), jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. W tym znaczeniu sprawność w oddawaniu czci nie zawiera w sobie różnych gatunków, lecz sama jest gatunkiem karności. Z innego bowiem powodu sługa poważa swego pana, żołnierz swego wodza, uczeń swego nauczyciela itp.

Rozwiązanie trudności, 1. Chodzi tu o cześć w znaczeniu ogólnym.

2. Hyperdulia jest najwyższym gatunkiem czci w znaczeniu ogólnym. Największa bowiem cześć należy się człowiekowi z powodu jego powinowactwa z Bogiem.
3. Stworzeniom nierozumnym jako takim nie należy się od człowieka ani uległość, ani cześć, gdyż raczej stworzenia te z natury swej są podległe człowiekowi. Co zaś dotyczy Krzyża Chrystusowego, to oddaje mu się tę samą cześć, co Chrystusowi, podobnie jak i purpurę królewską otacza się tą samą czcią, co i króla — jak się wyraża św. Jan Domasceński³⁹.

ZAGADNIENIE 104

O POSŁUSZEŃSTWIE

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy człowiek powinien słuchać innego człowieka? 2. Czy posłuszeństwo jest cnotą odrębną? 3. Czy posłuszeństwo jest cnotą najważniejszą? 4. Czy we wszystkim należy być posłusznym Bogu? 5. Czy podwładni we wszystkim winni być posłuszni przełożonym? 6. Czy chrześcijanie są obowiązani do posłuszeństwa władzom świeckim?

Artykuł I

CZY CZŁOWIEK POWINIEN SŁUCHAĆ INNEGO CZŁOWIEKA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma takiego obowiązku, gdyż:

1. Nie wolno czynić czegokolwiek przeciw ustanowieniu Bożemu, które żąda by człowiek kierował się własnym sądem w myśl słów Pisma św. (Ekli 15, 14): „Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w ręce rady jego”. Wobec tego nie ma obowiązku być posłusznym innemu człowiekowi.
2. Jeśliby człowiek był obowiązany do posłuszeństwa innemu człowiekowi, wtedy jego wolę musiałby uznać za normę swego postępowania. A tą może być tylko wola Boża, ponieważ zawsze jest słuszna. Wobec tego człowiek ma być posłuszny jedynie Bogu.
3. Im bardziej czyn jest samorzutny, tym jest miłszy. Lecz to, co człowiek spełnia z obowiązku, nie jest samorzutne. Jeśliby więc człowiek był obowiązany do posłuszeństwa przy wykonywaniu dobrych czynności, czyny jego byłyby mniej miłe, ponieważ zostałyby wykonane z posłuszeństwa. A więc człowiek nie ma obowiązku być posłusznym innym ludziom.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Żyd 13, 17): „Bądźcie posłuszni przełożonym waszym i bądźcie im poddani, oni bowiem czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać sprawę z tego”.

Odpowiedź. Podobnie jak działania w przyrodzie pochodzą z sił naturalnych, tak czynności ludzkie mają swe źródło w woli człowieka. Otóż w przyrodzie byty doskonalsze skłaniają do działania byty mniej doskonałe, dzięki wybitniejszej mocy danej im przez Boga. Dlatego również w świecie ludzkim przełożeni swą wolą winni pobudzać podwładnych do działania na podstawie władzy ustanowionej przez Boga. Pobudzać zaś do działania przez rozum i wolę znaczy rozkazywać. Z tego względu w wyniku samego porządku naturalnego, ustanowionego przez Boga w przyrodzie, byty mniej doskonałe z konieczności poddają się oddziaływaniu bytów doskonalszych. Podobnie w świecie ludzkim na podstawie prawa naturalnego i Bożego podwładni winni okazywać posłuszeństwo przełożonym.

Rozwiązanie trudności: 1. Wyrażenie że „Bóg zostawił człowieka w ręce rady jego” należy rozumieć nie w tym znaczeniu jakoby człowiekowi wolno było czynić cokolwiek się mu zechce, ale że działanie jego nie pochodzi z konieczności natury — jak to ma miejsce u jestestw nierozumnych — lecz z wolnego wyboru, wynikającego z własnego sądu. Także do posłuszeństwa przełożonym, podobnie jak i do każdego innego działania, trzeba iść za głosem rozumu. Powiada bowiem św. Grzegorz⁴⁰, że pokornie poddać się głosowi przełożonego, to wznieść się wewnątrz nad siebie samego.

2. Wola Boża jest pierwszą normą działania, będącą prawidłem dla 'każdej rozumnej woli. Zgodnie jednak z porządkiem ustanowionym przez Boga, wola jednej istoty bardziej bezpośrednio zbliża się do woli Bożej niż wola innej istoty. Dlatego wola przełożonego może stanowić jakby wtórną normę dla woli podwładnego.

3. W dwojaki sposób coś może być samorzutne: ze względu na samo dzieło, gdy człowiek nie jest do niego obowiązany, oraz ze względu na osobę działającą, gdy czyni coś dobrowolnie. Otóż działanie jest cnotliwe, godne pochwały i zasługujące głównie dlatego, że pochodzi z woli. Stąd, chociaż posłuszeństwo jest obowiązkiem, jeśli człowiek jest posłuszny z ochoczej woli, nie zmniejsza się jego zasługa, zwłaszcza w obliczu Boga, który widzi nie tylko zewnętrzne uczynki, lecz także wewnętrzną wolę.

Artykuł 2

CZY POSŁUSZEŃSTWO JEST CNOTĄ ODREBNĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Nieposłuszeństwo przeciwstawia się posłuszeństwu. Otóż nieposłuszeństwo jest ogólnym grzechem, gdyż jak mówi św. Ambroży⁴¹, grzech jest nieposłuszeństwem w stosunku do prawa Bożego. A więc posłuszeństwo nie jest cnotą odrębną, ale ogólną.

2. Każda cnota szczegółowa jest albo teologiczna, albo obyczajowa. Lecz posłuszeństwo nie zalicza się ani do jednych, ani do drugich; nie należy bowiem ani do wiary, nadziei i miłości, ani do cnót obyczajowych, nie stanowi bowiem złotego środka między nadmiarem a niedomiarem, gdyż im bardziej ktoś jest posłuszny, tym na większą pochwałę zasługuje; każda zaś cnota obyczajowa polega na złotym środku. A więc posłuszeństwo nie jest cnotą odrębną.

3. Według św. Grzegorza⁴², posłuszeństwo jest tym więcej zasługujące i godne chwały, im mniej zawiera własnej woli. Lecz każda cnota odrębna, tym bardziej jest godna chwały, im więcej jest dziełem osobistej woli i wyboru, jak uczy Filozof⁴². A więc posłuszeństwo nie jest cnotą odrębną.

4. O różnicowaniu gatunkowym cnót stanowią ich przedmioty. Przedmiotem zaś posłuszeństwa jest rozkaz przełożonego, który może być różnorodny, zależnie od różnych stopni przełożenia. A więc posłuszeństwo jest cnotą ogólną, zawierającą w sobie wiele cnót szczególnych.

Ale z drugiej strony niektórzy moralisci zaliczają posłuszeństwo do składników sprawiedliwości.

Odpowiedź. Wszystkim dobrym uczynkom, mającym odrębną rację dobroci, odpowiada odrębna cnota, gdyż zadaniem cnoty jest spełnianie dobrych czynów. Wykazaliśmy zaś w poprzednim artykule, że posłuszeństwo przełożonym odpowiada porządkowi ustanowionemu przez Boga w świecie, a tym samym jest czymś dobrym; dobro bowiem polega na umiarze, ładzie i porządku, jak się wyraził św. Augustyn⁴³. Odrębną zaś rację swej dobroci posłuszeństwo zawdzięcza swojemu odrębnemu przedmiotowi. Pośród licznych bowiem powinności podwładnych względem przełożonych odrębny charakter posiada uległość rozkazom zwierzchników. Posłuszeństwo więc jest odrębną cnotą, posiadającą odrębny przedmiot, a mianowicie rozkazy wydane bądź w sposób wyraźny, bądź to tak, że się można ich domyślić, czyli domyślnie. Wola bowiem przełożonego, w jakikolwiek sposób ujawniona, jest domyślnym rozkazem; posłuszeństwo zaś jest tym bardziej ochocze, gdy podwładny, poznawszy wolę zwierzchnika, spełnia ją uprzedzając wyraźny rozkaz. Rozwiązanie trudności, 1. Nic nie przeszkadza, by dwie odrębne racje, wyróżniające dwie odrębne cnoty, odnosiły się do tego samego przedmiotu materialnego (czyli tworzywa). Np. żołnierz, broniąc obozu królewskiego przejawia męstwo, gdy ze względu na dobro nie ucieka, mimo grożącego mu niebezpieczeństwa śmierci, a równocześnie spełnia obowiązek cnoty sprawiedliwości przez posłuszeństwo swemu Panu. Tak więc posłuszeństwo ze względu na przykazanie, będące jego przedmiotem, zawiera się w uczynkach wszystkich cnot, ale nie we wszystkich cnotliwych czynach, gdyż nie wszystkie są przykazane, jak to już widzieliśmy⁴⁴. Bywają też pewne czyny, które nie należą do żadnej innej cnoty, a przeciwieństwo mogą być przedmiotem nakazu lub zakazu, np. takie, które tylko dlatego są złe, gdyż są zakazane.

Stąd wynika, że posłuszeństwo w ścisłym znaczeniu, a więc zmierzające do tego, co stanowi istotnościowy przedmiot rozkazu, jest cnotą odrębną, a nieposłuszeństwo jest odrębnym grzechem. Posłuszeństwo w tym ścisłym znaczeniu wymaga, by podwładny wykonując jakąś czynność będącą przedmiotem sprawiedliwości lub innej cnoty, miał zamiar spełnić rozkaz; nieposłuszeństwo zaś ma miejsce wówczas, gdy ktoś czynnie zamierza pominąć rozkaz. Natomiast posłuszeństwo w szerokim znaczeniu jako wykonanie tego wszystkiego, co może podpadać pod przykazanie, jest cnotą ogólną, a nieposłuszeństwo w znaczeniu niespełnienia tego na skutek jakiegokolwiek innego zamiaru, jest grzechem ogólnym. 2. Posłuszeństwo nie jest cnotą boską, czyli teologiczną, gdyż jego przedmiotem nie jest zasadniczo Bóg, lecz przykazanie jakiegokolwiek przełożonego, które może być wyraźne lub domyślne, gdy przełożony jednym prostym słowem ujawnia swą wolę, a podwładny ochoczo ją spełnia będąc „do każdego dobrego uczynku gotowy” w myśl słów Apostoła (Tyt 3, 1). Jest ono natomiast cnotą obyczajową, będąc składnikiem sprawiedliwości, a także złotym środkiem między nadmiarem a niedomiarem. Ów zaś nadmiar zależy nie od ilości, ale od innych okoliczności. A mianowicie zachodzi wówczas, gdy ktoś jest posłuszny albo temu, komu nie powinien być posłuszny, albo w czymś, w czym nie wolno być posłusznym, jak to już widzieliśmy, mówiąc o religijności⁴⁵. Można także powiedzieć, że jak w sprawiedliwości nadmiarem jest przywłaszczenie sobie cudzej własności, a niedomiarem jest nie oddanie jej temu, komu się należy, tak zgodnie z nauką Filozofa⁴⁶ — posłuszeństwo jest złotym środkiem między nadmiarem w spełnianiu własnej woli kosztem przełożonego, gdy pozbawia się go należnej mu uległości, a niedomiarem jest brak samego

posłuszeństwa wobec przełożonego. Tak więc posłuszeństwo nie stanowi środka dwóch wad, podobnie jak i sprawiedliwość, jak to widzieliśmy już poprzednio⁴⁷.

3. Posłuszeństwo, podobnie jak i każda cnota, wymaga ochoczej woli w stosunku do tego, co stanowi właściwy jej przedmiot, a nie do tego, co się jej sprzeciwia. Właściwym zaś przedmiotem posłuszeństwa jest rozkaz, którego źródłem jest cudza wola. A więc posłuszeństwo usprawnia wolę człowieka w spełnianiu woli cudzej, a mianowicie rozkazodawcy. Jeśli zaś to, co Jest nakazane, samo przez się jest chciane, nawet niezależnie od rozkazu, (np. gdy chodzi o rzeczy miłe), wówczas człowiek z własnej woli dąży do tego, i nie wydaje się, by czynił to ze względu na polecenie. Lecz jeśli czyn nakazany sam przez się sprzeciwia się woli, np. gdy jest przykry, wówczas oczywiście spełnienie takiego czynu dokonuje się wyłącznie ze względu na rozkaz. Dlatego św. Grzegorz powiada⁴⁸, że posłuszeństwo w tym, co samo przez się jest miłe, jest niewielkie lub żadne, gdyż wtedy wola człowieka — Jak się zdaje — nie zmierza głównie do spełnienia polecenia, ale do własnego zadowolenia; natomiast posłuszeństwo jest większe, gdy wymaga od nas tego, co jest przeciwne naszej woli lub co jest trudne, gdyż wówczas wola nasza zmierza jedynie do spełnienia nakazu. Jednakże powyższy sąd jest powierzchowny. Natomiast w sądzie Boga, który przenika serca, może się okazać, że posłuszeństwo także w tym, co jest nam przyjemne, i do czego wola sama siebie dąży nie stanie się przez to mniej chwalebne, a mianowicie wówczas, gdy człowiek posłuszny, całą swą własną wolę gorliwie wkłada do spełnienia nakazu.

4. Szacunek odnosi się wprost do wybitnej osoby i dlatego zawiera w sobie tyle odrębnych gatunków posłuszeństwa, ile jest odrębnych racji wybitności. Natomiast posłuszeństwo odnosi się do polecenia przełożonego, a więc wypływa tylko z jednego powodu. Ponieważ jednak szacunek dla przełożonego wymaga posłuszeństwa wobec jego poleceń — wszelkie posłuszeństwo zachowuje swą jedność gatunkową, chociaż pochodzi z gatunkowo różnych przyczyn.

Artykuł 3

CZY POSŁUSZEŃSTWO JEST CNOTĄ NAJWAŻNIEJSZĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że posłuszeństwo Jest cnotą najważniejszą, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (I Król 15, 22): „Lepsze jest posłuszeństwo niż ofiary”. Lecz składanie ofiar jest zadaniem religii, która jest najwyższą spośród cnót obyczajowych, jak to wykazaliśmy uprzednio⁴⁹. A więc posłuszeństwo jest najważniejszą cnotą.
2. Według św. Grzegorza⁵⁰, posłuszeństwo jest jedyną cnotą, która zasiewa na niwie duszy wszystkie inne cnoty, a zasiawszy je, strzeże ich. Lecz przyczyna jest ważniejsza od skutku. A więc posłuszeństwo jest ważniejsze od innych cnót.
3. Zdaniem tegoż św. Grzegorza⁵¹ posłuszeństwo nigdy nie powoduje zła, a niekiedy trzeba dla posłuszeństwa zaniechać jakiegoś dobra, którego chciałoby się dokonać. Lecz dobra wolno zaniechać jedynie dla wyższego dobra. A więc cnota posłuszeństwa, ze względu na którą należy niekiedy zaniechać dobrych uczynków innych cnót, jest wyższa od innych. cnót.

Ale z drugiej strony posłuszeństwo jest dlatego chwalebne, iż pochodzi z miłości, gdyż w myśl nauki św. Grzegorza⁵² nie należy być posłusznym ze strachu, ale z umiłowania sprawiedliwości. A więc miłość jest ważniejszą cnotą od posłuszeństwa.

Odpowiedz. Grzech polega na tym, że człowiek, pomijając Boga, przywiązuje się do dóbr doczesnych; cnota zaś na tym, że pomijając dobra ziemne, przywiązuje się do Boga. Cel zaś jest zawsze ważniejszy od środków do jego osiągnięcia. Jeśli więc dobra doczesne pomija się w tym celu, ażeby złączyć się z Bogiem, wyższą jest cnotą przywiązania do Boga niż pomijanie dóbr ziemskich. Dlatego te cnoty, które łączą nas z Bogiem, a więc cnoty zwane boskimi, są ważniejsze od cnót obyczajowych, doskonalących nas w pewnym wyrzeczeniu się dóbr ziemskich w tym celu, aby połączyć się z Bogiem.

Natomiast pośród cnót obyczajowych tym ważniejsza jest cnota, im większego dobra się wyrzeka aby zjednoczyć się z Bogiem. Istnieją zaś trzy rodzaje dóbr ludzkich, których człowiek może wyrzec się dla Boga: najniższy rodzaj stanowią dobra zewnętrzne, pośredni dobra cielesne, najwyższe zaś są dobra duchowe, pośród których najważniejszym jest poniekąd wola, gdyż dzięki niej człowiek posługuje się wszystkimi innymi dobrami. Dlatego cnota posłuszeństwa, wyrzekająca się dla Boga własnej woli, jest godna większej chwały niż inne cnoty obyczajowe, przez które człowiek wyrzeka się pewnych innych dóbr. Z tego powodu powiedział św. Grzegorz⁵³, że Bóg słusznie woli posłuszeństwo niż ofiary, gdyż te zabijają ciała zwierząt, a posłuszeństwo składa w ofierze własną wolę człowieka.

Stąd wynika, że wszystkie uczynki cnót obyczajowych są zasługujące w Obliczu Boga, gdy spełniane są w tym celu, by być posłusznym Jego woli. Gdyby nawet ktoś poniósł męczeństwo lub wszystko co ma oddał ubogim, nie miałby zasługi, jeśliby tego nie czynił dla spełnienia woli Bożej, a więc z posłuszeństwa, względnie z miłości Bożej, która bez posłuszeństwa jest niemożliwa. Czytamy bowiem w liście św. Jana Apostoła (1, 2, 4-5): „Kto mówi, że Boga zna, a przykazań Jego nie chowa, kłamcą jest, a prawdy w nim nie ma. Lecz kto zachowuje słowo Jego, w tym prawdziwie doskonała jest miłość Boża; po tym poznajemy, że w Nim jesteśmy”. Dzieje się zaś tak, bo przyjaźń sprawia, iż związani nią chcą tego samego lub tego samego nie chcą.

Rozwiązanie trudności. 1. Posłuszeństwo pochodzi z szacunku, który polega na czci i poważaniu przełożonego, i z tego powodu mieści się w różnych cnotach, mimo że samo w sobie jest cnotą odrębną, o właściwym sobie przedmiocie, którym jest spełnianie rozkazów. Gdy więc posłuszeństwo wynika z poważania przełożonych, mieści się ono w cnocie 'karności, gdy pochodzi z poważania rodziców, mieści się w petyzmie, gdy pochodzi z czci Bożej, mieści się w cnocie religijności jako przejaw pobożności, która jest główną czynnością religijną. Z tego względu bardziej chwalebne jest być posłusznym Bogu niż składać ofiary, zwłaszcza że w ofierze składa się Bogu w dani ciało zwierzęcia, a w posłuszeństwie swą własną wolę, jak się wyraził św. Grzegorz. Zwłaszcza w wypadku, które Pismo św. w tym miejscu opisuje, Saul lepiej by zrobił gdyby był posłuchał Pana Boga, zamiast składać Mu w ofierze tłuste zwierzęta Amaletytów.

2. Posłuszeństwo obejmuje wszystkie uczynki cnotliwe ze względu na to, że są przykazane. W miarę więc jak uczynki cnotliwe przyczynowo lub przygotowawczo wpływają na powstanie i zachowanie cnót, posłuszeństwo zasiewa je w duszy i strzeże ich. Stąd jednak nie wynika, by posłuszeństwo miało zasadnicze pierwszeństwo przed innymi cnotami, a to dla dwóch powodów: 1) chociaż uczynki cnotliwe są przykazane, można jednak spełniać je, nie biorąc pod uwagę tego że są przykazane. Jeśli więc przedmiot jakiejś cnoty z natury swej miał pierwszeństwo przed przykazaniem, wówczas cnota ta będzie miała pierwszeństwo przed posłuszeństwem, jak np. wiara ukazująca nam wzniosłość powagi Boga i wpływającą z niej władzę rozkazywania nam; 2) udzielenie łaski i wlanie cnót może wyprzedzić każdy uczynek cnotliwy i co do czasu. A więc ani co do czasu, ani z natury swej posłuszeństwo nie ma pierwszeństwa przed wszystkimi innymi cnotami.

3. Dobro jest dwojakie: Po pierwsze, takie, do którego człowiek jest bezwzględnie obowiązany, jak np. kochać Pana Boga itp. Takiego dobra nigdy nie wolno pominąć z powodu posłuszeństwa. Po wtóre takie, do którego człowiek nie jest bezwzględnie obowiązany. Otóż takie właśnie dobro trzeba niekiedy poświęcić dla posłuszeństwa, do którego człowiek jest bezwzględnie zobowiązany, bowiem dla tego dobra nie wolno popełniać grzechu. Niemniej, jak mówi w tymże miejscu św. Grzegorz, kto swym rozkazem pozbawia swych podwładnych pewnego dobra, musi im na wiele rzeczy przyzwolić, aby duch całkowicie obdarty z wszelkich dóbr zupełnie w nich nie zamarł. Tak więc posłuszeństwo oraz inne dobra mogą wyrównać szkodę poniesioną przez wyrzeczenie się jednego dobra.

Artykuł 4

CZY WE WSZYSTKIM NALEŻY BYĆ POSŁUSZNYM BOGU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie we wszystkim należy być posłusznym Bogu, gdyż:

1. Według Ewangelii (Mat 9, 30-31), po uzdrowieniu dwóch ślepców Chrystus rozkazał im, by nie rozgłaszali tego cudu. Ale „oni wyszedłszy, rozślawili go po wszystkiej onej ziemi”. A przecież Chrystus nie zganił ich za to. A więc me zawsze trzeba być posłusznym Bogu.

2. Nikt nie ma obowiązku wykonywania uczynków przeciwnych cnocie. A przecie? Bóg wydał niektóre rozkazy przeciwko cnocie, jak np. polecił Abrahamowi zabić swego niewinnego syna (Rodź 22, 2);

Żydom nakazał okraść Egipcjan (Wyj 3, 22), a to przecież jest wbrew sprawiedliwości. Podobnie Ozeaszowi kazał pojąć za żonę cudzołożnicę i „spłodzić z nią synów wszetecznych” (1, 2), a to jest przeciw czystości. A więc nie we wszystkim trzeba być posłusznym Bogu.

3. Kto jest posłuszny Bogu, uzgadnia swą wolę z wolą Bożą także co do przedmiotu tejże woli. Otóż jak widzieliśmy⁵⁴, nie zawsze jesteśmy do tego zobowiązani. A więc nie mamy obowiązku być posłusznymi Bogu we wszystkim.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Wyj 24, 7): „Wszystko, co rzekł Pan, uczynimy i będziemy posłuszni”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, polecenie rozkazodawcy skłania posłusznego mu człowieka do działania, podobnie jak w przyrodzie pewne siły poruszają rzeczy materialne. Otóż Bóg jest pierwszą przyczyną wszelkiego działania i ruchu, a tym samym jest pierwszym motorem wszelkiej woli, jak to już widzieliśmy⁵⁵. A więc z konieczności wszystkie siły w przyrodzie podlegają działaniu Bożemu, wprawiającemu je w ruch. Podobnie w wyniku pewnej konieczności, wymaganej przez sprawiedliwość, wszelka wola powinna być posłuszna rozkazowi Boga.

Rozwiązanie trudności. 1. Chrystus zabronił ślepcom rozgłaszać o cudzie nie w tym znaczeniu, żeby chciał ich do tego zobowiązać mocą nakazu Bożego, ale by dać swoim sługom i naśladowcom przykład jak trzeba ukrywać własne cnoty, choć nieraz wbrew ich woli ujawnia się je dla pożytku innych, jak się wyraża św. Grzegorz⁵⁶.

2. Bóg niczego nie czyni przeciw naturze, gdyż zgodnie z słowami Glossy⁵⁷, naturą każdej rzeczy jest to, co Bóg w niej zdziałał. Niekiedy jednak Bóg działa wbrew zwykłemu biegowi zjawisk natury. Podobnie Bóg niczego nie może rozkazywać wbrew cnotie, gdyż cnota oraz prawość woli ludzkiej polega głównie na uzgodnieniu jej z wolą Bożą i wykonywaniu jej nakazów, chociażby to było wbrew zwykłym sposobom zdobywania cnoty. Z tego względu nakaz dany Abrahamowi, by zabił swego niewinnego syna, nie był przeciwny sprawiedliwości, skoro Bóg jest twórcą życia i śmierci; podobnie nakaz dany Żydom, by zabrali z sobą rzeczy Egipcjan, gdyż wszystkie rzeczy są własnością Bożą i Bóg rzeczy te daje tym, którym zechce. Tak samo gdy chodzi o rozkaz dany Ozeaszowi by pojął cudzołożnicę, Bóg jest prawodawcą także i w dziele przekazywania życia, a więc współżycie z kobietami wówczas jest należyte, gdy jest zgodne z postanowieniem Boga. Jasne więc, że wymienione osoby nie zgrzeszyły ani posłuszeństwem Bogu, ani wolą wypełnienia Jego rozkazów.

3. Chociaż więc nie zawsze jesteśmy obowiązani chcieć tego, czego Bóg chce, jednak zawsze powinniśmy chcieć tego, czego Bóg chce, abyśmy chcieli. Tę zaś wolę Bożą poznajemy poprzez przykazania Boże. A więc obowiązuje nas posłuszeństwo w stosunku do wszystkich przykazań Bożych.

Artykuł 5

CZY PODWŁADNI WE WSZYSTKICH SPRAWACH POWINNI SŁUCHAĆ SWOICH PRZEŁOŻONYCH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podwładni są obowiązani do posłuszeństwa swoim przełożonym we wszystkich sprawach, gdyż:

1. Apostoł (Koi 3, 20) powiada: „Synowie bądźcie posłuszni rodzicom we wszystkim, bo to podoba się Panu... słuźdy, bądźcie we wszystkim posłuszni panom wedle ciała, nie na oko słuźąc, jakoby ludziom się podobając, ale w szczerości serca, Boga się bojąc”. A więc z tego samego powodu podwładni winni posłuszeństwo swoim przełożonym we wszystkich sprawach.

2. Przełożeni są pośrednikami między Bogiem a podwładnymi — w myśl słów Mojżesza (Powt 5, 5): „Jam mówcą i pośrednikiem był między Panem i między wami czasu onego, abym wam opowiadał słowa. Jego”. Otóż od jednego kresu do drugiego przechodzi się tylko przez środek. A więc polecenia przełożonych należy uznawać za przykazania Boże. Wszak Apostoł powiedział (Gal 4, 14): „Przyjęliście mnie jako Anioła Bożego, jak Chrystusa Jezusa”. A w innym miejscu (1 Tes 2, 13): „Przyjęliście głoszone przez nas słowo Boże nie jak słowo ludzkie, ale jako słowo Boże”. A więc ludzie są zobowiązani do posłuszeństwa przełożonym we wszystkim, podobnie jak i Bogu.

3. Zakonnicy składają zarówno ślub czystości i Ubóstwa, jak i ślub posłuszeństwa. Otóż na mocy dwóch pierwszych ślubów zobowiązani są we wszystkim dochować czystości oraz ubóstwa. A więc także we wszystkim mają być posłuszni.

Ale z drugiej strony, powiada Pismo św. (Dziej 5, 29): „Boga należy więcej słuchać niż ludzi”. Niekiedy zaś polecenia przełożonych są sprzeczne z przykazaniami Bożymi. A więc nie we wszystkim należy słuchać przełożonych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, polecenie rozkazodawcy skłania podwładnego do posłusznego działania w wyniku pewnej konieczności, której domaga się sprawiedliwość, podobnie jak rzeczy w przyrodzie z natury poruszają się pod wpływem jakiegoś czynnika, wprawiającego je w ruch. Otóż w dwóch wypadkach czynnik ów nie wywołuje ruchu: 1) gdy powstaje przeszkoda ze strony silniejszego czynnika (np. ogień nie spala drzewa, gdyż nie pozwoli na to przeciwdziałanie wody); 2) gdy dana rzecz podlega wpływowi tego czynnika tylko częściowo, a nie pod każdym względem (np. gdy słaby ogień potrafi podgrzać jakąś ciecz, ale nie potrafi jej wysuszyć ani pochłonąć).

Podobnie w dwóch wypadkach podwładni nie są obowiązani do posłuszeństwa swoim przełożonym: po pierwsze, gdy takie posłuszeństwo sprzeciwiałoby się rozkazowi wyższej władzy. Toteż Glossa⁵⁸ tłumacząc słowa Apostoła (Rzym 13, 2): „Kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu”, pyta: „Czyż wolno czynić to, co rozkazuje kurator, jeśli zabrania tego konsul? Albo jeśli co innego rozkazuje prokonsul, a co innego cesarz, czyż wolno zlekceważyć tego ostatniego, by służyć pierwszemu? A więc — ciągnie dalej Glossa — jeśli co innego cesarz, a co innego Bóg nakazuje, trzeba słuchać Boga, a nie cesarza”.

Po drugie, podwładny nie ma obowiązku być posłusznym przełożonemu, jeśli ten nakazuje mu coś, w czym nie podlega mu ów podwładny. Toteż powiada Seneka⁵⁹: „Błądzi kto myśli, że niewola obejmuje całego człowieka. Lepsza jego część jest wyjęta z tego prawa. Tylko ciała są zdane na łaskę i samowolę pana, tylko one należą do niego. Duch jednak jest sam panem dla siebie”. Tak więc w dziedzinie wewnętrznych przeżyć woli człowiek nie ma obowiązku posłuszeństwa wobec innego człowieka, ale tylko wobec Boga.

Natomiast istnieje obowiązek posłuszeństwa w dziedzinie czynności wykonywanych za pomocą ciała, z tym jednak zastrzeżeniem że w sprawach dotyczących samej natury ciała ludzie nie są obowiązani do posłuszeństwa innym ludziom, ale tylko Bogu, np. gdy chodzi o utrzymanie ciała i rodzenie potomstwa. Dlatego ani słudzy swoim panom, ani dzieci swoim rodzicom nie są obowiązani do

posłuszeństwa, gdy chodzi o zawarcie małżeństwa lub zachowanie dziewictwa itp. Kiedy zaś chodzi o uporządkowanie czynności oraz spraw ludzkich, podwładni są obowiązani słuchać przełożonych w granicach ich władzy: np. żołnierze mają obowiązek posłuszeństwa wobec wodza w sprawach dotyczących wojny, słudzy mają słuchać swoich chlebodawców w sprawach związanych ze służbą, dzieci zaś rodziców w sprawach związanych z porządkiem życia i pracą domową.

Rozważanie trudności, 1. Św. Paweł używając słowa „we wszystkim” miał na uwadze czynności, należące prawnie do władzy ojca lub zwierzchnika.

2. Człowiek bezwzględnie podlega Bogu we wszystkim zarówno w sprawach wewnętrznych, jak i zewnętrznych, wobec czego we wszystkim winien być Mu posłuszny. Podwładni zaś nie podlegają przełożonym we wszystkim, lecz tylko w odniesieniu do jawnych określonych spraw. Otóż ze względu na te sprawy przełożeni są pośrednikami między Bogiem a podwładnymi. W innych zaś sprawach wszyscy bezpośrednio podlegają Bogu, który jest ich nauczycielem poprzez prawo natury oraz prawo spisane.

3. Zakonnicy składają ślub posłuszeństwa co do zachowania reguły i stosownie do niej podlegają swoim przełożonym. Są zatem zobowiązani do posłuszeństwa we wszystkim, co odnosi się do przestrzegania reguły zakonnej. Posłuszeństwo to wystarcza do zbawienia. Jeśliby zaś chcieli być posłuszni także w innych sprawach, to daliby dowód wyższej doskonałości, ale pod warunkiem że nie byłoby to przeciw Bogu lub przeciw zachowaniu reguły, gdyż tego rodzaju posłuszeństwo byłoby niedozwolone.

Tak więc należy odróżnić trojaki posłuszeństwo: jedno wystarczające do zbawienia, ograniczające się do wypełnienia tego, co jest obowiązkowe; drugie doskonale, polegające na spełnianiu tego wszystkiego, co dozwolone a przez przełożonego polecane; trzecie wreszcie nierozważne, polegające na spełnianiu także poleceń niedozwolonych.

Artykuł 6

CZY CHRZEŚCIJANIE SĄ OBOWIĄZANI DO POSŁUSZEŃSTWA WŁADZOM ŚWIECKIM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chrześcijanie nie mają obowiązku słuchać władz świeckich, gdyż:

1. Glossa⁵⁹ tłumacząc słowa Ewangelii (17, 27): „Wolni są synowie”, powiada, że skoro w każdym królestwie synowie królewscy są wolni, to synowie Króla, któremu wszystkie królestwa są poddane, w każdym królestwie powinni być wolni. Otóż chrześcijanie przez wiarę w Chrystusa stali się wolni, jak to zaznacza Ewangelia (Jan 1, 12): „A wszystkim którzy go przyjęli, dał moc, aby się stali synami Bożymi”. A więc nie są obowiązani do posłuszeństwa władzom świeckim.

2. Św. Paweł Apostoł (Rzym 7, 4) powiada: „Umarliście Prawo przez ciało Chrystusowe”, mając oczywiście na uwadze prawo Starego Zakonu. Lecz prawo ludzkie, na mocy którego ludzie podlegają władzy świeckiej, jest mniej ważne od prawa Bożego Starego Przymierza. A więc tym bardziej ludzie, 'którzy stali się

członkami Ciała Chrystusowego, są wyzwoleni spod zależności od ustaw, które zmuszały do poddaństwa władzom świeckim.

3. Nie ma obowiązku posłuszeństwa wobec rozbójników, którzy przemocą zmuszają ludzi do uległości. Otóż powiada św. Augustyn⁶⁰: „Czymżeż są królestwa jeśli nie wielkim rozbójnictwem, jeśli nie ma sprawiedliwości”? Skoro więc panowanie władz świeckich często łączy się z niesprawiedliwością lub opiera się na niesprawiedliwym przywłaszczeniu sobie władzy, wydaje się że nie ma obowiązku, aby chrześcijanie byli posłuszni władzom świeckim.

Ale z drugiej strony Apostoł pisze do Tytusa (3, 1): „Przypominaj im, aby zwierzchnościom i władzom poddam i posłuszni byli, do każdego dobrego uczynku gotowi”, a św. Piotr Apostoł dodaje (2, 13, 14): „Bądźcie tedy poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga, czy to królowi jako zwierzchniemu panu, czy urzędowi jako posłanym przez niego na pomstę złoczyńców a na chwałę dobrych, bo taka jest wola Boża”.

Odpowiedź. Wiara Chrystusowa jest zasadą i przyczyną sprawiedliwości, w myśl słów św. Pawła (Rzym 3, 22): „Sprawiedliwość Boża przez wiarę Jezusa Chrystusa dla wszystkich”. Wiara więc w Chrystusa nie usuwa porządku sprawiedliwości, lecz go bardziej wzmacnia. Porządek zaś sprawiedliwości wymaga, aby podwładni byli posłuszni swym przełożonym, gdyż inaczej społeczność ludzka nie mogłaby się zachować. Z tego powodu wiara w Chrystusa nie zwalnia wiernych od posłuszeństwa władzom świeckim.

Rozwiązanie trudności, 1. Służba poddająca jednego człowieka drugiemu, dotyczy tylko ciała, a nie duszy, która pozostaje wolną. Jednakże w obecnym życiu łaska Chrystusowa wyzwala nas od pewnych ułomności duszy, ale nie od ułomności ciała, jak to zaznacza Apostoł (Rzym 7, 25), który powiedział o sobie: „Ja sam umysłem służę Zakonowi Bożemu, a ciałem zakonowi grzechu”. Dlatego ci, którzy stali się synami Bożymi przez łaskę, wyzwoleni są z duchowej niewoli grzechu, a nie z niewoli cielesnej, z powodu której są obowiązani do uległości doczesnym panom, jak to zaznacza Glossa w tymże miejscu.

2. Prawo Starego Zakonu było obrazem Nowego i dlatego musiało ustąpić z chwilą jego nadejścia. Jednakże nie odnosi się to do prawa ludzkiego, na podstawie którego jeden człowiek podlega drugiemu, gdyż samo Prawo Boże nakazuje to posłuszeństwo.

3. Człowiek jest zobowiązany do posłuszeństwa władzom świeckim, w miarę jak tego wymaga porządek sprawiedliwości. Dlatego jeśli władca nie ma prawa do sprawowania władzy, ale ją sobie przywłaszczy albo nakazuje coś niesprawiedliwego, podwładni nie są obowiązani słuchać go, chyba przygodnie dla uniknięcia zgorszenia lub niebezpieczeństwa.

ZAGADNIENIE 105

O NIEPOŚLUSZEŃSTWIE

Zagadnienie nieposłuszeństwa obejmuje dwa pytania: 1. Czy nieposłuszeństwo jest grzechem śmiertelnym? 2. Czy nieposłuszeństwo jest grzechem najcięższym?

Artykuł I

CZY NIEPOŚLUSZEŃSTWO JEST GRZECEM? ŚMIERTELNYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Każdy grzech jest nieposłuszeństwem, jak to wynika z określenia św. Ambrożego, które podaliśmy poprzednio⁶¹. Gdyby więc nieposłuszeństwo było grzechem śmiertelnym, każdy grzech byłby śmiertelny.
2. Według św. Grzegorza⁶² nieposłuszeństwo rodzi się z próżnej chwały, a ta nie jest grzechem śmiertelnym. A więc i nieposłuszeństwo.
3. Ten jest nieposłuszny, kto nie spełnia polecenia przełożonego. Otóż niekiedy przełożeni dają tyle poleceń, że albo nigdy, albo z wielkim trudem można by je wszystkie wykonać. Jesliby więc nieposłuszeństwo było grzechem śmiertelnym, człowiek nie mógłby go umknąć. A to Jest nie do przyjęcia. A więc nieposłuszeństwo nie jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony św. Paweł Apostoł (Rzym 1, 30) zalicza nieposłuszeństwo rodzicom do grzechów śmiertelnych.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy poprzednio⁶³, grzech śmiertelny to taki, który sprzeciwia się miłości Bożej, będącej źródłem życia duchowego. Miłość ta obejmuje Boga i bliźnich, wymagając posłuszeństwa dla Jego przykazań, jak to już widzieliśmy⁶¹. A więc nieposłuszeństwo przykazaniom Bożym sprzeciwia się miłości Bożej. Przykazania zaś Boże żądają także posłuszeństwa wobec przełożonych. Nieposłuszeństwo więc rozkazom przełożonych jest grzechem śmiertelnym, gdyż sprzeciwia się miłości Bożej w myśl słów św. Pawła (Rzym 13, 2): „Kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu”. Sprzeciwia się nadto miłości bliźniego, gdyż przez nieposłuszeństwo pozbawia przełożonego należnych mu praw.

Rozwiązanie trudności, 1. Określenie św. Ambrożego odnosi się do grzechu śmiertelnego, który jest grzechem w pełnym znaczeniu tego słowa. Grzech powszedni zaś nie jest nieposłuszeństwem, gdyż nie sprzeciwia się przykazaniu, ale jest odstępstwem od niego.

Nie zawsze grzech śmiertelny jest nieposłuszeństwem w ścisłym znaczeniu, lecz tylko wtedy, gdy stanowi zlekceważenie przykazania. Czynności moralne bowiem swe

zróznicowanie gatunkowe zawdzięczają celowi. Gdy więc ktoś czyni coś wbrew przykazaniu, ale nie z lekceważenia przykazania, lecz z innego powodu, wówczas jest to nieposłuszeństwo tylko materialne (czyli ze względu na tworzywo), istotnościowe zaś należy ono do grzechów innego gatunku.

2. Próżność i samochwalstwo pożąda ujawnienia swojej wyższości. Ponieważ zaś nie podleganie rozkazom innych ludzi wydaje się być czymś wyższym, nieposłuszeństwo rodzi się z próżności i samochwalstwa. Nie ma też przeszkód w tym, by grzech śmiertelny pochodził z grzechu powszedniego, skoro ten przysposabia do śmiertelnego.

3. Nikt nie jest obowiązany do tego, co niemożliwe. Jeżeli więc przełożony wyda tyle rozkazów, że podwładny nie potrafi ich wykonać, nie popełnia on grzechu. Przełożeni więc powinni wystrzegać się dawania zbyt wielu poleceń.

Artykuł 2

CZY NIEPOŚLUSZEŃSTWO JEST NAJCIEŻSZYM GRZECEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nieposłuszeństwo jest najcięższym grzechem, gdyż:

1. Czytamy w Piśmie św. (1 Król 15, 23): „Krnąbrność jest jak grzech

bałwochwalstwa”. Lecz bałwochwalstwo jest najcięższym grzechem, jak to widzieliśmy poprzednio⁶⁵. A więc nieposłuszeństwo jest najcięższym grzechem.

2. Grzechem przeciw Duchowi Świętemu jest to, co powstrzymuje od grzechu, jak poprzednio wykazaliśmy⁶⁶. Lecz nieposłuszeństwo jest zlekceważeniem przykazania Bożego, które najbardziej odciąga od grzechu. A więc nieposłuszeństwo jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu, a tym samym grzechem najcięższym.

3. Powiedział Apostoł (Rzym 5, 19): „przez, nieposłuszeństwo jednego człowieka wielu grzesznikami się stało”. Lecz przyczyna jest ważniejsza od skutku. A więc nieposłuszeństwo jest cięższym grzechem od wszystkich innych, które z niego się rodzą.

Ale z drugiej strony cięższym grzechem jest wzgardzić rozkazodawcą niż rozkazem. Otóż pewne grzechy wyrażają wzgardę dla samego rozkazodawcy, np. bałwochwalstwo oraz zabójstwo. A więc nieposłuszeństwo nie jest najcięższym grzechem.

Odpowiedź. Nie każde nieposłuszeństwo jest równym grzechem. Jedno bowiem nieposłuszeństwo może być cięższe od innego w dwojaki sposób: po pierwsze, ze względu na rozkazodawcę. Chociaż bowiem trzeba z wszelką troską starać się być posłusznym każdemu przełożonemu, bardziej jednak należy się posłuszeństwo wyższej władzy, niż niższej. Toteż polecenie niższego przełożonego trzeba pominąć, jeśli sprzeciwia się rozkazowi przełożonego wyższego. A więc im wyższy jest przełożony, który coś nakazuje, tym cięższym jest grzechem nieposłuszeństwo jego rozkazom. Stąd wynika, że cięższym jest grzechem nieposłuszeństwo wobec Boga, niż wobec ludzi. Po drugie, ze względu na samo przykazanie. Rozkazodawca, bowiem nie chce by jednakowo spełniać jego polecenia, gdyż każdy bardziej chce celu oraz tego,

co bliższe jest celu. Dlatego nieposłuszeństwo tym jest cięższe, im bardziej przełożonemu zależy na wykonaniu tego polecenia, które nieposłuszny podwładny przekracza.

Gdy chodzi o przykazania Boże, im doskonalszej sprawy dotyczą, tym nieposłuszeństwo jest cięższe. Skoro bowiem wola Boża z istoty swej odnosi się do dobra, im coś jest lepsze, tym bardziej Bóg chce, by to spełnić. Kto więc jest nieposłuszny przykazaniu o miłości Bożej, ciężiej grzeszy, niż ten kto nie jest posłuszny przykazaniu o miłości bliźniego. Natomiast wola człowieka nie zawsze zmierza do tego co lepsze. Dlatego gdy ktoś jest obowiązany do czegoś jedynie na podstawie polecenia jakiegoś człowieka, grzech jego nie jest większy dlatego, że pomija większe dobro, ale dlatego, że pomija to, na czym przełożonemu najbardziej zależało.

Tak więc należy różne stopnie nieposłuszeństwa zestawiać z różnymi stopniami grzechów, gdyż nieposłuszeństwo lekceważące przykazanie Boże z natury swej jest cięższe niż grzech przeciw człowiekowi, jeśli równocześnie nie zachodzi nieposłuszeństwo wobec Boga. A twierdzą to dlatego, że kto grzeszy przeciw bliźniemu, grzeszy przeciw przykazaniu Bożemu. Jeśliby zaś ktoś zlekceważył przykazanie Boże w czymś ważniejszym, tym cięższy popełnia wówczas grzech. Natomiast nieposłuszeństwo polegające na zlekceważeniu polecenia ludzkiego, jest lżejsze od nieposłuszeństwa lekceważącego samego przełożonego, który to polecenie wydaje, gdyż poważanie dla polecenia powinno pochodzić z poważania dla przełożonego. Podobnie grzech, który wprost wyraża lekceważenie Boga, jak bałwochwalstwo itp., chociażby nawet w myśli nie było połączone z nieposłuszeństwem, jest cięższy od grzechu lekceważącego jedynie przykazanie Boże.

Rozwiązanie trudności, 1. To porównanie, wypowiedziane przez Samuela, wyraża podobieństwo, a nie równość, gdyż nieposłuszeństwo prowadzi do lekceważenia Boga, podobnie jak i bałwochwalstwo, choć bałwochwalstwo w wyższym stopniu.

2. Nie każde nieposłuszeństwo jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, lecz tylko takie, które łączy się z uporem. Nie każde bowiem lekceważenie tego, co stanowi zaporę przeciw grzechowi, jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, gdyż w przeciwnym wypadku każde zlekceważenie jakiegokolwiek dobra byłoby takim, grzechem, skoro każde dobro może stanowić zaporę przeciw grzechowi. Natomiast zlekceważenie tych dóbr, które wprost prowadzą do pokuty i odpuszczenia grzechów, jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu.

3. Pierwszym grzechem pierwszego rodzica, z którego grzech spłynął na wszystkich, nie było nieposłuszeństwo jako odrębny grzech, ale pycha, która ugotowała człowiekowi drogę do nieposłuszeństwa. Dlatego Apostoł w powyższych słowach, jak się zdaje, mówi o nieposłuszeństwie, jakie występuje powszechnie w każdym grzechu.

ZAGADNIENIE 106

O Wdzięczności

Zagadnienie wdzięczności, do którego z kolei przystępujemy, obejmuje sześć pytań: 1. Czy wdzięczność jest cnotą odrębną? 2. Czy do wdzięczności bardziej są obowiązani pokutnicy niż niewinni? 3. Czy wdzięczność obowiązuje wobec wszystkich dobroczyńców? 4. Czy należy natychmiast odwdzięczać się za dobrodziejstwo? 5. Czy miarą odwdzielenia się jest uczucie, czy dobrodziejstwo dobroczyńcy? 6. Czy odwdzielenie się powinno być większe od dobrodziejstwa?

Artykuł I

CZY Wdzięczność jest cnotą odrębną?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Największe dobrodziejstwa otrzymaliśmy od Boga i rodziców. Lecz cześć, którą za nie możemy okazać Bogu, należy do cnoty religijności; cześć zaś w stosunku do rodziców jest przejawem cnoty pietyzmu. A więc wdzięczność nie jest cnotą odrębną, różną od innych cnót.

2. Współmierne wynagrodzenie jest zadaniem sprawiedliwości, jak to uzasadnił Arystoteles⁶⁷. Lecz odwdzielenie się jest pewnego rodzaju wynagrodzeniem, jak to stwierdza tenże Filozof. A więc odwzajemnienie, które jest przejawem wdzięczności, jest zadaniem sprawiedliwości. Innymi słowy, wdzięczność nie jest odrębną cnotą.

3. Arystoteles twierdzi, że przyjaźń wymaga pewnego wyrównania⁶⁸. Otóż przyjaźń przejawia się we wszystkich cnotach, które doskonałą w miłości bliźniego. A więc wdzięczność, której zadaniem jest wyrównanie otrzymanych dobrodziejstw, nie jest cnotą odrębną.

Ale z drugiej strony Cycero⁶⁹ uznaje wdzięczność za odrębny składnik sprawiedliwości.

Odpowiedź. Jak wiedzieliśmy poprzednio⁷⁰, różne są przyczyny, że coś się komuś należy. Przyczyny te trzeba rozróżniać na podstawie powodów należności, uwzględniając jednak zasadę, że to co większe zawiera w sobie to co mniejsze. Przede wszystkim największe zobowiązanie mamy wobec Boga, gdyż On jest źródłem wszelkich naszych dóbr. Następnie po Bogu najwięcej zawdzięczamy rodzicom, gdyż dali nam życie i wychowanie; Na trzecim miejscu mamy zobowiązania wobec osób piastujących godności będące źródłem pewnych dóbr społecznych. Na czwartym wreszcie miejscu są nasze szczególne zobowiązania wobec tych dobroczyńców, od których otrzymaliśmy pewne doraźne i osobiste dobrodziejstwa. Ponieważ zaś w stosunku do tego rodzaju osób, nie mamy tak dużych zobowiązań jak wobec Boga, rodziców i przełożonych, należy — po cnotie religijności oddającej cześć Bogu, pietyzmie usprawniającym nas w czci dla rodziców, oraz po cnotie karności w stosunku do przełożonych — wyodrębnić cnotę wdzięczności którą odwzajemniamy się naszym życzliwym dobroczyńcom: Wdzięczność różni się od powyższych cnót w

ten sam sposób, w jaki różni się każda następna spośród tych trzech wymienionych cnót od poprzedzającej ją cnoty, jakby stopniowo ustępując jej miejsca.

Rozwiązanie trudności, 1. Religia jest jakby wyższym stopniem zarówno petyzmu, jak i wdzięczności. Z tego powodu wdzięczność wobec Boga zalicza się do zadań religii.

2. Współmierne wyrównanie należy do wymiany sprawiedliwości wówczas, gdy opiera się na powinności wynikającej z prawa, np. gdy ktoś jest obowiązany na podstawie umowy dać za to tyle i tyle.. Natomiast cnota wdzięczności wynagradza z tytułu samej uczciwości i samorzutnie. Dlatego Seneka⁷¹ pisze, że wymuszona wdzięczność jest mnie J mila.

3. Ponieważ prawdziwa przyjaźń opiera się na. cnocie, wszystko to co w przyjacielu jest przeciwne cnocie stanowi przeszkodę dla przyjaźni, a to co jest cnotliwe, potęguje przyjaźń. A zatem odwzajemnienie się za dobrodziejstwa podtrzymuje przyjaźń; jest więc szczególnym zadaniem cnoty wdzięczności.

Artykuł 2

CZY DO WDZIĘCZNOŚCI BARDZIEJ SĄ OBOWIĄZANI POKUTNICY, CZY NIEWINNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ludzie niewinni bardziej są zobowiązani do dziękowania Panu Bogu niż pokutnicy, gdyż:

1. Do większej wdzięczności obowiązany jest ten, kto otrzymał od Boga większy dar. Lecz niewinność jest większym darem niż wymierzona sprawiedliwość. Wobec tego wydaje się, że człowiek niewinny jest bardziej obowiązany do wdzięczności niż pokutujący grzesznik.

2. Dobroczynicy należy się zarówno wdzięczność, jak i miłość. Lecz św. Augustyn⁷² zapytuje: „Któż z ludzi, świadom swej słabości, miałby odwagę swoim siłom przypisać swą czystość lub niewinność, mniej miłując Cię, jakoby mniej konieczne mu było miłosierdzie Twoje, z jakim odpuszczasz grzechy tym, którzy nawracają się ku Tobie?” A następnie dodaje: „Winienem Cię tyleż kochać, owszem więcej Cię miłować, świadomy, że tenże Bóg, który wyzwolił go z tyłu grzesznych niemocy, ustrzeże go od dalszych”. A więc człowiek niewinny powinien bardziej być wdzięczny Bogu, niż grzesznik pokutujący.

3. Im dłużej korzystamy z czyjejs bezinteresownej dobroczynności, tym do większej jesteśmy zobowiązani wdzięczności. Lecz w niewinności bardziej przejawia się nieustanne działanie łaski Bożej niż w pokucie. Otóż św. Augustyn mówi tamże o sobie do Boga: „Twojej łasce oraz Twemu miłosierdziu zawdzięczam, żeś wyzwolił mnie z grzechów moich, jakby spod miecza. Łasce Twojej zawdzięczam, że nie popełniłem innych złości. Do czegoż bowiem nie byłem zdolny? Przyznaję, że wszystko zostało mi odpuszczone: i to co z własnej woli uczyniłem, i to, czego nie uczyniłem dzięki Twojemu kierownictwu. A więc niewinni bardziej są zobowiązani do wdzięczności, aniżeli pokutujący grzesznicy.

Ale z drugiej strony Chrystus powiedział (Łk 7, 42): „Komu więcej się odpuszcza, więcej miłuje”. A więc grzesznik powinien okazać większą wdzięczność.

Odpowiedź. Podziękowanie człowieka, który otrzymał od kogoś jakieś dobrodziejstwo, jest odpowiedzią na łaskę dobroczyńcy. Im większa ta łaska, tym większa winna być wdzięczność. Łaską zaś jest to, co się daje za darmo. Łaska ta ze względu na dobroczyńcę może być większa z dwojakiego powodu: po pierwsze, z powodu wartości samego daru, i z tego względu ludzie niewinni bardziej powinni dziękować Bogu, który udzielił im większego i trwalszego daru. Mówimy tu oczywiście o wypadku, kiedy wszystkie inne warunki są równe, i gdy nie uwzględniamy innych okoliczności. Po drugie, łaska jest tym większa, im bardziej jest za darmo dana. Otóż z tego względu pokutnicy są obowiązani do większej wdzięczności niż ludzie niewinni, gdyż otrzymali dobrodziejstwa wyłącznie z łaski Pana Boga. Zasłużyli bowiem na karę, otrzymali zaś łaskę. Chociaż więc ów dar, który niewinni otrzymali, bezwzględnie mówiąc jest większy, niemniej ze względu na pokutę grzesznika dar udzielony mu przez Boga ma większą wartość, podobnie jak mały dar, dany ubogiemu, ma dla niego wartość większą niż większy dar dla bogacza. A to dlatego, że w sprawach dotyczących rzeczy jednostkowych, w naszym postępowaniu bierze się pod uwagę bardziej to, jaka wartość danej rzeczy w danej chwili i w danym miejscu, aniżeli to, jaka jest jej wartość, bez względu na okoliczności — jak to zresztą zauważył Filozof, mówiąc o dobrowolności i niedobrowolności⁷³.

Rozwiązanie trudności jest jasne z powyższej odpowiedzi.

Artykuł 3

CZY WDZIĘCZNOŚĆ OBOWIĄZUJE WOBEC WSZYSTKICH DOBRO CZYŃCÓW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Ktoś może być dobroczyńcą dla siebie samego w myśl słów Pisma św. (Ekle 14, 5): „Kto jest zły dla siebie, czyż będzie dobry dla innych?” Otóż człowiek nie może sobie dziękować, gdyż dziękczynienie jest czynnością skierowaną do innej osoby. A więc nie każdemu dobroczyńcy należy się wdzięczność.
2. Dziękczynienie jest pewnym odwzajemnieniem się. Lecz niekiedy dobrodziejstwa nie są wyświadczane z życzliwości, lecz wiążą się z obelgą, niechęcią i żalem. Wobec tego nie zawsze należy dziękować dobroczyńcy.
3. Wdzięczność nie należy się za to, że ktoś dba o swą korzyść. Otóż niektórzy ludzie wyświadczając komuś jakieś dobrodziejstwo, czynią to dla własnej korzyści. A więc nie należy im dziękować.
4. Wdzięczność nie należy się niewolnikowi, gdyż jest on własnością swego pana. A przecież zdarza się że niewolnik jest dobroczyńcą swego pana. A więc nie każdemu dobroczyńcy należy się wdzięczność.
5. Nikt nie jest obowiązany do czynności, której nie może wykonać godziwie i pożytecznie. Otóż niekiedy zdarza się, że dobroczyńca żyje w tak pomyślnych warunkach, że wszelkie odwzajemnienie się mu za otrzymane dobrodziejstwo byłoby bezużyteczne. Niekiedy zdarza się także, że charakter dobroczyńcy zmieni się na

gorsze: przestaje być cnotliwym, a popada w wady. Wydaje się więc, że nie można mu się odwzajemnić w sposób godziwy. Wreszcie bywa również, że obdarowany jest tak ubogi, iż nie może się odwzajemnić. A więc nie zawsze powstaje obowiązek odwdzięczania się za otrzymane dobrodziejstwo.

6. Nie należy nikomu czynić czegoś, co mu nie odpowiada lub jest dla niego szkodliwe. Niekiedy odwzajemnienie się byłoby szkodliwe lub bezużyteczne dla dobroczyńcy. A więc nie zawsze trzeba. odwzajemniać się, czyli odwdzięczać, za dobrodziejstwo.

Ale z drugiej strony Apostoł polecił (1 Tes 5,18): „W każdym położeniu dziękujcie”.

Odpowiedź. Każdy skutek z natury swojej zwraca. się ku swojej przyczynie. Dlatego Dionizy powiedział 74, że Bóg będąc przyczyną wszechrzeczy wszystko ku sobie zwraca. Zawsze bowiem skutek powinien być zrealizowaniem celu swego sprawcy. Jasne, że dobroczyńca jest przyczyną dobrodziejstwa dla obdarowanego. Naturalny więc porządek wymaga, by ten kto otrzymuje jakieś dobrodziejstwo zwrócił: się w odpowiedni sposób ku dobroczyńcy. Podobnie więc jak rodzicom, tak samo i dobroczyńcom należy się cześć i poważanie, gdyż jedni i drudzy są przyczyną pewnych dóbr; przygodnie zaś, jeśli potrzebują, należy się im pomoc lub utrzymanie.

Rozwiązanie trudności: 1. Powiada Seneka75: „Nie jest hojny ten, kto sobie daje, ani łaskawy, kto sobie przebacza, ani miłosierny, kto wzrusza się własnym nieszczęściem, ale to, co dobrego czyni dla. innych, jest hojnością, jest łaskawością, jest miłosierdziem. Jeżeli zaś to samo czyni dla siebie, jest instynktem natury, 'która go skłania do unikania tego, co szkodliwe i pożądania tego, co pomyślne” . Dlatego w stosunku do siebie samego nie zachodzi ani wdzięczność, ani niewdzięczność; nie można bowiem czegoś sobie odjąć, zatrzymując to równocześnie. W przenośni jednak to, co w właściwym znaczeniu mówi się o innych, można odnieść także do siebie samego, biorąc niejako poszczególne składniki ludzkiej natury za różne osoby, jak to zauważył Filozof odnośnie do sprawiedliwości76.

2. Cechą dobrego charakteru jest zwracanie raczej uwagi na dobro niż na zło. Jeśli więc ktoś wyświadczył komuś dobrodziejstwo nie w taki sposób, w jaki powinien był to uczynić, wtedy ten, kto je otrzymał, nie jest całkowicie zwolniony z obowiązku odwdzięczenia się, choć w mniejszej mierze niż wówczas, gdyby to dobrodziejstwo było wyświadczone w sposób właściwy, gdyż jak mówi Seneka77: „Wiele korzyści przynosi szybkość, wiele ich zabiera zwłoka”.

3. Powiada Seneka78: „Kto ma własne dobro na oku i czyni nam dobrze dlatego, że inaczej nie mógłby dobrze uczynić sobie, ten według mojej oceny postępuje tak samo jak hodowca, który stara się o to, aby jego bydło miało pod dostatkiem paszy w zimie i w lecie, podobnie jak ten, kto karmi swych niewolników, aby drożej ich sprzedać i tak ich tuczy, tak czyści jak woły ofiarne: ... Z drugiej strony nie jestem aż taki niesprawiedliwy, abym nie poczuwał się do wdzięczności względem tego, kto, kiedy dla mnie jest pożyteczny, jest i dla siebie. ... Wprost przeciwnie, chciałbym aby dobrodziejstwo mnie dane przyniosło Jeszcze większy pożytek temu, kto daje, byleby dając pamiętał nie tylko o sobie, lecz o nas obu i między nas obu podzielił korzyści. I choćby przy takim podziale większą część wziął dla siebie samego, to jednak jeżeli

mnie dopuścił do współdziałania, i jeżeli równocześnie myślał o sobie i o mnie, byłbym nie tylko niewdzięczny, ale także niesprawiedliwy, gdybym nie cieszył się z tego, że co było pożyteczne dla mnie, było też pożyteczne dla niego. Jest szczytem niegodziwości uważać za dobrodziejstwo to tylko, co nam przynosi pożytek, ale jednocześnie dobroczyńcy w jakiś sposób wychodzi na szkodę”.

4. Oto co na to odpowiada Seneka⁷⁹: „Jak długo niewolnik spełnia to, czego zwykliśmy od niewolników wymagać, jest to nie dobrodziejstwo, ale służebna posługa. Kiedy jednak przekroczy granice tego, co jako niewolnik uczynić musi, uczynek jego staje się dobrodziejstwem, ponieważ już nie można nazwać służebną posługą tego, co czyni z przyjaznego usposobienia... W czym więc niewolnik przekroczy normę swych powinności, co czyni nie z rozkazu, lecz z dobrej woli — jest dobrodziejstwem, jeżeli tylko ma taką wartość, że zasługuje na miano dobrodziejstwa, gdyby to uczynił ktoś inny”. Tak więc należy się odwdzięczać także niewolnikom, gdy czynią coś, do czego nie są obowiązani.

5. Ubogi nie jest niewdzięczny, jeśli czyni co może, by odwdzięczyć się za otrzymane dobrodziejstwo. Tak bowiem dobrodziejstwo, jak i odwzajemnienie się polega bardziej na dobrej woli niż na samym skutku. Dlatego Seneka powiedział⁸⁰:

„Okazujemy z całego serca, jak wielką radość sprawił nam dar, i okazujemy naszą radość nie tylko w obecności tego, kto daje, ale na każdym miejscu. Kto przyjął dar z uczuciem wdzięczności, spłacił już pierwszą ratę zaciągniętego długu”.

Wynika stąd, że można odwzajemnić się za otrzymane dobrodziejstwo także temu dobroczyńcy, choćby znajdował się w jak najbardziej pomyślnych warunkach, a mianowicie przez okazywanie mu czci i szacunku. Toteż Arystoteles powiedział⁸¹: „Ten, kto ma wyższość, powinien wyciągnąć z przyjaźni więcej czci, kto jest w potrzebie — więcej korzyści, bo nagrodą dzielności i dobroczynności jest cześć, a pomocą w potrzebie jest zysk”. Seneka zaś dodaje⁸²: „Wiele jest rzeczy, przez które możemy się odwdzięczyć nawet najszcześliwszym za wszystko, co jesteśmy im winni, np.: przez szczerą radę, ożywione stosunki towarzyskie, przez uprzejmą i przyjemną rozmowę, ale bez domieszki pochlebstwa, przez pilną uwagę, kiedy ktoś prosi o radę, przez zachowanie tajemnicy, kiedy się zwierza, przez serdeczne współzycie i przyjaźń”.

Nie trzeba więc dobroczyńcy życzyć, aby popadł w niedostatek lub biedę, aby mieć sposobność odwdzięczenia się mu, gdyż — jak dodaje tenże Seneka⁸²: „Jest to czysta perfidia topić kogoś, aby go z wody wyciągać, przewracać, aby podnosić, zamykać w więzieniu, aby wypuszczać na wolność. ... Możesz zasłużyć na moją wdzięczność, jeżeli mnie leczysz gdy jestem ranny, nie zaś w przypadku, kiedy mnie zranisz, bym potrzebował leczenia. ... Przecież gdybyś źle życzył komuś, kto by nigdy nie uczynił ci nic dobrego, byłoby to życzenie po prostu nieludzkie. O ileż jest bardziej nieludzkie, jeżeli źle życzysz temu, komu zawdzięczasz wiele dobrego”.

Gdy zaś dobroczyńca zmienił się na gorsze, niemniej należy odwzajemnić się mu za dobrodziejstwo stosownie do jego stanu, starając się, w miarę możliwości nakłonić go do cnoty. Jeśliby zaś był „nieuleczalnie zepsuty z powodu złośliwości”, wówczas jest on niejako innym niż poprzednio człowiekiem i dlatego nie należy mu się taka wdzięczność, jak poprzednio. Niemniej należy zachować pamięć o otrzymanym od niego dobrodziejstwie, o ile jest to możliwe bez uszczerbku dla uczciwości, jak to

podkreśla Filozof 83.

6. Jak widzieliśmy w rozwiązaniu poprzedniej trudności, odwzajemnienie za doznane dobrodziejstwo powinno głównie opierać się na uczuciu. Należy go dokonać w taki sposób, by było jak najbardziej użyteczne dla dobroczyńcy. Jednakże nie ponosimy odpowiedzialności, jeśli to wynagrodzenie z jego winy obróci się na jego szkodę. Dlatego też Seneka powiedział⁸⁴: „Do mnie należy oddać, i koniec, nie zaś strzec i przechowywać to, co oddam”.

Artykuł 4

CZY NALEŻY NATYCHMIAST ODWDZIĘCZAĆ SIĘ ZA DOBRODZIEJSTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Obowiązki nie mające terminu wykonania, powinno się spełniać natychmiast. Lecz nie ma określonego terminu odwdzięczania się za otrzymane dobrodziejstwa, a przecież takie odwdzięczenie się jest obowiązkowe. A więc należy odwdzięczyć się natychmiast.
2. Uczynek jest godny tym większej chwały, z im większym zapałem go wykonujemy. Zapał ten sprawia, że człowiek bez zwłoki spełnia to, co powinien. Wobec tego natychmiastowe odwzajemnienie się za uzyskane dobrodziejstwo jest bardzo chwalebne.
3. Powiada Seneka⁸⁵: „Prawdziwy dobroczyńca zawsze się spieszy, a właściwością tego, kto czyni coś chętnie, jest to, że czyni to szybko”. Otóż odwdzięczenie się jest wynagrodzeniem za doznane dobrodziejstwo. A więc należy wykonać je natychmiast.

Ale z drugiej strony mówi tenże Seneka⁸⁶: „Kto z oddaniem spieszy się w każdym przypadku, ten ma usposobienie nie człowieka wdzięcznego, ale dłużnika”.

Odpowiedź. Zarówno przy udzielaniu dobrodziejstw, jak i przy odwzajemnianiu się za nie, należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: a mianowicie uczucie i dar. Ze względu na uczucie wdzięczność powinna być natychmiastowa. Toteż Seneka powiada⁸⁷: „Chcesz się odwdzięczyć za dobrodziejstwo? Z wdzięcznością je przyjmij”. Gdy chodzi zaś o dar, należy poczekać do odpowiedniej pory. Gdyby bowiem ktoś w niestosownym czasie natychmiast chciał odplacić darem za dar, wydaje się, że takie odwzajemnienie nie byłoby szlachetne. Dlatego Seneka zaznacza⁸⁸: „Kto nadmiernie pragnie uiścić się z daru, ten nie chce być dłużnikiem. Kto zaś nie chce być dłużny, ten jest niewdzięczny”.

Rozwiązanie trudności. 1. To, do czego jesteśmy zobowiązani na podstawie ustawy, należy spełnić natychmiast, gdyż przetrzymywanie cudzej rzeczy wbrew woli Właściciela jest naruszeniem równości, jakiej wymaga sprawiedliwość. Natomiast powinność moralna zależy od uczciwości dłużnika. A więc należy spełnić tę powinność we właściwej porze, zgodnie z wymaganiami uczciwości, jakiej domaga się cnota. 2. Zapał jest tylko wtedy cnotliwy, gdy jest rozumnie uporządkowany. A

więc nie jest chwalebne postępowanie człowieka, który z powodu zapału zbyt pospiesznie spełnia swą powinność.

3. Dobrodziejstwa trzeba świadczyć również w odpowiednim czasie. A kiedy nadejdzie ten właściwy czas, nie należy zwlekać. To samo stosuje się do odwdzięczenia się za otrzymane dobrodziejstwa.

Artykuł 5

CZY MIARĄ ODWDZIĘCZENIA SIĘ JEST UCZUCIE DOBROCZYŃCY, CZY WYŚWIADCZONE DOBRODZIEJSTWO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przy odwzajemnieniu się za otrzymane dobrodziejstwo trzeba brać pod uwagę wielkość daru, a nie uczucie dającego, gdyż:

1. Wynagradzać trzeba dobrodziejstwo, a to polega na samym uczynku, jak sama nazwa wskazuje. A więc miarą odwdzięczenia się powinno być dobro otrzymane od dobroczyńcy.

2. Wdzięczność za otrzymane dobrodziejstwa jest częścią sprawiedliwości, a ta bierze pod uwagę równość pomiędzy rzeczą daną a zwróconą. A więc odwdzięczać się należy raczej według wartości otrzymanego daru niż według uczucia dającego.

3. Nie można kierować się tym, czego się nie zna. Lecz tylko Bóg zna wewnętrzne uczucia człowieka. A więc przy odwdzięczaniu się nie należy kierować się uczuciem.

Ale z drugiej strony powiada Seneka⁸⁹: „O wiele więcej sprawia nam przyjemności, jeżeli ktoś daje mało, lecz chętnie”.

Odpowiedz. Odwzajemnienie się za otrzymane dobrodziejstwa może być przedmiotem trzech cnót: sprawiedliwości, wdzięczności i przyjaźni. Sprawiedliwości — gdy chodzi o powinność prawną, np. przy pożyczkach itp. i wówczas trzeba oddać tyle, ile się otrzymało. Natomiast przedmiotem przyjaźni i wdzięczności jest odwzajemnienie się za otrzymane dobrodziejstwo na podstawie pewnej powinności moralnej.

Odwzajemnienie się w przyjaźni powinno uwzględniać jej przyczynę. Jeśli jest nią korzyść, miarą odwdzięczenia się jest użyteczność dobrodziejstwa dla obdarowanego. Jeśli tą przyczyną jest cnota, trzeba odwzajemnić się według dobrej woli oraz uczucia dającego, gdyż tego głównie wymaga przyjaźń, jak to zaznacza Filozof⁹⁰. Wreszcie sama wdzięczność ma za przedmiot dobrodziejstwo wyświadczone nam darmo, a więc pod wpływem szlachetnego uczucia. A więc, przy odwdzięczaniu się za to dobrodziejstwo, raczej trzeba brać pod uwagę to uczucie niż dzieło.

Rozwiązanie trudności. 1. Każdy czyn moralny pochodzi z woli. Stąd też i dobrodziejstwo — w miarę jak jest chwalebne i zobowiązujące do wdzięczności — materialnie (czyli ze względu na tworzywo) polega na dziele, istotnościowe zaś i głównie zależy od woli. Dlatego Seneka powiedział⁹¹: „Istota dobrodziejstwa nie polega na tym, co się czyni lub daje, ale na dobrej i życzliwej woli tego, kto czyni lub daje”.

2. Wdzięczność jest składnikiem sprawiedliwości, ale nie w tym znaczeniu jakoby była jej gatunkiem, lecz dlatego, że poniekąd da się sprowadzić do rodzaju sprawiedliwości. Zadanie obu tych cnót nie jest więc to samo.

3. Zasadniczo uczucie człowieka widzi tylko sam Bóg; w miarę jednak jak uczucie to ujawnia się przez znaki, także człowiek może je poznać. W ten sposób uczucie dobroczyńcy ujawnia się w sposobie, w jaki czyni to dobrodziejstwo, np. gdy dokonuje go z radością i ochoczo.

Artykuł 6

CZY ODWDZIĘCZENIE SIĘ POWINNO BYĆ WIĘKSZE OD DOBRODZIEJSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Niektórym dobroczyńcom, np. rodzicom, nie można odwdzięczyć się nawet równym dobrem, jak to zaznacza Filozof⁹². Lecz cnota nie zobowiązuje do rzeczy niemożliwych. A więc odwdzięczenie nie zmierza do odwzajemnienia się większym dobrem.

2. Gdy ktoś oddaje dobroczyńcy więcej niż otrzymał od niego, tym samym wyświadcza mu nowe dobrodziejstwo, zobowiązując go do Jeszcze większego dobrodziejstwa, i tak do nieskończoności. Lecz cnota nie usiłuje przeciągać swych czynów do nieskończoności, gdyż to sprzeciwiałoby się naturze dobra, jak to podkreślił Filozof⁹³. Wobec tego odwdzięczenie nie powinno przekraczać otrzymanego dobrodziejstwa.

3. Sprawiedliwość polega na pewnej równości. Lecz to, co większe, nie jest równe. Skoro zaś każdy nadmiar z cnoty czyni wadę, wydaje się, że odwdzięczenie się przewyższające otrzymane dobrodziejstwo jest grzeszne i przeciwne sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony podług Filozofa⁹⁴: „Kto wyświadczył nam jakąś przysługę, temu powinniśmy odwdzięczyć się jakąś przysługą i wyświadczyć mu inną”. Lecz kto w ten sposób się odwdzięcza, daje więcej niż otrzymał. Wobec tego należy dążyć, by odwdzięczenie było większe od otrzymanego dobrodziejstwa.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednich artykułach, odwdzięczenie powinno odpowiadać usposobieniu i woli dobroczyńcy. Szczególniej zaś jest godne pochwały bezinteresowne dokonanie takiego dobrodziejstwa, do którego dobroczyńca nie był obowiązany. Gdy ktoś takie dobrodziejstwo przyjmuje, ma, na podstawie uczciwości także obowiązek dobroczyńcy coś bezinteresownie wyświadczyć. A to, jak się zdaje ma miejsce wtedy, gdy ktoś więcej wyświadcza dobroczyńcy, niż wziął od niego, gdyż odwzajemnianie się za doznane dobro mniejszym lub równym dobrem nie wydaje się postępowaniem bezinteresownym, nie oddaje się bowiem nic nadto co się dostało. Wdzięczność zaś zawsze zmierza do tego, aby w miarę możliwości wyświadczyć dobroczyńcy więcej niż się otrzymało.

Rozwiązanie trudności, 1. Jak widzieliśmy w 3 art., przy odwdzięczaniu należy bardziej brać pod uwagę uczucie dobroczyńcy niż jego dzieło. Ze względu na samo

dobrodziejstwo otrzymane od rodziców, a mianowicie życie i byt, niczym nie potrafimy wyrównać rodzicom tego daru — jak zaznacza Arystoteles 95. Ze względu zaś na samą wolę dobroczyńcy oraz tego, kto od niego otrzymał dobrodziejstwo, „jest możliwe, aby dzieci dawały swym rodzicom Większe dobrodziejstwa, niż od nich wzięły ... jeśli mają większą pomyślność i lepszą wolę” — jak się wyraża Seneka⁹⁶. Jeśli zaś kto nie może odwdziżyć się, wystarczy by miał wolę odwdziżenia się.

2. Obowiązek odwdziżenia się pochodzi z miłości, która im więcej daje, tym większe rodzi zobowiązanie w myśl słów Pawła (Rzym 13, 8): „Nikommu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością”. Nic więc nie szkodzi, jeśli obowiązek wdzięczności nie ma kresu.

3. Sprawiedliwość będąca cnotą główną uwzględnia równość rzeczy, natomiast wdzięczność — równość woli w tym znaczeniu, by tak jak dobroczyńca dzięki chętnemu nastawieniu woli uczynił o choczko to, do czego nie był zobowiązany, ten, kto doznał dobrodziejstwa, odwzajemnił się w większym stopniu niż jest do tego zobowiązany.

ZAGADNIENIE 107

O NIEWDZIĘCZNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy niewdzięczność jest zawsze grzechem? 2. Czy niewdzięczność jest grzechem odrębnym? 3. Czy niewdzięczność jest zawsze grzechem śmiertelnym? 4. Czy niewdzięcznikom należy zaprzestać świadczenia dobrodziejstw?

Artykuł 1

CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ JEST ZAWSZE GRZEHEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niewdzięczność nie zawsze jest grzechem, gdyż:

1. Powiada Seneka⁹⁷, że niewdzięcznym jest ten, kto nie odwzajemnia się za otrzymane dobrodziejstwo. A to niekiedy jest możliwe jedynie przy pomocy grzechu, np. gdy ktoś komuś pomagał w grzechu. Skoro zaś powstrzymanie się od grzechu nie jest grzechem, wobec tego wydaje się, że niewdzięczność nie zawsze jest grzechem.
2. Każdy grzech zależy od woli człowieka, gdyż jak mówi św. Augustyn⁹⁸: „Nikt nie grzeszy w tym, czego nie może uniknąć. Otóż niekiedy nie można uniknąć niewdzięczności, np. gdy ktoś nie ma niczego, czym by mógł się odwdziżyć. Nie zawsze też potrafimy uniknąć zapomnienia. A przecież Seneka powiedział⁹⁹: „Najniewdzięczniejszy ze wszystkich niewdzięcznych jest ten, kto zapomina o dobrodziejstwie”.
3. Kto nie chce być zobowiązany do czegoś, ten się nie odwzajemnia. Lecz Apostoł powiedział (Rzym 13, 8): „Nikommu nie bądźcie dłużni”. A jak powiada Seneka¹⁰⁰: „Kto nie chce być dłużnym, ten jest niewdzięczny”. A więc niewdzięczność nie zawsze jest grzechem.

Ale z drugiej strony, św. Paweł Apostoł zalicza niewdzięczność do grzechów, gdy mówi (2 Tym 3, 2): „Ludzie będą samolubni, chciwi, wyniośli, pyszni, bliźniący, nieposłuszni rodzicom, niewdzięczni, niegodziwi ...”

Odpowiedz. Jak widzieliśmy¹⁰¹, obowiązek wdzięczności wypływa z obowiązku uczciwości, której każda cnota wymaga. Coś zaś jest grzechem dlatego, że sprzeciwia się cnocie. Nie ulega więc wątpliwości, że niewdzięczność jest grzechem.

Rozwiązanie trudności, 1. Wdzięczność należy się za dobrodziejstwo. Pomoc zaś w grzechu nie jest dobrodziejstwem, lecz raczej wyrządzeniem szkody, a więc nie wymaga odwdzięczenia się, chyba w wypadku, gdy ów pomocnik miał dobrą wolę, ale dał się oszukać i w przekonaniu że pomaga do dobrego, dopomógł do grzechu. Lecz i wówczas nie należy odwdzięczać się mu przez pomaganie mu w grzechu, gdyż to byłoby odwzajemnieniem się nie w dobru, ale w złu, a to sprzeciwia się wdzięczności.

2. Niemożność odwzajemnienia się nikogo nie uniewinnia z grzechu niewdzięczności, gdyż do odwdzięczenia się wystarczy sama dobra wola, jak to widzieliśmy¹⁰². Zapomnienie zaś o dobrodziejstwie jest objawem niewdzięczności, oczywiście nie wtedy, gdy pochodzi z niedomagania natury, niezależnego od naszej woli, ale z niedbalstwa. Jak bowiem powiedział Seneka: ¹⁰³ „Nie za często myślał o tym, by odwzajemnić się za dobrodziejstwo, kto o nim na śmierć zapomniał”.

3. Obowiązek wdzięczności wypływa z obowiązku miłości, spod którego nikomu nie wolno chcieć się wyzwolić. Niechęć więc do spełnienia tego obowiązku pochodzi z braku miłości względem dobroczyńcy.

Artykuł 2

CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ JEST GRZECEM ODRĘBNYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niewdzięczność nie jest grzechem odrębnym, gdyż:

1. Ktokolwiek grzeszy, występuje przeciw Bogu, który jest najwyższym dobroczyńcą. A to jest niewdzięcznością, która tym samym nie jest grzechem odrębnym.
2. Żaden grzech odrębny nie mieści się w różnych rodzajach grzechów. Otóż niewdzięczność zachodzi w różnych rodzajach grzechów, np. gdy ktoś obmawia dobroczyńcę, okrada go lub coś podobnego czyni przeciw niemu. A więc niewdzięczność nie jest grzechem odrębnym.
3. Powiada Seneka: ¹⁰⁴ „Niewdzięczny Jest i ten, kto nie chce uznać że otrzymał dobrodziejstwo, i ten, kto je zataja. Ale najniewdzięczniejszy ze wszystkich niewdzięcznych jest ten, kto zapomina o dobrodziejstwie”. A są to przecież różne grzechy. A więc niewdzięczność nie jest odrębnym, grzechem.

Ale z drugiej strony niewdzięczność jest przeciwieństwem wdzięczności, która jest cnotą odrębną. A więc także i niewdzięczność jest grzechem odrębnym.

Odpowiedź. Każda wada przez niedomiar, będąca zaprzeczeniem cnoty, bardziej przeciwstawia się tej cnocie niż wada przez nadmiar, np. skąpstwo bardziej sprzeciwia

się hojności, niż rozrzutność. Przez nadmiar grzeszy przeciwko cnotie wdzięczności ten, kto się za to odwdzięcza, co nie zasługuje na wdzięczność, lub gdy okazuje ją wcześniej niż trzeba, jak to już widzieliśmy¹⁰⁵. Lecz niewdzięczność bardziej sprzeciwia się wdzięczności niż jej nadmiar, gdyż wdzięczność dąży do tego, by odwzajemniając się, dać więcej niż się otrzymało. A więc brak wdzięczności słusznie się zwie niewdzięcznością. Wszelki zaś brak, czyli pozbawienie czegoś, różnicuje się gatunkowo według sprawności, którym się przeciwstawia. Np. ślepotą i głuchotą różnią się od siebie tak, jak wzrok i słuch. Skoro więc wdzięczność jest cnotą odrębną, to i niewdzięczność jest odrębnym grzechem.

Są jednak różne stopnie niewdzięczności, odpowiadające różnym składnikom wdzięczności. Pierwszym z nich to przyznanie, że się otrzymało dobrodziejstwo; drugim to wyrażenie pochwały i podziękowania; trzecim to odwzajemnienie się stosownie do miejsca, czasu i własnych możliwości. Ponieważ jednak „ostatni czynnik w powstawaniu jest pierwszym w rozkładzie”, wobec tego pierwszym stopniem niewdzięczności jest nieodwzajemnienie się za otrzymane dobrodziejstwa; drugim, jest udawanie jakoby nie otrzymało się dobrodziejstwa, a trzecim i to najcięższym, to nie uznanie tego dobrodziejstwa przez zapomnienie lub w inny sposób. Ponieważ zaś w twierdzeniu zawiera się przeciwieństwo zaprzeczenia, do pierwszego stopnia niewdzięczności należy zaliczyć odpłacanie złem za dobro, do drugiego ganień tegoż dobrodziejstwa, a do trzeciego uznanie go za czyn złośliwy.

Rozwiązanie trudności, 1. W każdym grzechu tworzywowo (materialnie) zawiera się niewdzięczność względem Boga, gdy człowiek czyni coś, co może być objawem niewdzięczności. Istotnościowo jednak (formalnie) niewdzięczność polega na czynnej pogardzie dla otrzymanego dobrodziejstwa, i to stanowi odrębny grzech.

2. Nic nie przeszkadza, by istotnościowy przedmiot jakiegoś odrębnego grzechu tworzywowo występował w licznych rodzajach grzechów. Z tego względu to, co jest przedmiotem istotnościowym niewdzięczności (pogarda dla otrzymanego dobrodziejstwa) zachodzi w licznych rodzajach grzechów.

3. Wymienione tu przez Senekę trzy sposoby okazywania niewdzięczności, nie stanowią różnych gatunków, ale różne stopnie jednego odrębnego grzechu.

Artykuł 3

CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ JEST ZAWSZE GRZECEM ŚMIERTELNYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Człowiek powinien być najbardziej wdzięczny Bogu. Otóż popełniając grzech powszedni nie okazuje się niewdzięczności Bogu, gdyż w przeciwnym razie wszyscy byliby niewdzięcznymi. Wobec tego żadna niewdzięczność nie jest grzechem powszednim.

2. Jak już widzieliśmy¹⁰⁶, coś jest grzechem śmiertelnym z tego powodu, że sprzeciwia się miłości. Lecz niewdzięczność sprzeciwia się miłości, która jest źródłem obowiązku wdzięczności, jak to wyżej widzieliśmy¹⁰⁷. A więc niewdzięczność jest zawsze grzechem śmiertelnym.

3. Powiada Seneka¹⁰⁸: „Taka jest zasada wzajemnej powinności w przedmiocie dobrodziejstw, aby ten kto daje, natychmiast zapomniał o tym co daje, a ten kto bierze, nigdy nie zapominał o tym co bierze”. Z tego zaś wynika, że dobroczyńca powinien zapomnieć o tym co daje, aby nie wiedzieć o grzechu tego, komu daje, jeśli ten okazał się niewdzięcznikiem. A to byłoby niepotrzebne, gdyby nie-wdzięczność była grzechem lekkim. A więc jest zawsze grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony nikomu nie wolno stwarzać okazji do grzechu. Otóż Seneka powiada w tymże miejscu:¹⁰⁹ „Niekiedy tak ściśle trzeba rzecz trzymać w tajemnicy, aby się nie dowiedział nawet ten, kto korzysta z pomocy. Niech ma czego mu potrzeba, ale niech nie wie od kogo bierze”. Lecz taka nieświadomość stanowi okazję do niewdzięczności. A więc niewdzięczność nie zawsze jest grzechem śmiertelnym. Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, człowiek bywa niewdzięczny w dwojaki sposób: po pierwsze przez samo zaniedbanie, np. gdy nie przyznaje, że otrzymał dobrodziejstwo, nie pochwała go, nie odwzajemnia się za nie. Takie zaniedbanie nie zawsze jest grzechem śmiertelnym, gdyż jak widzieliśmy¹¹⁰, obowiązek wdzięczności wymaga, aby człowiek chętnie wyświadczał dobrodziejstwa, do których nie jest obowiązany. Ale jeśli tego nie czyni, nie grzeszy w sposób śmiertelny. Niemniej tego rodzaju niewdzięczność jest grzechem powszednim, gdyż pochodzi z niedbalstwa lub niechęci do cnoty. Zdarza się jednak, że niewdzięczność jest grzechem śmiertelnym już to z powodu wewnętrznej pogardy, już to gdy dobroczyńcę niewdzięcznik pozbawia tego, czego mu koniecznie potrzeba w całym życiu lub w wypadku nieszczęścia.

Drugi sposób niewdzięczności polega na tym, że nie tylko ktoś nie spełnia obowiązku wdzięczności, lecz postępuje wręcz przeciwnie. Wtedy również niewdzięczność, zależnie od tego, co się przeciwko dobroczyńcy czyni, może być niekiedy grzechem śmiertelnym, a niekiedy powszednim. Należy jednak pamiętać, że niewdzięczność, pochodząca z grzechu śmiertelnego, jest w całej pełni niewdzięcznością, a wypływająca z grzechu powszedniego jest nią niezupełnie.

Rozwiązanie trudności, 1. Człowiek przez grzech powszedni staje się niewdzięcznikiem wobec Boga, ale w sposób niezupełny ze względu na to, że grzech powszedni uniemożliwia spełnienie jakiegoś uczynku cnotliwego z miłości ku Bogu.

2. Niewdzięczność związana z grzechem powszednim, nie sprzeciwia się miłości, lecz ją pomija, nie niszcząc jej sprawności, lecz tylko wykluczając jej czynność.

3. Tenże Seneka powiada:¹¹¹ „Jest jednak w błędzie ten, kto nasze twierdzenie, że ten kto daje, powinien zapomnieć, rozumie w tym znaczeniu, jak gdybyśmy chcieli, aby całkowicie zatarł w pamięci swój uczynek, szczególnie uczynek szlachetny. ...Gdy więc mówimy: nie powinien pamiętać, chcemy aby to rozumiano w tym sensie, że nie powinien rozpowiadać przed innymi ani się chwalić, ani naprzykrzać”.

4. Kto nie jest świadom otrzymanego dobrodziejstwa, jeśli nie odwzajemnia się za nie, nie staje się niewdzięczny, byleby był gotów odwdziaczyć się za nie, gdyby je poznał. Niekiedy jest rzeczą chwalebną, ażeby dobroczyńca tak postąpił, by obdarowany nie wiedział, komu zawdzięcza otrzymane dobrodziejstwo, a to albo dla uniknięcia próżnej chwały (jak to widać na przykładzie św. Mikołaja, który ukradkiem podrzucił

do domu złoto, by uniknąć rozgłosu ludzkiego), albo w celu zaoszczędzenia wstydu temu, komu pomaga, gdyż w ten sposób dokonuje jeszcze większego dobrodziejstwa.

Artykuł 4

CZY NIEWDZIĘCZNIKOM NALEŻY ZAPRZESTAĆ ŚWIADCZENIA DOBRODZIEJSTW?

Postawienie problemu, l. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Czytamy w Księdze Mądrości (16, 29): „Nadzieja niewdzięcznika jak lód zimowy stopnieje i rozplynie się jak woda nieużyteczna”. Otóż nadzieja ta nie stopniałaby, jeśliby nie należało pozbawić niewdzięcznika dalszych dobrodziejstw.

2. Nie należy stwarzać okazji do grzechu. Lecz dając coś niewdzięcznemu, stwarza się mu okazję do grzechu niewdzięczności. A więc nie należy mu czynić dobrodziejstwa.

3. Powiada Pismo św. (Mądr 11, 17): „Przez co ktoś grzeszy, przez to też karany bywa”. Otóż, kto jest niewdzięczny za otrzymane dobrodziejstwo, grzeszy przeciw niemu. Wobec tego należy go pozbawić dobrodziejstwa.

Ale z drugiej strony czytamy w Ewangelii (Łk 6, 35): „Najwyższy jest dobry dla niewdzięcznych i złych”. Ale przez naśladowanie Go mamy stać się synami Jego, jak w tymże miejscu powiedziano. A więc niewdzięczników nie należy pozbawiać dobrodziejstw.

Odpowiedź. Gdy chodzi o niewdzięczność, należy wziąć pod uwagę wiele rzeczy: po pierwsze, to na co niewdzięcznik zasługuje — i co do tego nie ulega wątpliwości, że wart jest, by go pozbawić dobrodziejstw; po drugie, co powinien czynić dobroczyńca. Otóż ten ostatni przede wszystkim nie powinien zbyt pochopnie posądzać kogoś o niewdzięczność, gdyż jak mówi Seneka 112: „Czasem się zdarza, że i ten, kto nie odwzajemnił się za wzięte dobrodziejstwo, jest wdzięczny”, np. gdy nie miał czym się odwdzięczyć, lub nie miał okazji do tego. Następnie dobroczyńca powinien starać się przerobić niewdzięcznika na człowieka wdzięcznego tak, że gdy się to nie powiodło przy pierwszym dobrodziejstwie, może uda się za drugim razem. Jeśli zaś zwiększenie liczby dobrodziejstw spowodowałoby zwiększenie niewdzięczności i uczyniłoby gorszym niewdzięcznika, nie należy okazywać mu więcej dobrodziejstw.

Rozwiązanie trudności, l. Pismo św. mówi tu tylko o tym, na co zasługuje niewdzięcznik.

2. Kto czyni dobrodziejstwo niewdzięcznikowi, daje mu okazję nie do grzechu, ale raczej do wdzięczności i miłości. A jeśli to dobrodziejstwo staje się okazją czyjejś niewdzięczności, to winy za to nie należy przypisywać dobroczyńcy.

3. Dobroczyńca nie powinien mścić się od razu za niewdzięczność, lecz wpierv powinien postępować jak troskliwy lekarz, starając się ponawianymi dobrodziejstwami uzdrowić daną osobę z niewdzięczności.

ZAGADNIENIE 108

O POMŚCIE

Z kolei przystępujemy do omówienia zagadnienia pomsty, obejmującego cztery pytania: 1. Czy pomsta jest dozwolona? 2. Czy pomsta jest aktem cnoty odrębnej? 3. Czy przy dokonywaniu pomsty należy stosować zwykle używane kary? 4. Czy należy dokonać pomsty na tych, którzy niedobrowolnie dokonali występku?

Artykuł I

CZY POMSTA JEST DOZWOLONA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pomsta nie jest dozwolona, gdyż:

1. Ktokolwiek przywłaszcza sobie to, co należy do Boga, popełnia grzech. Lecz pomsta należy do Boga. Wszak Pismo św. powiada (Powt 32, 35; Rzym 12, 19): „Do mnie należy pomsta, ja wymierzę zapłatę”. A więc pomsta nie jest dozwolona.
2. Nie znosi się ludzi zasługujących na pomstę. A przecież trzeba znosić ludzi złych, gdyż, jak mówi Glossa do słów (Pieśń 2, 2): „Jako lilia między cierniami”¹¹³, nie jest dobrym, kto złych nie potrafi znieść. A więc nie należy dokonywać pomsty na ludziach złych.
3. Pomstę wykonuje się za pomocą kar, wywołujących niewolniczy strach. Otóż Nowe Przymierze nie jest zakonem strachu, lecz miłości, jak mówi św. Augustyn¹¹⁴. A więc przynajmniej w Nowym Zakonie nie należy żadnej pomsty dokonywać.
4. Pomsty dokonuje, kto mści się za doznane krzywdy. Otóż wydaje się, iż nawet sędziemu nie wolno karać za występki przeciw sobie popełnione. Powiada bowiem św. Jan Chryzostom:¹¹⁵ „Uczmy się za przykładem Chrystusa wielkodusznie znosić doznane osobiste krzywdy. Krzywd natomiast, skierowanych przeciw Bogu, nie wolno nam. Ścierpieć”. A więc pomsta jest niedozwolona.
5. Grzech wielu ludzi jest bardziej szkodliwy niż grzech jednostki, gdyż powiada Pismo św. (Ekli 26, 6): „Serce moje ma się na baczności przed trzema rzeczami; a czwartej się obawiam: oszczerczych zarzutów w mieście, zbiegowiska pospólstwa i kłamliwych doniesień; te rzeczy są przykrzejsze od śmierci”. Otóż nie należy dokonywać pomsty za grzech pospólstwa, gdyż Ewangelia powiada (Mt 13, 29): „Byście zbierając kąkol, nie wyrwali przypadkiem razem z nim i pszenicy, pozwólcie obojgu rósć aż do żniwa”. Glossa tłumacząc te słowa dodaje¹¹⁶: „nie należy wykłinać ani pospólstwa, ani księcia”. A więc pomsta jest niedozwolona.

Ale z drugiej strony od Boga można oczekiwać tylko tego, co jest dobre i dozwolone. A przecież wolno oczekiwać od Niego pomsty na naszych wrogach. Wszak Ewangelia (Łk 18, 7) zapytuje: „A Bóg czy nie wymierzy sprawiedliwości wybranym swoim, wołającym do niego we dnie i w nocy?” dając do zrozumienia, że oczywiście wymierzy. A więc pomsta sama przez się nie jest zła ani niedozwolona.

Odpowiedź. Pomsta polega na wymierzeniu kary za grzech. Należy w niej wziąć pod uwagę zamiar mściciela. Jeśli bowiem mściciel zmierza głównie do wyrządzenia zła tej osobie, na której dokonuje pomsty i na tym poprzestaje, wówczas taka pomsta jest całkowicie niedozwolona, gdyż cieszyć się z cudzego zła jest przejawem nienawiści, sprzeciwiającej się miłości, która wymaga, byśmy wszystkich ludzi kochali. Przy czym mściciela nie usprawiedliwia nawet to, że zmierza do zła jedynie dla tej osoby, która jemu niesprawiedliwie wyrządziła krzywdę. Podobnie nienawiści do drugiej osoby nie usprawiedliwia fakt, że chodzi o osobę, która nas nienawidzi. Nie wolno bowiem grzeszyć przeciwko drugiemu człowiekowi z tego powodu, że on wpiery zgrzeszył przeciwko nam, gdyż byłoby to zwycięstwem zła nad nami, przed. czym przestrzega nas św. Paweł Apostoł (Rzym 12, 21): „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj”.

Jeśli natomiast dokonujący pomsty zmierza. głównie do jakiegoś dobra przez wymiar kary grzesznikowi, np. w celu poprawienia go albo przynajmniej do powstrzymania go od dalszych występków, lub do zapewnienia pokoju innym, zachowania sprawiedliwości lub chwały Bożej — wówczas pomsta może być dozwolona, jeśli są zachowane inne warunki dobrego uczynku.

Rozwiązanie trudności, 1. Kto stosownie do swego stanowiska dokonuje pomsty na złych ludziach, nie przywłaszcza sobie tego, co Boże, gdyż używa władzy zleconej mu przez Boga — jak o tym zapewnia Apostoł Paweł (Rzym 13, 4), mówiąc o władzy: „Jest ona narzędziem Boga do wyznaczenia sprawiedliwej kary temu, kto czyni źle”. Natomiast, kto wbrew porządkowi ustanowionemu przez Boga dokonuje pomsty, przywłaszcza sobie prawo Boże i dlatego grzeszy.

2. Ludzie dobrzy mają znosić złych w tym znaczeniu, że winni cierpliwie znieść doznane od nich osobiste krzywdy, ale w miarę jak to jest godziwe. Nie mogą natomiast pozwolić na wyrządzanie krzywdy Bogu i bliźnim, gdyż, jak mówi św. Jan Chryzostom¹⁷: „Należy być cierpliwym, gdy chodzi o osobiste krzywdy; natomiast obojętność na krzywdy wymierzone przeciw Bogu byłaby zbyt bezbożna”.

3. Prawo Ewangelii to prawo miłości. Dlatego nie należy przy pomocy kar wzbudzać strachu w tych, którzy z miłości czynią dobrze, gdyż tylko ci właściwie przynależą do Ewangelii. Można natomiast wzbudzić strach w tych, których miłość nie skłania do dobra, i którzy należą do Kościoła co do liczby, a nie co do zasług.

4. Niekiedy krzywda wyrządzona jakiejś osobie zwraca się przeciw Bogu i Kościołowi, i wówczas trzeba pomścić tę krzywdę, jak to uczynił Eliasz, który sprowadził ogień z nieba na żołnierzy Ochozjasza, chcących go porwać (4 Król 1, 12); lub Elizeusz, który przeklął chłopców wyśmiewających się z jego łysiny (4 Król 2, 24). Podobnie papież Sylwester I wyklął tych, którzy skazali go na wygnanie. Natomiast, jeśli krzywda jest tylko osobista, należy ją cierpliwie znosić, jeśli się to godzi; gdyż to przykazanie o cierpliwości należy rozumieć o gotowości ducha do znoszenia tych krzywd, jak to zaznacza św. Augustyn¹⁸.

5. Kiedy jakaś społeczność grzeszy, należy dokonać pomsty już to na całej społeczności, jak to uczynił Bóg gdy zatopił Egipcjan ścigających Izraela poprzez Morze Czerwone (Wyj 14, 22), lub gdy zniszczył całą Sodomę; już to na znacznej części tego społeczeństwa, jak to uczynił Mojżesz w stosunku do bałwochwalców

złotego cielca (Wyj 32, 27). Niekiedy zaś — gdy istnieje nadzieja poprawy społeczności — należy surowość pomsty ograniczyć tylko do główniejszych jej przywódców, których kara, odstraszy innych. Tak też uczynił Bóg, nakazując powiesić przywódców pospólstwa uprawiającego nierząd z Moabitkami.

Jeśli natomiast występku dokonała nie cała społeczność, lecz tylko jej część, należy pomsty dokonać na sprawcach tego występu, jeśli da się ich oddzielić od ludzi niewinnych, i jeśli jest możliwe dokonać tej pomsty bez wywołania zgorzenia innych. W przeciwnym razie należy wybaczyć społeczności i zaniechać surowości.

To samo odnosi się do naczelnika społeczności, za którym idzie pospólstwo. Należy znosić jego grzech, jeśli nie można go ukarać bez zgorzenia społeczności z wyjątkiem jednak wypadku, gdy grzech tego naczelnika jest tak wielki, że wyrządziłby społeczności większą szkodę duchową lub doczesną, niż zgorzenie wywołane przez ukaranie go.

Artykuł 2

CZY POMSTA JEST AKTEM CNOTY ODRĘBNEJ?

Postawienie problemu: Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Wynagradzanie za dobro tych, którzy postępują dobrze, należy do tej samej cnoty co i karanie tych, którzy postępują źle, a mianowicie do cnoty sprawiedliwości wymiennej, nie zaś do jakiejś cnoty odrębnej.
2. Do wykonania takiej czynności, do której inne cnoty dostatecznie usprawniają, nie potrzeba odrębnej cnoty. Otóż cnota męstwa i gorliwość dostatecznie usposabiają człowieka odnośnie do pomsty. A więc nie trzeba do tego odrębnej cnoty.
3. Każdej odrębnej cnoty przeciwstawia się odrębna wada. Otóż nie ma odrębnej wady przeciwstawnej cnotie, której zadaniem jest wymierzanie pomsty. A więc nie ma takiej odrębnej cnoty.

Ale z drugiej strony Cycero wymienia tę cnotę pośród składników sprawiedliwości.

Odpowiedź. Według Filozofa¹⁹ zdolność do cnoty pochodzi od natury, ale dopełnienie cnoty dokonuje się dzięki przyzwyczajeniu się, lub dzięki innej przyczynie. Jasne więc, że cnoty doskonalą nas, byśmy w właściwy sposób postępowali idąc za naszymi naturalnymi skłonnościami, będącymi wyrazem prawa natury. Z tego powodu każdej określonej skłonności naturalnej odpowiada odrębna cnota. Otóż w człowieku istnieje odrębna skłonność naturalna do usuwania rzeczy szkodliwych, podobnie jak i w świecie zwierzęcym występuje popęd do walki, odrębny od popędu do przyjemności. Człowiek zaś usuwa rzeczy szkodliwe, broniąc się przed krzywdą, oraz dokonując pomsty za doznane już krzywdy, jednakże nie z zamiarem szkodzenia, lecz w celu usunięcia szkody. Otóż właśnie zadaniem tej cnoty, jest — zdaniem Cyncerona²⁰ — odsuwanie przemocy, krzywdy i wszelkiej szkody (np. zniesławieni) przez samoobronę lub pomstę. Tak więc pomsta jest aktem odrębnej cnoty.

Rozwiązanie trudności, 1. Podobnie jak wyrównanie należności prawnej jest zadaniem sprawiedliwości wymiennej, a wyrównanie należności moralnej, opartej na wyświadczeniu jakiegoś dobrodziejstwa, jest zadaniem cnoty wdzięczności, tak karanie za występki przeciw sprawiedliwości społecznej jest aktem sprawiedliwości wymiennej, karanie zaś za występki przeciw nietykalności prywatnej osoby, broniącej się przed krzywdą, jest zadaniem cnoty usprawniającej do właściwego sposobu wymiaru pomsty.

2. Męstwo przysposabia do pomsty, usuwając jej przeszkodę, a mianowicie strach przed zagrażającym niebezpieczeństwem; gorliwość zaś, wnosząca zapał miłości, w miarę jak karząc krzywdy wyrządzone Bogu lub bliźnim, poczytuje je na skutek miłości za wyrządzone sobie, jest pierwszym korzeniem pomsty. Otóż każdy akt cnoty wyrasta z korzenia miłości, gdyż, jak powiada św. Grzegorz¹²¹, dobry uczynek bez miłości jest jakby gałązką bez liści.

3. Cnocie, której aktem jest pomsta, przeciwstawiają się dwie wady: przez nadmiar — grzech okrucieństwa lub przesadnej surowości w wymiarze kary, przez niedmiar zaś — zbytnia pobłażliwość w karaniu wbrew zaleceniu Księgi Przypowieści (13, 24): „Nie kocha syna, kto różgi żałuje”. Cnota zaś, której aktem jest pomsta, polega na tym, by człowiek zachował należytą miarę stosownie do wszystkich okoliczności przy dokonywaniu pomsty.

Artykuł 3

CZY PRZY DOKONYWANIU POMSTY NALEŻY STOSOWAĆ UŻYWANE ZWYKLE KARY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Zabicie człowieka oznacza jego zniszczenie. Lecz Chrystus zakazał niszczyć kąkol oznaczający „przewrotnych synów”. A więc nie należy zabijać przestępców.
2. Wszyscy, którzy popełniają grzechy śmiertelne, są jak się zdaje, godni tej samej kary. Jeśli więc niektórych przestępców, popełniających grzech śmiertelny, karze się śmiercią, należałoby wszystkich grzeszników karać w ten sposób. A to oczywiście jest fałszem.
3. Jawne ukaranie przestępstwa ujawnia je, a to szkodzi społeczności, gdyż przykład przestępstwa pobudza innych do niego. A więc nie należy stosować kary śmierci za grzechy.

Ale z drugiej strony Prawo Boże nakazuje stosowanie tego rodzaju kar, jak to już widzieliśmy¹²².

Odpowiedź. Pomsta o tyle jest dozwolona i cnotliwa, o ile zmierza do powstrzymania zła. Otóż niektórzy ludzie, nie mający upodobania w cnocie, powstrzymują się od grzechów na skutek obawy utraty tych dóbr, które bardziej kochają niż te, jakie przez grzech można osiągnąć. Gdyby było inaczej, strach nie powstrzymywałby od grzechów. A więc pomsty za grzechy należy dokonywać przez pozbawienie grzesznika tego wszystkiego, co najbardziej kocha. Otóż do najbardziej ukochanych dóbr należą: życie, nietykalność i całość ciała, wolność oraz dobra zewnętrzne, takie

jak bogactwa, ojczyzna i sława. Toteż Cycero¹²³ — jak podaje św. Augustyn¹²⁴ — wybawienia osiem rodzajów kar: śmierć pozbawiającą życia, chłostę oraz odcięcie członków — w myśl zasady odwetu: „oko za oko, ząb za ząb” — przez które człowiek traci całość swego ciała; niewolę i więzienie, pozbawiające człowieka wolności; wygnanie, czyli utratę ojczyzny, pozbawienie majątku, przez które traci swe bogactwa, oraz hańbę, czyli utratę dobrej sławy.

Rozwiązanie trudności, 1. Pan Jezus nie pozwolił wyrywać kąkolu, gdy zachodzi obawa, że „wraz z kąkolem. zostanie wyrwana także pszenica”. Niekiedy jednak można przez karę śmierci usunąć złoczyńców nie tylko bez niebezpieczeństwa dla ludzi uczciwych, ale nawet z ich pożytkiem. W takim wypadku można wymierzyć karę śmierci złoczyńcom.

2. Kto popełnia grzech śmiertelny, godzien jest wiecznej śmierci w ostatecznym wyrównaniu, kiedy dokona się „sad Boży według prawdy” jak się wyraża św. Paweł (Rzym 2, 2).

3. Gdy nie tylko przestępstwo, ale także kara śmierci lub inna, wzbudzająca strach, została wykonana jawnie, wówczas wola człowieka, wzdragając się przed tą, karą, odwraca się od występku, gdyż kara bardziej go przestrasza, niż przyciąga przykład winy.

Artykuł 4

CZY NALEŻY DOKONAĆ POMSTY NA TYCH, KTÓRZY NIE DOBROWOLNA DOKONALI WYSTĘPKU?

Postawienie problemu: Wydaje się, że należy dokonać pomsty nawet na tych, którzy popełnili występki nie dobrowolnie, gdyż:

1. Wola jednego człowieka nie jest skutkiem woli drugiego człowieka. Lecz niekiedy karze się jednego człowieka za winy drugiego, jak o tym opowiada Pismo św., np. (Wyj 20, 5) Bóg zapowiedział: „Ja Jahwe, twój Bóg ... karzę występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia”; podobnie Noe za grzech Chaama przeklął Kanaana, jego syna (Rodź 9, 25); Elizeusz ukarał trądem potomstwo Giezego swego sługi za to, że ten przyjął od wodza syryjskiego Naamana dwa talenty srebra (4 Król 5, 27). Także krew Chrystusa spadła na potomstwo tych Żydów, którzy krzyżowali przeciw Niemu:

„Krew jego na nas i nasze dzieci”. Podobnie czytamy w Piśmie św., że za grzech Akana Bóg wydał Izraela w ręce wrogów pod A j (Joz 7, 4), a za grzechy synów Helego w ręce Filistynów (1 Król 4, 10). A więc niekiedy trzeba karać także niewinnych.

2. To tylko jest dobrowolne, co podlega władzy Człowieka. Otóż niekiedy wymierza się karę za to, co nie zależy od władzy człowieka, np. gdy chorych na trąd nie dopuszcza się do służby w kościele, albo gdy wskutek ubóstwa lub złośliwości obywateli odbiera się kościołowi tytuł katedry biskupiej. A więc pomsty dokonuje się nie tylko za dobrowolne występki.

3. Nieświadomość powoduje niedobrowolność. Oto? niekiedy wymierza się pomstę na nieświadomych, np. niemowlęta Sodomczyków zginęły wraz ze swymi rodzicami

(Rodź 10, 25); podobnie małe dzieci Datana i Abirona zostały pochłonięte przez ziemię za bałwochwalstwo swych rodziców (Liczb 16, 27). Samuel również z rozkazu Bożego nakazał Saulowi odnośnie do Amalekitów (1 Król 15, 3): „Nie lituj się, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły”. A przecież zwierzęta nie mają rozumu. A więc niekiedy pomsty dokonuje się także za czyny niedobrowolne.

4. Przymus najbardziej sprzeciwia się dobrowolności. Lecz zdarza się, że ktoś popełnia występki zmuszony strachem, a jednak nie unika przez to kary. A więc pomsty dokonuje się także za czyny niedobrowolne.

5. Powiada św. Ambroży¹²⁵, że fale miały łodzią, w której był Judasz, nie oszczędzając św. Piotra, wskutek grzechów pierwszego a mimo zasług drugiego. A przecież Piotr nie chciał grzechu Judasza. A więc niekiedy karze się za czyny niedobrowolne.

Ale z drugiej strony za grzech należy się kara. wszelki zaś grzech jest dobrowolny, jak stwierdza św. Augustyn¹²⁶. A więc tylko za czyny dobrowolne należy dokonywać zemsty.

Odpowiedź. Karę można ujmować dwojako: jako karę i jako lekarstwo. Jako kara należy się tylko za grzech, gdyż kara ma przywrócić równość, jakiej wymaga sprawiedliwość, a którą grzesznik naruszył nadużywając swej woli; z tego powodu zasłużył by cierpieć wbrew swej woli. Skoro zaś każdy grzech jest dobrowolny, nawet grzech pierworodny, dlatego karze się tylko za to, co ktoś dobrowolnie uczynił. Można jednak stosować karę jako lekarstwo nie tylko uzdrawiające za grzech dokonany w przeszłości, ale także zapobiegające grzechom w przyszłości i pobudzające do dobrych czynności. Z tego względu wymierza się niekiedy karę za występki niezawinione, ale nigdy bez przyczyny.

Należy jednak pamiętać, że lekarstwo nigdy nie powinno niszczyć większego dobra w tym celu by zdobyć mniejsze dobro. Nigdy nie pozbawia się człowieka oka, by wyleczyć jego piętę. Niekiedy jednak trzeba wyrządzić komuś szkodę w tym, co mniej ważne, by nieść mu pomoc w tym, co lepsze. Ponieważ zaś dobra duchowe mają wartość największą, a dobra doczesne najmniejszą, niekiedy wymierza się kary za występki niezawinione przez pozbawienie kogoś pewnych dóbr doczesnych. Do takich kar należą liczne utrapienia obecnego życia, zesłane nam przez Boga już to dla upokorzenia, już to celem zahartowania nas. Nikogo natomiast nie karze się przez pozbawienie go dóbr duchowych bez jego własnej winy — i to tak w obecnym, jak i w przyszłym życiu.

Rozwiązanie trudności. 1. Żadnemu człowiekowi nie wymierza się kary duchowej za cudzy grzech, gdyż kara duchowa dotyczy duszy, dzięki której posiadamy wolność. Natomiast karę doczesną wymierza się niekiedy jednemu za grzechy drugiego, a to z trzech powodów. Po pierwsze — niekiedy jeden człowiek w porządku doczesnym przynależy do drugiego, i karząc pierwszego, wymierza się karę drugiemu. Na przykład dzieci według ciała należą do ojca, a niewolnicy do pana. Po drugie, czasami taką karę wymierza się innym ze względu na to, że grzech przechodzi na nich już to przez naśladowanie (np. gdy dzieci idą, za przykładem grzechów rodziców, a niewolnicy

naśladują grzechy swych panów, aby śmielej grzeszyć), już to dlatego, że zasłużyli sobie na te kary, np. gdy poddani przez swe grzechy zasłużyli sobie na to, by mieć występnego przełożonego, jak to czytamy w Piśmie św. (wyd. Wulgaty: Job 34, 30): „On czyni aby dla grzechów ludu królował człowiek obłudny”; podobnie za grzech Dawida Bóg zesłał na Izraela zarazę (2 Król 24, 15); już to dlatego, że inni dają swe przyzwolenie lub obłudnie milczą na widok cudzych występków, nie karcąc ich, jak to zaznacza św. Augustyn.

Po trzecie, wymierza się kary doczesne za występki innych, niekiedy dla podkreślenia jedności społeczeństwa ludzkiego, w którym jedni winni troszczyć się o to, by także inni nie grzeszyli i aby znienawidzili grzechy, gdy kara jednego spływa na wszystkich, tak jakby wszyscy stanowili jedno ciało, jak to zaznacza św. Augustyn, mówiąc o grzechu Akana.

Gdy zaś chodzi o słowa Boże: „Karzę występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wyj 20, 5), to są one wyrazem raczej miłosierdzia niż surowości, skoro Bóg nie od razu dokonuje pomsty, ale czeka na poprawę przyszłych pokoleń. Gdy jednak złośliwość tych ostatnich wzrasta, wówczas niezbędne jest dokonanie pomsty.

2. Jak powiada św. Augustyn¹²⁷, sądy ludzkie powinny naśladować sądy Boże, gdy te są jawne i karzą duchowo ludzi tylko za ich własne winy. Natomiast sąd ludzki nie może naśladować ukrytych sądów Bożych, karzących ludzi za cudze występki, gdyż człowiek nie może zrozumieć powodów tychże sądów, by mógł wiedzieć, co należy się każdemu innemu. Dlatego też nigdy sąd ludzki nie powinien skazywać człowieka niewinnego na kary cielesne, takie jak śmierć, okaleczenie, chłosta.

Natomiast karę pozbawienia pewnych dóbr zewnętrznych niekiedy można stosować także w stosunku do niewinnych, ale nigdy bez słusznej przyczyny, lecz dla osiągnięcia jakiegoś dobra w trzech wypadkach. 1. Gdy ktoś staje się bez własnej winy niezdolny do posiadania lub do osiągnięcia jakiegoś dobra (np. gdy kogoś z powodu trądu nie dopuszcza się do służby kościelnej lub gdy prawo wzbrania przystąpić do święceń kapłańskich tym, którzy dwukrotnie zawierali małżeństwo albo przelali cudzą krew).

2. Gdy dobro, którego ktoś zostaje pozbawiony, nie jest jego własne, ale należy do wspólnoty (np. godność biskupia, przywiązana do jakiegoś kościoła, stanowi dobro całej społeczności, a nie samego kleru). 3. Gdy dobro jednostki zależy od dobra drugiego człowieka (np. za obrazę majestatu ze strony rodziców dzieci ich tracą majątek).

Niekiedy doczesna kara Boża obejmuje nie tylko rodziców, ale także nawet małe ich dzieci, gdyż te należą do rodziców, a kara wymierzona dzieciom, karze równocześnie rodziców; niekiedy zaś taka kara wychodzi na dobre dzieciom, zapobiegając by przez naśladowanie ojcowskiej złośliwości nie zasłużyli sobie na jeszcze gorszą karę.

Wreszcie pomsta dokonana na zwierzętach czy innych bezrozumnych stworzeniach, dosięga ich właścicieli lub powoduje nienawiść do grzechu na skutek lęku przed tą karą.

4. Strach nie powoduje niedobrowolności czynu, jak i pewien przymus, jak to już widzieliśmy poprzednio 128.

5. Apostołowie byli narażeni na niepokój z powodu grzechu Judasza dla tej samej przyczyny, z powodu której dla potwierdzenia zasady solidarności między ludźmi społeczność podlega karze na skutek występku jednego człowieka.

ZAGADNIENIE 109

O PRAWDOMÓWNOŚCI

Z kolei należy rozważyć zagadnienie prawdomówności i przeciwstawnych jej wad. Zagadnienie prawdomówności obejmuje cztery pytania: 1. Czy prawdomówność jest cnotą? 2. Czy prawdomówność jest cnotą odrębną? 3. Czy prawdomówność jest składnikiem sprawiedliwości? 4. Czy prawdomówność skłania raczej do umniejszania prawdy niż do przesady?

Artykuł 1

CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ JEST CNOTA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prawda nie jest cnotą, gdyż:

1. Wiara jest pierwszą spośród cnót, i jej to przedmiotem jest prawda. Jeżeli zaś sprawność i jej czynności wyprzedzają przedmiot, prawda nie jest cnotą, tylko czymś co wyprzedza cnotę.
2. Arystoteles powiada¹²⁹, że prawda wymaga by niczego nie udawać i pozostawać z nią w zgodzie, przypisując sobie te właściwości, które się istotnie posiada i których się ani nie powiększa, ani nie umniejsza. Otóż to nie zawsze jest chwalebne. Wszak powiada Pismo św. (Przyp 27, 2): „Niech inny cię chwali — nie twe własne usta, ktoś obcy — nie twe własne wargi”. A prorok Izajasz (3, 9) potępiła mieszkańców Jerozolimy za to, że „Jak Sodomia ogłaszają swój grzech, nie tają na swoje nieszczęście”. A więc prawdomówność nie jest cnotą.
3. Wszelka cnota jest albo boska, albo obyczajowa, albo umysłowa. Lecz prawdomówność nie jest cnotą boską, gdyż jej przedmiotem jest nie tylko Bóg, ale także rzeczy doczesne, jak to zaznacza Cycero¹³⁰ twierdząc że jej zadaniem jest mówić jak było, jak jest, i jak będzie, w niczym nie zmieniając rzeczywistości. Nie jest również cnotą umysłową, lecz jej celem. Nie jest wreszcie cnotą obyczajową, gdyż nie polega na złotym środku między nadmiarem a niedomiarem, gdyż im więcej ktoś mówi prawdę, tym lepiej czyni. A więc prawdomówność nie jest cnotą.

Ale z drugiej strony Filozof¹³¹ zalicza prawdomówność do cnót.

Odpowiedź. Wyraz „prawda” może mieć dwojakie znaczenie: niekiedy bowiem oznacza rzecz prawdziwą, a wówczas nie jest cnotą, lecz przedmiotem lub celem prawdy; nie jest wtedy bowiem sprawnością, której rodzajem są cnoty, lecz pewną równością pomiędzy umysłem lub znakiem umysłowym a rzeczą pomyślaną lub oznaczoną, albo też ze swą normą, jak to już widzieliśmy¹³². Niekiedy zaś wyraz „prawda” oznacza, że ktoś powiedział coś zgodnie z rzeczywistością i że dlatego

uchodzi za prawdomównego. Otóż tego rodzaju prawda, czyli prawdomówność, musi być cnotą, gdyż samo mówienie prawdy jest czynnością dobrą, a cnota jest sprawnością, która czyni dobrym tego, kto ją posiada, i sprawia że jego działanie jest dobre.

Rozwiązanie trudności, 1. Chodzi tu o prawdę w pierwszym wyżej omówionym znaczeniu.

2. Mówić o sobie wyznając prawdę należy do czynności dobrych w swoim rodzaju. Ale to jeszcze nie wystarczy, aby takie mówienie było czynnością cnotliwą, gdyż trzeba nadto by wszystkie okoliczności tego mówienia były takie, jakie być powinny. W przeciwnym wypadku czynność ta będzie złą. Dlatego wadą jest, gdy ktoś bez należytego powodu chwali się, mimo że to, co mówi o sobie, jest zgodne z prawdą. Również jest wadą, gdy ktoś rozgłasza swój grzech przechwalając się nim lub ujawniając go bezużytecznie w jakikolwiek sposób.

3. Ten kto mówi prawdę, posługuje się pewnymi znakami, odpowiadającymi rzeczywistości, a mianowicie słowem lub postępowaniem, czyli zewnętrznymi czynnościami a nawet rzeczami. Otóż tego rodzaju rzeczy są przedmiotem jedynie cnot obyczajowych, których zadaniem jest także posługiwanie się członkami ciała, podporządkowując je nakazom woli. Tak więc prawdomówność nie jest cnotą, boską ani umysłową.

Cnota ta zachowuje złoty środek między nadmiarem a niedomiarem z dwojakiego względu: ze względu na przedmiot i ze względu na czynność. Ze względu na przedmiot, bo prawda z natury swej stanowi pewną równość, gdyż równym jest to, co nie jest ani mniejsze, ani większe. Tym samym więc, że ktoś mówi prawdę o sobie, zachowuje złoty środek między mówieniem za wiele, a mówieniem za mało niż trzeba. Ze względu zaś na czynność, prawdomówność stanowi złoty środek, usprawniając człowieka by prawdę mówił gdy trzeba i tak jak trzeba. Przesadą, czyli nadmiarem grzeszy, kto mówi prawdę w niestosownej chwili; niedomiarem natomiast, gdy ukrywa wtedy, gdy trzeba ją ujawnić.

Artykuł 2

CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ JEST ODREBNĄ CNOTĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prawdomówność nie jest odrębną cnotą, gdyż:

1. Prawda utożsamia się z dobrem. Lecz dobroć nie jest cnotą odrębną, gdyż każda cnota jest pewnego rodzaju dobrocią, skoro sprawia że ten, kto ją posiada, jest dobry. A więc prawdomówność nie jest cnotą odrębną.

2. Ujawnienie tego, co kryje się w człowieku, jest czynnością tej cnoty, o której teraz mówimy. Ale takie ujawnienie jest zadaniem każdej cnoty, gdyż każda sprawność cnotliwa ujawnia się w swych czynnościach. A więc prawdomówność nie jest odrębną cnotą.

3. „Prawdę w życiu” przypisuje się temu człowiekowi, który należycie żyje, zgodnie z wyrażeniem Ezechiasza (Is 38, 3): „Pomnij Panie na to, że postępowałem wobec Ciebie wiernie i z doskonałym sercem”. Lecz każda cnota sprawia, że człowiek żyje

należycie, jak to wynika z samego określenia cnoty¹³³. A więc prawdomówność nie jest cnotą odrębną.

4. Prawdomówność wydaje się być tym samym co prostolinijność, gdyż jednej i drugiej przeciwstawia się udawanie. Lecz prostolinijność nie jest cnotą odrębną, gdyż jej zadaniem jest prostowanie ludzkich intencji, a to jest konieczne dla każdej cnoty. A więc prawdomówność nie jest cnotą odrębną.

Ale z drugiej strony Arystoteles wymienia ją między innymi cnotami¹³⁴.

Odpowiedź. Do istoty cnoty należy, by dobrym czyniła tego, kto ją posiada, oraz jego postępowanie. Do każdej więc czynności, posiadającej odrębną dobroć, potrzeba przysposobić człowieka przy pomocy odrębnej cnoty. Skoro zaś dobro polega na porządku — jak się wyraża św. Augustyn¹³⁵ — odrębną cechą dobroci należy ujmować ze względu na określony porządek. Istnieje zaś odrębny porządek, który wymaga, aby nasze zewnętrzne czynności, czy to słowa, czy to czyny, wyrażały rzeczywistość tak, jak znaki wyrażają to co oznaczają. Otóż cnota prawdomówności w tym właśnie doskonalili człowieka. Jasne więc, że jest cnotą odrębną.

Rozwiązanie trudności, 1. Prawda i dobro utożsamiają się w podmiocie, gdyż wszystko, co prawdziwe jest dobre i wszystko, co dobre jest prawdziwe. W naszym jednak umyśle te dwie cechy nawzajem się uzupełniają. Podobnie umysł i wola nawzajem się przenikają, gdyż umysł myśli o woli i wykonuje wiele innych czynności odnośnie do niej; podobnie i wola pożąda tego, co się odnosi do umysłu, kocha to, raduje się tym itd. A więc prawda będąc z natury swej doskonałością umysłu, stanowi pewne szczególne dobro ze względu na to, że jest czymś godnym pożądania. Podobnie dobro z natury swej jest celem pożądania i dlatego jest czymś prawdziwym, ponieważ jest poznawalne umysłowo. A że cnota jest pewną dobrocią, prawdomówność jest odrębną cnotą, podobnie jak prawda jest odrębnym dobrem.

2. Sprawności cnotliwe oraz wady różnicują się gatunkowo według przedmiotów, do których z istoty swej zmierzają, a nie według tego, co jest dla nich przygodne i nie zamierzone. Otóż ujawnienie czegoś o sobie należy do rzeczy, ku którym cnota prawdomówności z istoty swej zmierza. Do innych zaś cnót ujawnianie to może należeć tylko następczo, nie wchodząc w zakres przedmiotu, do którego głównie zmierzają. Np. człowiek mężny zmierza do mężnych czynów, ale to że postępując mężnie ujawnia swe męstwo jest następstwem a nie głównym przedmiotem jego zamierzenia, czyli czymś poza jego intencją.

3. „Prawda w życiu” to prawdziwość samego życia (w znaczeniu zgodności z jego normą, a nie w znaczeniu prawdomówności). Życie zaś jest prawdziwe, gdy jest zgodne ze swą miarą i normą, a mianowicie z prawem Bożym, przez zgodność z którym życie to staje się prawe. Tego rodzaju prawdziwość czyli prawość, jest wspólna każdej cnotcie.

4. Prostolinijność przeciwstawia się dwulicowości, która występuje wówczas, gdy ktoś co innego myśli, a co innego okazuje na zewnątrz. A więc prostolinijność należy do cnoty prawdomówności, która prostuje ludzkie zamiary nie tylko wprost, jak to czyni każda cnota, ale także wyklucza dwulicowość i obłudę, przez którą ktoś udaje, że zdąża do czegoś Innego niż zmierza w rzeczywistości.

Artykuł 3

CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prawdomówność nie jest składnikiem sprawiedliwości, gdyż:

1. Właściwością sprawiedliwości jest oddawanie każdemu tego, co mu się należy. Lecz mówieniem prawdy człowiek nie oddaje innym tego, co się im należy, tak jak to czynią cnoty będące składnikami sprawiedliwości. A więc prawdomówność nie jest częścią sprawiedliwości.
2. Prawdomówność jest sprawą umysłu, a sprawiedliwość należy do woli, jak to poprzednio widzieliśmy. A więc prawdomówność nie jest częścią sprawiedliwości.
3. Zgodnie z nauką św. Hieronima¹³⁶, trojaka. jest prawda: prawda życia, prawda sprawiedliwością i prawda nauki. Otóż żadna z tych prawd nie jest, składnikiem sprawiedliwości, gdyż prawda życia obejmuje wszelką cnotę; prawda sprawiedliwości jest tym samym co sprawiedliwość, a nie jej częścią; a prawda nauki należy raczej do cnót umysłowych. A więc prawdomówność w żadnym wypadku nie jest częścią sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony Cycero¹³⁷ zalicza prawdomówność do składników sprawiedliwości.

Odpowiedź. Jakaś cnota łączy się ze sprawiedliwością jako cnota drugorzędna z cnotą główną na tej podstawie, że posiada pewne cechy wspólne z nią, a pewne inne cechy odrębne, wskutek których nie urzeczywistnia w całej pełni przedmiotu cnoty głównej. Otóż prawdomówność ma dwie cechy wspólne ze sprawiedliwością: 1. To że dotyczy innych, gdyż ujawnienie swoich myśli, będące czynnością tej cnoty, odnosi się do osób, którym wyjawia się to, co ma na myśli. 2. To że podobnie jak sprawiedliwość, polega na pewnej równości wprowadzonej między znakiem a rzeczywistością przez ten znak wyrażoną.

Wyodrębnia się jednak od tego, co jest istotne dla sprawiedliwości, a mianowicie od samej natury powinności. Prawdomówność bowiem odnosi się nie do należności opartej na prawie, lecz raczej do należności moralnej, ze względu na to że człowiek na podstawie samej uczciwości winien drugiemu ujawniać prawdę. Tak więc prawdomówność jest częścią sprawiedliwości w tym znaczeniu, że łączy się z nią jako cnota drugorzędna z cnotą główną.

Rozwiązanie trudności, 1. Każdy człowiek jako istota społeczna winien drugiemu to, bez czego społeczność ludzka nie mogłaby istnieć. Otóż ludzie nie mogliby współżyć, jeśliby jedni drugim nie wierzyli, wyjawiając sobie nawzajem prawdę. Z tego względu prawdomówność w pewien sposób łączy się z należnością.

2. Poznanie prawdy jest zadaniem umysłu. Ale ukazywanie prawdy z własnej woli za pośrednictwem sprawności i członków ciała przy pomocy zewnętrznych znaków, jest czynnością woli.

3. Prawda, o której tu mowa, różni się od prawdy w życiu, jak to już widzieliśmy¹³⁸. Prawdę zaś sprawiedliwości można pojmować dwojako: 1. W tym znaczeniu, że sama sprawiedliwość stanowi pewną prawość, unormowaną przez prawo Boże. Z tego względu prawda sprawiedliwości różni się od prawdy życia; prawda życia bowiem wyraża, że ktoś należycie postępuje w życiu osobistym; natomiast prawda sprawiedliwości oznacza, że ktoś postępuje należycie w stosunku do innych zgodnie z prawami. Tak pojęta prawda sprawiedliwości nie należy do prawdomówności, ani do prawdy w życiu.

2. Prawdę sprawiedliwości można także pojmować jako ujawnienie prawdy na podstawie sprawiedliwości, np. gdy ktoś w sądzie ujawnia prawdę albo składa prawdziwe świadectwo. Tego rodzaju prawda stanowi szczególną czynność sprawiedliwości i nie wchodzi bezpośrednio w zakres cnoty prawdomówności, gdyż w takim ujawnieniu prawdy zmierza się bezpośrednio do oddania drugiemu tego, co się mu należy. Dlatego Filozof¹³⁹, mówiąc o tej cnotcie, zastrzega się: „Nie mamy tu na myśli dotrzymywania umowy ani niczego, co ma związek ze sprawiedliwością lub niesprawiedliwością”.

Prawda nauki polega wreszcie na ujawnieniu tej prawdy, która jest przedmiotem wiedzy. To również wprost nie wchodzi w zakres cnoty prawdomówności. Jej bowiem zadaniem jest tak usprawnić człowieka, by w życiu i w słowach ujawniał się takim, jakim jest ani mniej, ani więcej. Ponieważ jednak prawdy poznawalne dotyczą nas i do nas się odnoszą, prawda nauki i wszelka inna prawda, ujawniająca słowem lub czynem to, o czym ktoś wie, może być przedmiotem cnoty prawdomówności.

Artykuł 4

CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ SKŁANIA RACZEJ DO UMNIEJSZENIA PRAWDY NIŻ DO PRZESADY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Do fałszu prowadzi zarówno nadmiar, jak i niedomiar. Fałszem bowiem jest zarówno powiedzenie, że dwa a dwa jest pięć, jak i twierdzenie że dwa a dwa jest trzy. Lecz wszelkiego fałszu należy unikać jako zła, zgodnie z nauką Filozofa¹⁴⁰. A więc prawdomówność nie prowadzi bardziej do umniejszenia prawdy niż do przesady.

2. Większe skłanianie się cnoty do jednej krańcowości niż do drugiej wynika stąd, że złoty środek

cnoty jest bliższy jednej krańcowości niż drugiej, np. męstwo jest bliższe śmiałości niż bojaźliwości. Otóż złoty środek prawdomówności nie jest bliższy jednej krańcowości niż drugiej, gdyż prawda, jako pewna równość Jest jednakowo oddalona od obu krańcowości. A więc nie skłania się bardziej do niedomiaru niż do przesady.

3. Do niedomiaru w prawdzie skłania się ten, kto prawdzie zaprzecza, do przesady zaś ten, kto do niej co dodaje. Lecz zaprzeczenie prawdy bardziej się jej sprzeciwia niż dodanie do niej czegoś, gdyż prawda nie da się pogodzić z zaprzeczeniem, ale może współistnieć z jakimś uzupełnieniem. A więc prawdomówność skłania się bardziej ku nadmiarowi niż ku niedomiarowi.

Ale z drugiej strony według Filozofa¹⁴¹, człowiek prawdomówny będzie skłaniał się bardziej ku umniejszaniu prawdy jako że wydaje się ono stosowniejsze niż przesada, która bywa ciężka do zniesienia”.

Odpowiedz. W dwojaki sposób można dojść do umniejszenia prawdy: przez twierdzenie i przez przeczenie. Przez twierdzenie, gdy ktoś nie ujawnia całego dobra, które posiada np. wiedzę, świętość itp. A to może stać się bez uszczerbku dla prawdy, gdyż to, co mniejsze zawiera się w tym, co większe. W tym znaczeniu prawdomówność skłania się raczej do umniejszenia prawdy, gdyż jak powiada Arystoteles¹⁴², to „jest bardziej stosowne aniżeli przesada, która bywa ciężka do zniesienia”.

Ludzie bowiem, którzy słowami powiększają swoje zalety, są nieznośni w współzyciu, gdyż usiłują wywyżżyć się ponad innych. Natomiast ludzie, którzy umniejszają swe zalety, są mili w współzyciu, gdyż zniżają się niejako do innych przez swą skromność. Dlatego także Apostoł powiedział (2 Kor 12, 6): „Zresztą choćbym i chciał się chlubić, nie byłbym szaleńcem; powiedziałbym tylko prawdę. Powstrzymuję się jednak, by mię nikt nie szanował ponad to, co widzi we mnie, lub co słyszy ode mnie”.

Umniejszenie prawdy przez zaprzeczenie zdarza się, gdy ktoś zaprzecza temu, co w nim jest. Otóż prawdomówność nie skłania do takiego umniejszenia, gdyż to prowadziłyby do fałszu. Niemniej takie umniejszanie mniej sprzeciwiałoby się cnocie, nie ze względu na samą cechę prawdziwości, ale ze względu na roztropność, którą trzeba zachować we wszystkich cnotach. Bardziej bowiem sprzeciwia się roztropności, gdyż naraża się na większe niebezpieczeństwo i staje się bardziej nieznośny dla drugich ten, kto przechwala i chełpi się że ma to, czego nie ma, niż ten, kto nie docenia siebie lub mówi, że nie ma tego, co posiada w rzeczywistości.

Powyższa odpowiedź wystarcza do rozwiązania przytoczonych trudności.

ZAGADNIENIE 110

O KŁAMSTWIE

Przechodząc z kolei do wad przeciwstawnych prawdomówności, najpierw omówimy kłamstwo, następnie udawanie, czyli obłudę, chełpliwość, i wreszcie przeciwstawną jej wadę — udaną skromność. Zagadnienie kłamstwa obejmuje cztery pytania: 1. Czy kłamstwo sprzeciwia się prawdomówności? 2. Czy wystarczający jest podział kłamstwa na usłużne, żartobliwe i złośliwe? 3. Czy każde kłamstwo jest grzechem? 4. Czy każde kłamstwo jest grzechem śmiertelnym ?

Artykuł 1

CZY KŁAMSTWO SPRZECIWIA SIĘ PRAWDOMÓWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kłamstwo nie zawsze sprzeciwia się prawdomówności, gdyż:

1. Przeciwności wzajemnie się wykluczają. A przecież kłamstwo może istnieć równocześnie z prawdą. Wszakże kto mniemając że mówi fałsz, wypowiada prawdę, niemniej kłamie, jak zaznacza św. Augustyn¹⁴³. A więc kłamstwo nie sprzeciwia się prawdomówności.

2. Cnota prawdomówności wyraża się nie tylko słowami, ale także czynami, gdyż zdaniem Filozofa¹⁴⁴ prawdę można wypowiadać zarówno słowem, jak i życiem. Lecz kłamstwo wypowiada się tylko słowami, gdyż jest wypowiedzią w fałszywym znaczeniu. A więc kłamstwo nie sprzeciwia się wprost prawdomówności.

3. Św. Augustyn powiada¹⁴⁵, że wina kłamcy polega na chęci wprowadzenia kogoś w błąd. A to sprzeciwia się nie tyle prawdomówności, ile raczej dobroci lub sprawiedliwości. A więc kłamstwo nie sprzeciwia się prawdomówności.

Ale z drugiej strony, św. Augustyn powiada¹⁴⁶: „Nikt nie wątpi że kłamie, kto wypowiada fałsz celem wprowadzenia kogoś w błąd. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że fałszywa wypowiedź, połączona z wolą wprowadzenia kogoś w błąd jest kłamstwem. A więc kłamstwo przeciwstawia się prawdomówności.

Odpowiedź. Dwa czynniki stanowią o zróżnicowaniu gatunkowym czynności moralnych, a mianowicie: przedmiot i cel. Cel jest przedmiotem woli, która w czynnościach moralnych jest siłą; poruszającą. Natomiast władza psychiczna, poruszana przez wolę, posiada swój własny przedmiot, będący równocześnie bezpośrednim przedmiotem dobrowolnej czynności. Przedmiot ten ma się tak do celu, jak tworzywo do istotności — w myśl uprzednio podanego objaśnienia¹⁴⁷.

Widzieliśmy zaś, że cnota prawdomówności, a tym samym przeciwstawne jej wady, ujawniają się przy pomocy znaków. To ujawnienie, a tym samym wypowiedź, jest czynnością rozumu, odnoszącą znak do rzeczy oznaczonej. Wszelkie bowiem wypowiedzanie jest pewnym uporządkowaniem, co jest czynnością właściwą rozumowi. Zwierzęta, chociaż ujawniają swoje przeżycia, czynią to jednak bez zamierzenia, pod wpływem naturalnego instynktu, co w następstwie ujawnia ich przeżycia.

Ujawnianie względnie wypowiedź jest o tyle czynnością moralną, o ile jest dobrowolną i zależną od zamierzenia (woli). Właściwym zaś przedmiotem ujawnienia oraz wypowiedzi jest prawda lub fałsz. Natomiast zamierzenie nieuporządkowanej należycie woli może dążyć do dwóch rzeczy: do powiedzenia fałszu, albo do skutku swoistego dla fałszywej wypowiedzi, a mianowicie do wprowadzenia kogoś w błąd. Gdy więc występują te trzy rzeczy, a mianowicie fałsz wypowiedzi, wola powiedzenia fałszu i zamiar wprowadzenia kogoś w błąd, wówczas fałsz powstaje nie tylko tworzywowo (materialnie), skoro wypowiada się go, ale także istotnościowo (formalnie) z powodu woli wypowiedzenia fałszu, oraz sprawcze (efektywnie) z

powodu woli narzucenia komuś fałszu. Istota jednak kłamstwa zależy od istotnościowego (czyli formalnego) kłamstwa, a mianowicie od tego czy ktoś ma wolę powiedzenia fałszu. Dlatego kłamstwem jest to wypowiedanie czegoś innego niż się myśli.

Kto więc wypowiada fałsz w przekonaniu, że mówi prawdę, wypowiada fałsz tworzywowo, ale nie istotnościowe, gdyż fałsz ten nie był przez niego zamierzony. Nie jest więc kłamstwem w pełnym znaczeniu tego słowa. To bowiem, co nie jest zamierzone, jest czymś przygodnym, a więc nie może stanowić o różnicowaniu gatunkowym.

Natomiast, gdy ktoś istotnościowe (formalnie) wypowiada fałsz mając wolę powiedzenia go, choćby nawet prawdą było to, co mówi, wówczas to, co mówi (gdy akt ten jest dobrowolny i moralny) samo przez się jest fałszem, a tylko przygodnie prawdą. Należy więc do gatunku kłamstwa. Natomiast zamiar wprowadzenia kogoś w błąd, czyli narzucenia komuś fałszywego mniemania, nie stanowi istotnej cechy kłamstwa, ale jego dopełnienie. Podobnie w przyrodzie poszczególne rzeczy zawdzięczają swe różnicowanie gatunkowe istotności (formie), mimo że nie występuje jej skutek, np. ciało cięższe od powietrza siłą powstrzymywane, by nie spadło zgodnie z wymaganiem swej natury. Tak więc kłamstwo (wprost oraz istotnościowe) sprzeciwia się cnotie prawdomówności.

Rozwiązanie trudności. 1. Każdą rzecz należy oceniać bardziej według tego, co jest w niej istotnościowo (formalnie) oraz samo przez się, a nie według tego, co w niej jest tworzywowo (materialnie) i przygodnie. Dlatego prawdomówności jako cnotie obyczajowej bardziej sprzeciwia się to gdy ktoś wypowiada prawdę, zamierzając powiedzieć fałsz, niż to, gdy ktoś wypowiada fałsz, zamierzając powiedzieć prawdę. 2. Jak powiada św. Augustyn¹⁴⁸, słowa zajmują pierwsze miejsce między znakami i dlatego, mówiąc że kłamstwo jest fałszywym znaczeniem słów, przez wyraz „słowa” rozumiemy wszelkie znaki. A więc i ten, kto zamierza wyrazić fałsz przy pomocy gestów, popełnia również kłamstwo. 3. Chęć wprowadzenia kogoś w błąd stanowi dopełnienie kłamstwa, a nie jego cechę gatunkową. Podobnie żaden skutek nie należy do gatunku swej przyczyny.

Artykuł 2

CZY WYSTARCZAJĄCY JEST PODZIAŁ KŁAMSTWA NA USŁUŻNE, ŻARTOBLIWE I ZŁOŚLIWE?

Postawienie problemu. Wydaje się że podział ten nie jest wystarczający, gdyż:

1. Jak wykazał Filozof¹⁴⁹, podział winien być dokonany podług tego, co jest istotne dla rzeczy, czyli co im przysługuje samo przez się. Otóż zamiar osiągnięcia jakiegoś skutku nie należy do istoty czynności moralnej, i jak się zdaje, jest czymś przygodnym w stosunku do niej. Wszak z jednej czynności mogą wynikać skutki w nieograniczonej ilości. Powyższy zaś podział opiera się na zamierzeniu różnych skutków, gdyż w kłamstwie żartobliwym chodzi o rozrywkę, w kłamstwie usługowym o korzyść, w kłamstwie złośliwym o wyrządzenie szkody. A więc podział ten jest niestosowny.

2. Św. Augustyn¹⁵⁰ dzieli kłamstwo na osiem części, z których pierwsza dotyczy nauki religii; druga nikomu nie pomaga, a niektórym szkodzi; trzecia jednemu w ten sposób pomaga, że drugiemu szkodzi; czwarta ma na celu samą tylko rozkosz w kłamaniu i wprowadzanie innych w błąd; piąta wypływa z chęci podobania, się; szósta nikomu nie szkodzi, a komuś pomaga do przechowywania pieniędzy; siódma nikomu nie szkodzi, a pomaga komuś do uniknięcia śmierci; ósma nikomu nie szkodzi, a komuś pomaga do uniknięcia nieczystości ciała. A więc pierwszy podział kłamstwa jest niewystarczający.

3. Arystoteles¹⁵¹ dzieli kłamstwo na chełpliwość, która prawdę powiększa, oraz ironię, która prawdę pomniejsza. Otóż ani jedna, ani druga nie wchodzi do wyżej podanego podziału, który dlatego trzeba uznać za niewłaściwy.

Ale z drugiej strony Glossa¹⁵², tłumacząc słowa Ps 5, 7: „Zatracisz wszystkich którzy mówią kłamstwo”, powiada, że są trzy rodzaje kłamstwa: jeden ma na celu zdrowie i wygodę, drugi rozrywkę, a trzeci szkodę. Otóż pierwszy zwie się kłamstwem usłuznym, drugi żartobliwym, a trzeci złośliwym, gdyż pochodzi ze złośliwości. Wobec tego podział powyższy trzeba uznać za właściwy.

Odpowiedź. Kłamstwo można podzielić w trojaki sposób. Po pierwsze, ze względu na samą naturę kłamstwa, gdyż taki podział jest właściwy, opierając się na tym, co jest istotne dla kłamstwa. Z tego względu kłamstwo dzieli się na chełpliwość, która przesadza prawdę, oraz ironię, która ją umniejsza, jak to podaje Filozof¹⁵³. Podział ten jest dlatego istotny dla kłamstwa, gdyż chełpliwość oraz ironia jako umniejszanie prawdy sprzeciwia się prawdomówności będącej pewną równością, której z istoty swej sprzeciwia się wszelki nadmiar i niedomiar.

Po drugie, kłamstwo można podzielić ze względu na rodzaj winy zależnie od zamierzonego celu kłamcy, jaki może zwiększać lub zmniejszać winę. Zwiększa ją, gdy ktoś zmierza do wyrządzenia szkody innemu, i wówczas zachodzi kłamstwo złośliwe; zmniejsza ją natomiast, gdy kłamstwo ma na celu jakieś dobro, już to dobro przyjemne, i wówczas zachodzi kłamstwo żartobliwe, już to użyteczne, i wtedy mamy do czynienia z kłamstwem usłuznym, zmierzającym do wsparcia bliźniego lub do usunięcia tego, co mu szkodzi. Z tego więc względu został dokonany podany we wstępie podział kłamstwa.

Po trzecie, bardziej ogólnie można podzielić kłamstwo ze względu na cel zwiększający lub zmniejszający winę kłamcy. Z tego punktu widzenia został dokonany podział św. Augustyna na osiem postaci kłamstwa, podany w drugiej trudności, z tym, że trzy pierwsze postacie występują w kłamstwie złośliwym, już to w zakresie nauki religii, już to przez sam zamiar szkodzenia komuś bez niczyjego pożytku, już to z korzyścią dla kogoś. Pierwsza z tych trzech postaci jest najgorsza, a druga jest gorsza od trzeciej ze względu na zamiar kłamcy, by przynieść komuś korzyść. Czwarta postać kłamstwa ma właściwą sobie wielkość, a mianowicie gdy ktoś kłamie dla samej przyjemności kłamania, gdyż to pochodzi z nałogu, zgodnie z słowami Filozofa¹⁵⁴: „Błagierem jest się na skutek pewnej trwałej dyspozycji, ... znajdując upodobanie w samym kłamstwie”.

Cztery dalsze postacie kłamstwa zmniejszają jego winę. Tak więc kłamstwo żartobliwe popełnia się na skutek pożądania rozrywki, a trzy następne postacie

stanowią kłamstwo usłużne, już to w stosunku do dóbr zewnętrznych, (jak w szóstej postaci), już to w stosunku do ciała, jak w siódmej postaci, która zmierza do ocalenia życia), już to do dóbr duchowych, a nawet do samej cnoty (jak to ma miejsce w ósmej postaci kłamstwa, usiłującej ustrzec człowieka od niedozwolonej zmayı cielesnej. Nie ulega wątpliwości, że im lepsze jest to zamierzone dobro, tym mniejsza jest wina w kłamstwie. A więc gdy uważniej rozpatrzymy sprawę, możemy łatwo przekonać się, że podział ten jest dokonany według ośmiu stopni ciężkości winy w kłamstwie, gdyż dobro użyteczne jest wyższe od przyjemnego, życie ciała jest ważniejsze od dóbr zewnętrznych, uczciwość zaś od życia cielesnego. Odpowiedź ta wystarczy do rozwiązania trudności.

Artykuł 3

CZY KAŻDE KLAMSTWO JEST GRZEchem ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każde kłamstwo jest grzechem, gdyż:

1. Nie ulega wątpliwości, że Ewangelisci, pisząc Ewangelię, nie grzeszyli. A przecież nie ustrzegli się fałszu, ponieważ słowa Chrystusa oraz innych inaczej podaje jeden Ewangelista, a inaczej drugi. A więc jeden z nich musiał napisać fałszywie. Nie każde więc kłamstwo jest grzechem.

2. Bóg nikogo nie wynagradza za grzech, a przecież obdarzył niewiasty położne w Egipcie za to, że okłamały faraona (Wyj 1, 22), gdyż „zbudował im domy”. A więc kłamstwo nie jest grzechem.

3. Dzieje Świętych, o których opowiada nam Pismo św., mają służyć do naszego zbudowania. A przecież czytamy w tymże Piśmie św., że niektórzy najbardziej świętobliwi ludzie kłamali, np. Abraham okłamał Faraona, mówiąc o swojej żonie że jest jego siostrą; Jakub okłamał swego ojca, podając się za Ezawa i uzyskując błogosławieństwo. Podobnie Judyta okłamała Holofenesa. A więc nie każde kłamstwo jest grzechem.

4. Należy wybrać mniejsze zło, aby uniknąć większego; np. lekarz chcąc ocalić całe ciało chorego, odcina jakąś jego część. Lecz mniejszą szkodę wyrządza ten, kto wywoła u kogoś fałszywe mniemanie, niż gdyby przez powiedzenie prawdy spowodował śmierć czyjąś lub swoją własną. A więc wolno skłamać, by nie dopuścić jednego bliźniego do zabójstwa, a drugiego do śmierci.

5. Kto nie dotrzymuje obietnicy, popełnia kłamstwo. A przecież nie każdą obietnicę wolno spełnić, gdyż św. Izydora¹⁵⁵ zakazuje dochowania wierności złym przyrzeczeniom.

6. Kłamstwo dlatego jest grzechem, że oszukuje bliźniego. Toteż św. Augustyn powiada¹⁵⁶: „Myśleć, że jakaś postać kłamstwa nie jest grzechem, znaczy brzydko oszukiwać siebie samego w przekonaniu, że można oszukiwanie drugich pogodzić z uczciwością”. Otóż nie każde kłamstwo jest przyczyną oszukiwania, np. kłamstwo żartobliwe nikogo nie oszukuje, gdyż wypowiada się je nie po to, by słuchacze uwierzyli w to, co się mówi, ale jedynie po to, by sprawić im przyjemność. Z tego

samego powodu Pismo św. posługuje się hiperbolami. A więc nie każde kłamstwo jest grzechem.

Ale z drugiej strony Pismo św. napomina (Ekli 7, 14): „Nie mów żadnego kłamstwa”.

Odpowiedź. Co jest grzechem z swego rodzaju, w żaden sposób nie może być dobre i dozwolone, bo dobro wymaga, by wszystko, co się na nie składa było doskonałe, gdyż polega na doskonałości wszystkich czynników, które go tworzą, podczas gdy zło pochodzi z jakichkolwiek pojedynczych braków, jak się wyraża Dionizy¹⁵⁷.

Kłamstwo zaś jest złe ze swego rodzaju, gdyż jest czynnością, której tworzywem jest to, co być nie powinno. Skoro bowiem słowa są z natury znakami umysłu, kłamstwo przeciwstawia się naturze, jest bowiem niedopuszczalne, by człowiek używał słów na wyrażenie czego innego niż to, co myśli i odczuwa. Z tego też powodu Filozof powiedział¹⁵⁸: „Kłamstwo jest samo w sobie czymś złym i nagany godnym, prawda zaś czymś moralnie pięknym i chwalebny”. Wszelkie więc kłamstwo jest grzechem, jak to podkreśla św. Augustyn¹⁵⁹.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie godzi się utrzymywać, że Ewangelia lub jakakolwiek inna kanoniczna księga Pisma św. głosiła jakiś fałsz, względnie że pisarze biblijni skłamali. Taki pogląd bowiem poderwałby pewność wiary, opartej na powadze Pisma św. Nie Jest też kłamstwem to, że w Ewangelii lub w innych księgach pewne słowa w różny sposób są przytłoczone. Stad św. Augustyn powiada¹⁶⁰, że roztropnie sądzi ten, kto rozumie, że zdania są konieczne do poznania prawdy, jakimikolwiek słowami byłyby wyrażone i dlatego nie należy posądzać o kłamstwo nikogo spośród tych, którzy przypominając to co wspólnie słyszeli lub widzieli, nie wyrażają tego w jednakowy sposób lub jednakowymi słowami.

2. Bóg wynagrodził niewiasty położne nie za kłamstwo, ale za bo jaźń Bożą i dobroć okazaną w ratowaniu niemowląt. Dlatego też Pismo św. dodaje (Wyj 1, 21): „A iż bały się niewiasty położne Boga, zbudował im domy”. Natomiast kłamstwo, następujące po tym nie było zasługujące.

3. Jak powiada św. Augustyn¹⁶¹, Pismo św. przytacza niektóre dzieje Świętych jako wzory doskonałej cnoty, i nie można utrzymywać, by Święci ci kłamali. Jeśli zaś coś w ich wypowiedziach wydaje się kłamstwem, należy to rozumieć jako przenośnię lub jako proroctwo, jak to zaznacza św. Augustyn¹⁶², mówiąc, że ludzie, którzy żyli w czasach prorockich, i którym Pismo św. przypisuje wielką powagę, wszystko, co napisali, ujęli w duchu proroczym.

Zresztą Abraham, mówiąc, że Sara jest jego siostrą, chciał ukryć prawdę, ale nie powiedział kłamstwa, gdyż Sara była córką jego brata. Sam Abraham tak się też tłumaczy przed Faraonem, gdy ten dowiedział się, że Sara jest żoną Abrahama (Rodź 20, 12): „A też i prawdziwie jest siostrą moją, córką ojca mego, acz nie córką, matki mojej”. Córką ojca jego była w tym znaczeniu, że po ojcu należała do jego rodziny. Jakub zaś w sensie mistycznym nazwał się Ezawem, pierworodnym Izaaka, gdyż prawnie należało mu się pierworództwo. Było zaś w zwyczaju używać tego sposobu mówienia, by w duchu proroczym wyrazić tajemnicę a mianowicie, że młodsze narody, to znaczy poganie, wstąpią na miejsce narodu pierworodnego, czyli Żydów.

Pismo św. mówi także o pewnych osobach nie z powodu doskonałości ich cnót, ale dlatego że w ich postępowaniu występowały pewne cechy znamienne dla cnoty, gdyż ujawniały jakieś szlachetne uczucie, które skłoniło ich do niewłaściwego czynu. Tak więc Pismo św. chwali Judytę nie dlatego, że okłamała. Holofernesa, ale za uczucie przywiązania do swego narodu, dla którego naraziła się na niebezpieczeństwo. Można także uznać jej słowa za prawdziwe w znaczeniu mistycznym.

4. Kłamstwo jest grzechem nie tylko z powodu wyrządzonej przez nie szkody, ale także z powodu nieporządku na którym polega, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Otóż nie wolno posługiwać się tym, co niedozwolone i złe, nawet w celu niedopuszczenia do szkody lub nieszczęścia innych ludzi, podobnie jak nie wolno kraść w tym celu, by dać komuś jałmużnę, choć wolno wziąć nawet cudzą rzecz w wypadku ostatecznej konieczności, kiedy wszystkie dobra są wspólne. Dlatego nie wolno mówić kłamstwa, nawet by ocalić kogoś z jakiegokolwiek niebezpieczeństwa. Wolno jednak roztropnie ukryć prawdę przy pomocy zatajenia itp., jak poucza św. Augustyn¹⁶³.

5. Gdy ktoś przyrzeka coś, mając zamiar spełnić to, co przyrzeka, nie kłamie gdyż nie mówi wbrew temu, co myśli. Jeśli zaś nie spełni tego co obiecał, grzeszy niedotrzymaniem obietnicy przez zmianę swego postanowienia. Może jednak nie dotrzymać obietnicy w dwojakim wypadku: gdy przyrzekł coś, co jest oczywiście niedozwolone, gdyż składając takie przyrzeczenie popełnia się grzech, a nie dotrzymując go na skutek zmiany postanowienia, postępuje się dobrze. Można również nie dotrzymać obietnicy, gdy warunki osób oraz zobowiązań uległy zmianie, gdyż, jak mówi Seneka¹⁶⁴, by człowiek był zobowiązany zrobić to, co obiecał, potrzeba by wszystkie okoliczności pozostały te same. Nie był więc kłamcą, ten kto obiecując coś, miał na myśli, że spełni swą obietnicę, gdy będą odpowiednie warunki; jeśli zaś tych warunków nie ma, nie będzie niewierny swej obietnicy, jeśli nie spełni tego, co przyrzekł. Np. Apostoł Paweł nie skłamał, obiecując Koryntczykom że ich odwiedzi (2 Kor 1, 15), choć tego nie dokonał wskutek nieprzewidzianych przeszkód.

6. W działaniu trzeba odróżnić dwie rzeczy: to, do czego to działanie z natury swej zmierza, oraz to, do czego dąży wykonujący je człowiek. Otóż kłamstwo żartobliwe z natury swego rodzaju zmierza do wprowadzenia kogoś w błąd, chociaż ani człowiek, które je wypowiada nie dąży do tego, ani sam sposób mówienia na to nie wskazuje. Nie można też uznać za kłamstwo hiperboli czy innych obrazowych sposobów wyrażania myśli, spotykanych w Piśmie św., gdyż, jak mówi św. Augustyn¹⁶⁵, nie kłamie ten, kto czyni coś lub mówi w sposób obrazowy. Wszelką bowiem wypowiedź trzeba odnieść do tego, co wyraża. Figury zaś i obrazy wyrażają to co mają oznaczać tym ludziom, którzy powinni zrozumieć ich sens.

Artykuł 4

CZY KAŻDE KŁAMSTWO JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każde kłamstwo jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Pismo św. mówi, że Bóg „wytraci wszystkich, którzy mówią kłamstwo” (Ps 5, 7), oraz że „usta kłamliwe zabijają duszę” (Mądr 1, 11). A zatrać i śmierć duszy należy się tylko za grzech śmiertelny.
2. Wszystko, co sprzeciwia się Dziesięciorgu Przykazań, jest grzechem śmiertelnym. Lecz kłamstwo sprzeciwia się ósmemu Przykazaniu: „Nie mów fałszywego świadectwa”. A więc wszelkie kłamstwo jest grzechem śmiertelnym.
3. Według św. Augustyna¹⁶⁶, ten kto kłamie nie jest wierny w tym co kłamie, gdyż wprowadzić chce, by ten kogo okłamuje, mu wierzył, sam jednak gwałci wierność należną prawdzie. Każdy zaś, kto gwałci wierność, jest niegodziwcem. Przez grzech powszedni zaś nikt nie staje się niegodziwcem, ani nie gwałci wierności. A więc żadne kłamstwo nie jest grzechem powszednim.
4. Utrata wiecznej nagrody należy się tylko za grzech śmiertelny. Lecz za kłamstwo Bóg karze, zamieniając wieczną nagrodę na doczesną, gdyż, jak mówi św. Grzegorz¹⁶⁷ wynagrodzenie niewiast położnych (które okłamały faraona) przez pobudowanie im domów, było wynagrodzeniem za ich dobroć, okazaną przez ratowanie niemowląt żydowskich, za którą byłyby otrzymały nagrodę wieczną, gdyby na skutek winy ich z powodu kłamstwa, nie było trzeba zamienić tej nagrody na doczesną. A więc także kłamstwo usługne, jakie popełniły te położne i jakie uchodzi za najłżejsze, jest grzechem śmiertelnym.
5. Podług św. Augustyna¹⁶⁸, przykazanie zakazujące kłamstwa, wymaga od doskonałych, by nie tylko nie kłamali, ale nawet by nie chcieli kłamać. Lecz robić coś wbrew przykazaniu jest grzechem śmiertelnym. A więc wszelkie kłamstwo ludzi doskonałych jest grzechem śmiertelnym, a tym bardziej kłamstwo wszystkich innych, gdyż inaczej ludzie doskonali byłiby w gorszym położeniu.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi¹⁶⁹, że istnieją dwa rodzaje grzechów, w których zachodzi wina, ale niewielka, a mianowicie gdy żartujemy albo kłamiemy, by dopomóc bliźniemu. Lecz każdy grzech śmiertelny jest winą ciężką. A więc kłamstwo żartobliwe i usługne nie są grzechami śmiertelnymi.

Odpowiedź. Jak już uzasadniliśmy (q. 24, a. 12), grzech śmiertelny to taki, który sprzeciwia się miłości, stanowiącej życie duszy zjednoczonej z Bogiem. Otóż kłamstwo w trojaki sposób może sprzeciwiać się miłości: samo przez się ze względu na zamierzony cel, oraz przygodnie. Samo w sobie kłamstwo sprzeciwia się miłości na skutek samego fałszywego oznaczania słów. Jeśli to fałszywe oznaczanie odnosi się do spraw Bożych wówczas sprzeciwia się miłości Boga, którego prawdę kłamca zataja lub fałszuje. Dlatego takie kłamstwo nie tylko sprzeciwia się prawdomówności, ale także cnocie wiary i religijności, a tym samym jest bardzo ciężkim i śmiertelnym grzechem.

Jeśli natomiast fałszywe oznaczanie słów odnosi się do dóbr ludzkich, np. do doskonałości, wiedzy lub do wskazań moralnych, wówczas takie kłamstwo, przynosząc szkodę bliźniemu wskutek podania mu fałszywego poglądu, sprzeciwia się miłości bliźniego, i dlatego również jest grzechem śmiertelnym. Chyba że chodzi o taki pogląd fałszywy, który kłamca wywołał w bliźnim co do rzeczy obojętnych temu bliźniemu, czy mają się one tak lub owak; wówczas bowiem kłamca nie wyrządza szkody bliźniemu, i tym samym takie kłamstwo samo przez się nie jest grzechem śmiertelnym.

Ze względu zaś na zamierzony cel bywa również. kłamstwo sprzeciwiające się miłości, np. gdy ktoś mówi coś, by znieważać Boga, (a to jest zawsze grzechem śmiertelnym jako czynność sprzeczna z cnotą religijności); albo gdy kłamca zmierza do wyrządzenia szkody bliźniemu już to na Jego osobie, już to na jego majątku, już to wreszcie na jego sławie. I w tym wypadku kłamstwo jest grzechem śmiertelnym, skoro krzywdzenie bliźniego jest grzechem śmiertelnym. Sam już zamiar zgrzeszenia śmiertelnie jest grzechem śmiertelnym. Jeśli natomiast zamierzony cel nie sprzeciwia się miłości, wówczas kłamstwo z tego względu nie będzie grzechem śmiertelnym, jak to widać na przykładzie kłamstwa żartobliwego, zmierzającego do rozrywki, czy kłamstwa usłużnego, mającego na celu dobro bliźniego. Przygodnie jednak i takie kłamstwo może stać się grzechem śmiertelnym, sprzeciwiając się miłości np. wskutek danego zgorzenia lub jakiegokolwiek następstwa, wynikającego z tego kłamstwa, zwłaszcza gdy ktoś kłamie publicznie, nie obawiając się, że to wywoła zgorzenie.

Rozwiązanie trudności, 1. Chodzi tu o kłamstwo złośliwe, jak to stwierdza Glossa do przytoczonych słów, że Bóg „wytraci wszystkich którzy mówią kłamstwo” (PS5. 7).

2. Ponieważ wszystkie przykazania Dekalogu mają na celu miłość Boga i bliźniego, dlatego kłamstwo o tyle sprzeciwia się przykazaniom Dekalogu, o ile jest sprzeczne z miłością Boga i bliźniego. Z tego względu Dekalog szczególnie zabrania składać fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu.

3. Także grzech powszedni można nazwać nie-godziwością w szerszym 'znaczeniu tego słowa, ponieważ nie czyni zadość równości, jakiej wymaga sprawiedliwość. Toteż św. Jan Apostoł powiada (I, 3, 4): „Każdy kto grzeszy, popełnia bezprawie”. Otóż to ma. na myśli św. Augustyn.

4. W kłamstwie położnych należy odróżnić dwie rzeczy: ich życzliwość względem Żydów i połączoną z nią bojaźń Bożą oraz zewnętrzną czynność samego kłamstwa. Pierwsza była przejawem cnoty i zasługiwała na nagrodę wieczną. Dlatego św. Hieronim objaśniając to miejsce powiada¹⁷⁰, że chodzi tu o mieszkania wieczne. Natomiast zewnętrzną czynnością samego kłamstwa położne te nie mogły zasłużyć solne na wieczną nagrodę, ale chyba na jakąś nagrodę doczesną, której nie sprzeciwia się sama brzydota owego kłamstwa, choć sprzeciwia się nagrodzie wiecznej. W tym znaczeniu należy rozumieć tłumaczenie św. Grzegorza, że jakoby nie przez to kłamstwo owe niewiasty zasłużyły na utratę nagrody wiecznej, na którą sobie uprzednimi czynami zasłużyły.

5. Niektórzy utrzymują, że każde kłamstwo ludzi żyjących w stanie doskonałości jest grzechem śmiertelnym.. Ale takie twierdzenie jest niesłuszne, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, okoliczność tylko wtedy obciąża grzech w sposób nieograniczony, gdy zmienia Jego gatunek. Otóż okoliczność podmiotu (kto czyni) nie zmienia gatunku

grzechu, chyba że wiąże się z czymś innym, co zmienia ten gatunek, np. gdy sprzeciwia się ślubom. Ale to nie występuje w kłamstwie żartobliwym lub usługowym. Dlatego jedno i drugie nie jest grzechem śmiertelnym nawet u ludzi żyjących w stanie doskonałości, chyba przygodnie ze względu na zgorzenie. Otóż w tym znaczeniu można tłumaczyć słowa św. Augustyna, że przykazanie zabrania doskonałym nie tylko samego kłamstwa, ale także woli kłamstwa; z tym jednak zastrzeżeniem że św. Augustyn nie wypowiada tych słów bezwzględnie, lecz z pewnym powątpiewaniem. Nie sprzeciwia się temu fakt, że tego rodzaju ludzie powinni być na mocy swego urzędu stróżami prawdy w sądownictwie i w nauce. A kłamstwo w sądzie lub przeciw nauce jest grzechem śmiertelnym. W innych wypadkach kłamstwo nie musi być grzechem śmiertelnym.

ZAGADNIENIE 101

O UDAWANIU I OBLUDZIE

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy wszelkie udawanie jest grzechem? 2. Czy obłuda jest tym samym co udawanie? 3. Czy obłuda sprzeciwia się prawdomówności? 4. Czy obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY WSZELKIE UDAWANIE JEST GRZECEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każde udawanie jest grzechem, gdyż:

1. Ewangelia mówi (Łk 24, 28), że Chrystus wobec uczniów z Emaus okazywał, jakoby miał dalej iść. Podobnie Abraham (Rodź 22, 5), gdy rzekł do sług:

„Zostańcie tu z osiołkiem, ja zaś z chłopcem pójdziemy tam, aby się pokłonić Bogu, a potem wrócimy do was” Otóż takie okazywanie i dwuznaczne słowa są udawaniem. Skoro zaś Chrystusowi i Abrahamowi nie można przypisywać grzechu, tym samym udawania nie można uznać za grzech.

2. Żaden grzech nie jest użyteczny. A przecież św. Hieronim¹⁷¹ powiada, że udawanie jest pożyteczne i trzeba posłużyć się nim, gdy czas tego wymaga, jak poucza nas przykład Jehu, króla Izraelskiego, który udając że czci Baala, wymordował wszystkich jego kapłanów (4 Król 10, 18); oraz przykład Dawida który udawał szalonego przed Akiszem, królem Gad (1 Król 21, 13). A więc nie każde udawanie jest grzechem.

3. Dobro sprzeciwia się złu. Jeśliby więc nie udawanie dobra było złe, wówczas udawanie zła byłoby dobre.

4. W prorocत्वach Izajasza (3, 9) czytamy, że Bóg zganił tych, którzy: „jak Sodoma ogłaszają swój, grzech, nie tają, na swoje nieszczęście”. Lecz taić. grzech — znaczy udawać. A więc nie udawanie bywa tu godne nagany. Unikanie zaś grzechu nigdy nie jest naganne. A więc udawanie nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Glossa172 powiada, że „z dwojga złego lżejszym grzechem jest jawne grzeszenie niż udawanie świętości” Jawne grzeszenie zawsze jest jednak grzechem. A więc udawanie zawsze jest grzechem.

Odpowiedź. Cnota prawdomówności wymaga, by człowiek takim ukazywał się na zewnątrz, jakim jest w rzeczywistości, i to nie tylko w słowach, ale także w czynach, jak to już poprzednio stwierdziliśmy173. Tak więc prawdomówności sprzeciwia się zarówno kłamstwo, wyrażające przy pomocy słów co innego niż się myśli, jak i udawanie, czyli przedstawianie siebie przy pomocy czynów lub w inny sposób niezgodnie z rzeczywistością. Udawanie więc jest właściwie kłamstwem, wyrażonym zewnętrznie znakami czynów. Ponieważ zaś wszelkie kłamstwo jest grzechem, bez względu na to, czy ktoś kłamie słowami czy czynami, nie ulega wątpliwości, że wszelkie udawanie jest grzechem.

Rozwiązanie trudności, 1. Jak powiada św. Augustyn174, nie każde zmyślanie jest kłamstwem, lecz tylko wtedy, gdy niczego nie oznacza; kiedy zaś oznacza coś, wówczas nie jest kłamstwem, ale odbiciem prawdy. Jako przykład św. Augustyn podaje wyrażenia przenośne, w których przedstawia się coś nie twierdząc, że tak jest w rzeczywistości, ale podając to jako obraz czegoś o czym coś się stwierdza. W tym znaczeniu należy tłumaczyć wyrażenie Ewangelii, że Chrystus okazywał uczniom z Emmaus, iż chce iść dalej, by niejako zaznaczyć, że wiara ich daleką była od Niego, jak to objaśnia św. Grzegorz175; względnie — w myśl objaśnienia św. Augustyna176 — że mając niebawem daleko od nich odejść przez wniebowstąpienie, zatrzymuje się na ziemi jako gość. Podobnie Abraham użył przenośni, przepowiadając proroczo to, czego sam nie znał. Myślał bowiem, że wróci sam po ofiarowaniu syna, lecz Bóg, mówiąc jego ustami, zapowiedział to, co miało stać się w przyszłości, a mianowicie, że wrócą obaj. Tak to miejsce tłumaczy św. Ambroży 177. Nie było więc tu udawania.

2. Św. Hieronim bierze tu wyraz „udawanie” w szerszym znaczeniu zamiast słowa „zmyślanie”. Udawanie zaś Dawida było zmyśleniem obrazowym, jak to tłumaczy Glossa178. Udawanie Jehu nie było wolne od grzechu, gdyż było kłamstwem. Jehu bowiem był człowiekiem złym, gdyż „nie zerwał z grzechami Jeroboama” (4 Król 10, 31). Otrzymał jednak pochwałę i nagrodę doczesną nie za udawanie, ale za niszczenie kultu Baala.

3. Niektórzy twierdzą, iż nikt nie może udawać że jest złym, gdyż dobre uczynki nie mogą udawać zła, a jeśli ktoś spełnia złe uczynki, grzeszy. Ale rozumowanie to nie jest przekonujące, gdyż można udawać iż się jest złym przy pomocy uczynków, które same w sobie nie są złe, choć na pozór wydają się złe.

Niemniej samo udawanie jest złe, zarówno dlatego, że jest kłamstwem, jak i dlatego, że wywołuje zgorszenie. Człowiek, który udaje, staje się złym, przez to zło, które udaje. Skoro zaś udawanie samo przez się jest złe, stanowi 'grzech niezależnie od tego czy się udaje dobrego, czy złego.

4. Podobnie jak kłamstwo polega na głoszeniu przy pomocy słów tego, czego nie ma, a nie na przemilczeniu tego, co jest — bo to bywa niekiedy dozwolone — udawanie zachodzi wtedy, gdy człowiek zewnętrznymi znakami czynów lub rzeczy przedstawia siebie takimi, jakim nie jest, a nie wtedy, gdy nie zdradza jakim jest. Wolno ukryć swój grzech, ale bez udawania. W tym znaczeniu należy rozumieć słowa św.

Hieronima¹⁷⁹, że wtórnym ratunkiem po katastrofie grzechu jest ukrycie go, by nie dopuścić do zgorzenia innych.

Artykuł 2

CZY OBLUDA JEST TYM SAMYM CO UDAWANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obłuda nie jest tym samym co udawanie, gdyż:

1. Udawanie to kłamstwo przy pomocy czynów. Natomiast obłuda polega również na pewnym uzewnętrznianiu tego, co się wewnętrznie czyni. Dlatego Chrystus powiedział (Mt 6, 2): „Kiedy dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach, aby ich ludzie chwalili”. A więc udawanie nie jest tym samym co obłuda.

2. Według św. Grzegorza¹⁸⁰ bywają ludzie, którzy noszą strój świętości, a nie potrafią zdobyć zasługi doskonałości, ale których nie godzi się uznać za obłudników, gdyż co innego jest grzeszyć ze słabości, a co innego grzeszyć ze złośliwości. A przecież kto nosi strój świętości, a nie zdobywa zasługi doskonałości, udaje doskonałość, gdyż strój świętości oznacza uczynki doskonałości. A więc udawanie nie jest tym samym co obłuda.

3. Obłuda polega na samym zamierzeniu, gdyż Chrystus powiedział o faryzeuszach (Mt 23, 5): „Wszystkie swe czyny spełniają w tym celu, żeby się ludziom pokazać”. A św. Grzegorz, tłumacząc te słowa¹⁸¹ dodaje, że obchodzi ich nie to, co czynią, lecz to, by ich uczynki podobały się ludziom. Otóż udawanie nie polega na samym zamierzeniu, ale na rzeczywistym działaniu. Toteż powiada Pismo św. (Job 36, 13): „Zatwardziałego serca ludzie gniew chowają, związani nie chcą ratunku”. Wyjaśniając te słowa¹⁸² Glossa mówi, że kto udaje, co innego czyni, a co innego udaje; chwali czystość, a żyje w rozpuście, okazuje ubóstwo, a kieszenie swe napełnia pieniędzmi. A więc obłuda nie jest udawaniem.

Ale z drugiej strony św. Izydor powiada¹⁸³: „Hipokryta w języku greckim oznacza to samo co „simulator” (czyli udawający) w języku łacińskim, gdyż obłudnik, będąc złym udaje na zewnątrz, że jest dobrym; hypo znaczy bowiem fałsz, a krizis sąd”.

Odpowiedź. Według św. Izydora¹⁸⁴, wyraz „hipokryta” pierwotnie oznaczał przebranych aktorów, którzy w czasie przedstawienia zasłaniaли sobie twarze maskami o podobnych rysach i kolorze cery, jakie miały osoby (mężczyźni czy kobiety), których rolę odgrywali. Miało to na celu, by przedstawienie dawało ludowi złudzenie rzeczywistości. Toteż św. Augustyn powiada¹⁸⁵, że „podobnie jak hipokryci czy aktorzy, grają rolę tych, którymi nie są (bo kto gra rolę Agamemnona nie jest nim, lecz udaje go) tak też w kościele i w życiu hipokrytą jest ten, kto chce uchodzić za takiego, jakim nie jest. Udaje bowiem człowieka sprawiedliwego, a nie jest nim”. Tak więc hipokryzja, czyli obłuda, jest pewnym udawaniem; nie każde udawanie jednak jest obłudą, lecz tylko takie, gdy ktoś udaje innego człowieka niż jest.

Rozwiązanie trudności. Czyn zewnętrzny ujawnia zamiar swego sprawcy. A więc gdy ktoś przez dobre czynności, które z natury należą do służby Bożej, chce przypodobać

się nie Bogu, ale ludziom, wówczas udaje że ma dobrą intencję (której jednak nie ma). Dlatego św. Grzegorz powiada¹⁸⁶, że obłudnicy oddają sprawy Boże na służbę świata, gdyż nawet przez święte czynności, których wykonanie głoszą publicznie, poszukują nie nawracania dusz ku Bogu, ale łask ludu. W ten sposób udają szlachetne zamiary, których w istocie im brak. A choćby nawet nie udawali że czynią coś dobrego, wcale tego nie czynią.

2. „Strój świętości”, np. ubiór zakonny lub kapłański, oznaczy stan, którego członkowie obowiązani są dążyć do doskonałości przez swe czyny. Gdy więc ktoś przywdziewa „strój świętości” zamierza jać wstąpić do tego stanu, a na skutek swej słabości nie osiąga życia doskonałego — nie udaje i nie jest obłudnikiem, gdyż nie jest obowiązany do uzewnętrzniania swoich grzechów poprzez zdjęcie tego stroju. Natomiast, jeśliby po to przyjął ten strój, by uchodzić za sprawiedliwego, byłby hipokrytą i obłudnikiem.

3. W udawaniu, podobnie jak i w kłamstwie, należy odróżnić dwie rzeczy: znak i rzecz oznaczoną. Otóż zły zamiar w obłudzie jest tą rzeczą oznaczoną, nie odpowiadającą znakowi. Zewnętrzne zaś słowa, czynności czy jakiegokolwiek inne sprawy zmysłowe w udawaniu i w obłudzie są tylko znakami.

Artykuł 3

CZY OBLUDA SPRZECIWIA SIĘ PRAWDOMÓWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obłuda nie sprzeciwia się prawdomówności, gdyż:

1. W obłudzie i w ogóle w udawaniu trzeba odróżnić znak i rzecz oznaczoną. Lecz ani znak, ani rzecz oznaczona nie sprzeciwia się jakiegokolwiek cnotcie. Obłudnik bowiem udaje jakąś cnotę przez jakieś cnotliwe uczynki, np. przez post, modlitwę, jałmużnę, jak podaje Ewangelia (Mt 6, 5). A więc obłuda nie przeciwstawia się prawdomówności.

2. Wszelkie udawanie zdaje się pochodzić z pewnego podstępu, a tym samym przeciwstawia się szczerości. Lecz podstęp sprzeciwia się roztropności, jak to już wykazaliśmy¹⁸⁷. A więc obłuda, która jest pewnego rodzaju udawaniem, nie sprzeciwia się prawdomówności, ale raczej roztropności i szczerości.

3. Czynności i cnoty moralne swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają celom. Celem zaś obłudy jest zdobycie zysku lub sławy; dlatego Glossa¹⁸⁸, tłumacząc słowa Pisma św. (Job 27, 8): „W czym obłudnik ma ufać, gdy skończy”, powiada: „Hipokryta czyli obłudnik, jest skąpcem i złodziejem, bo pragnąc uchodzić za świętego postępuje nikczemnie, gdyż kradnie chwałę nie należącą się jego życiu”. Ponieważ zaś skąpstwo i próżność nie sprzeciwiają się wprost prawdomówności, również obłuda czy udawanie się jej nie sprzeciwia.

Ale z drugiej strony wszelkie udawanie jest kłamstwem, a to bezpośrednio sprzeciwia się prawdomówności. A więc także udawanie i obłuda.

Odpowiedz. Według Filozofa¹⁸⁹ przeciwieństwo jest przeciwstawieniem, które dotyczy istotności formy, a od tej zależy różnicowanie gatunkowe rzeczy. Dlatego udawanie oraz obłuda może w dwojaki sposób przeciwstawiać się cnotcie: wprost i nie wprost. Przeciwstawienie wprost, czyli przeciwieństwo, opiera się na różnicowaniu gatunkowym czynności i dlatego zależy od właściwego jej przedmiotu. Skoro więc obłuda jest udawaniem, że się jest takim., jakim się nie jest, nie ulega wątpliwości że sprzeciwia się prawdomówności, która sprawia że człowiek w życiu i w mowie ukazuje się takim, jakim jest — w myśl określenia Filozofa¹⁹⁰. Natomiast nie wprost obłuda może odnosić się do różnych spraw przygodnych dla jej przedmiotu, jak np. do dalszych celów, sposobu wykonywania czynności itp.

Rozwiązanie trudności, 1. Obłudnik udający że ma jakąś cnotę, nie zmierza do jej rzeczywistego posiadania, nie stara się aby naprawdę ją zdobyć, lecz tylko aby na pozór wyglądało, że ją posiada. Z tego powodu obłuda nie przeciwstawia się cnotcie, Morą udaje, ale prawdomówności, gdyż zmierza do 'wprowadzenia ludzi w błąd. Obłudnik udaje również, że spełnia cnotliwe uczynki, ale chodzi mu nie o akty cnot, lecz o to aby posłużyć się nimi jak narzędziem i znakami cnoty nie posiadanej.

2. Jak widzieliśmy¹⁹¹, roztropność wprost przeciwstawia się chytrności, która zmierza do wynalezienia pozornych, ale nie istniejących dróg do osiągnięcia zamierzonego celu przy pomocy podstępu w słowach i szalbierstwa w czynach. Otóż chytrność ma się tak do roztropności, jak podstęp i szalbierstwo do cnoty prostolinijności, gdyż grzechy te zmierzają głównie do wprowadzenia ludzi w błąd, ubocznie zaś niekiedy do wyrządzenia komuś szkody. Z tego względu cnota prostolinijności utożsamia się z prawdomównością, choć się od niej różni pojęciowo, gdyż prawdomówność sprawia, że znaki, którymi się człowiek posługuje, odpowiadają rzeczom oznaczonym, prostolinijność zaś doskonali go, by zmierzał do tego, co okazuje na zewnątrz.

3. Zysk i Własna chwała jest dalszym celem zarówno udawania, jak i kłamstwa. Cel dalszy nie różnicuje gatunkowo czynności, a tylko cel najbliższy, a tym jest wydawanie się innym, niż się jest w rzeczywistości. Niekiedy ktoś udaje wielkiego nie ze względu na innych, ale dla samej przyjemności udawania, jak to stwierdza Filozof¹⁹².

Artykuł 4

CZY OBLUDA JEST ZAWSZE GRZEchem ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Św. Hieronim powiada¹⁹³, że z dwojga zła lżejszym grzechem jest jawnie zgrzeszyć niż udawać świętość. W innym zaś miejscu mówi¹⁹⁴, że udana słusność nie jest słusnością, lecz podwójnym grzechem. A jeszcze gdzie indziej¹⁹⁵, że obłuda jest gorszą nikkzemnością aniżeli grzech Sodomy. A przecież grzechy Sodomy były śmiertelne. Wobec tego także obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym.
2. Według św. Grzegorza¹⁹⁶, obłudnicy grzeszą ze złościwości. A to jest najcięższym grzechem i nadto grzechem przeciw Duchowi Świętemu. A więc obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym.

3. Jedynie grzech śmiertelny zasługuje na gniew Boży i wykluczenie od oglądania Boga. Otóż powiada Pismo św. (Job 36, 13), że obłudnicy powodują gniew Boży; oraz że żaden obłudnik nie stanie w obliczu Boga (Job 13, 16). A więc obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony 1. Obłuda jest kłamstwem w czynie, gdyż jest udawaniem. Lecz nie każde kłamstwo jest grzechem śmiertelnym. A więc także nie każda obłuda.

2. Obłudnikowi chodzi o to, by wydawał się dobrym, a to nie sprzeciwia się miłości. A więc obłuda sama przez się nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Obłuda rodzi się z próżnej chwały, jak stwierdza św. Grzegorz^{19T}. A ta nie zawsze jest grzechem śmiertelnym. A więc także obłuda nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Dwie rzeczy należy uwzględnić w obłudzie: brak świętości oraz jej udawanie. Jeśli się bierze jedno i drugie pod uwagę, a więc wypadek, gdy ktoś nie dba o świętość, ale chce tylko uchodzić za świętego, wówczas jest rzeczą oczywistą, że obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym, gdyż tylko grzech śmiertelny całkowicie pozbawia człowieka świętości. W tym właśnie znaczeniu Pismo św. mówi zazwyczaj o grzechu obłudy.

Jeśli natomiast przez obłudę rozumie się udawanie świętości, którą obłudnik utracił wskutek grzechu śmiertelnego, wówczas taki obłudnik jest wprawdzie w stanie grzechu śmiertelnego, a tym samym pozbawiony świętości, ale nie zawsze jego udawanie •świętości jest grzechem śmiertelnym, lecz jest niekiedy grzechem powszednim. Zależy to od celu. Jeśli ten cel sprzeciwia się miłości Boga lub bliźniego, wówczas taka obłuda będzie grzechem śmiertelnym, np. gdy ktoś udaje świętego, by rozsiewać fałszywą naukę lub zdobyć godność kościelną, której jest niegodny, albo też gdy chce osiągnąć jakiegokolwiek dobro doczesne, stawiając w nim cel swego życia. Natomiast obłuda, której zamierzony cel nie sprzeciwia się miłości, jest grzechem powszednim, np. gdy komuś sprawia przyjemność samo udawanie, gdyż wówczas jest raczej próżny niż zły, jak to zauważył Filozof¹⁹⁸. To samo stosuje się do kłamstwa i udawania. Tak samo nie zawsze jest grzechem śmiertelnym lub nie zawsze łączy się z nim udawanie stanu doskonałej świętości, a więc takiej, która nie jest konieczna do zbawienia.

Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie powyższej odpowiedzi.

ZAGADNIENIE 112

O CHEŁPLIWOŚCI

Dalsze postacie kłamstwa to chełpliwość oraz ironia.. Zagadnienie chełpliwości obejmuje dwa pytania: 1. Jakiej nocie przeciwstawia się chełpliwość? 2. Czy chełpliwość jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY CHEŁPLIWOŚĆ PRZECIWSTAWIA SIĘ CNOCIE PRAWDOMÓWNOŚCI?

Postawienie problemu: Wydaje się, że chełpliwość nie sprzeciwia się prawdomówności, gdyż:

1. Prawdomówności sprzeciwia się kłamstwo. Chełpliwość zaś niekiedy może być bez kłamstwa, np. gdy ktoś chwali się piastowanym urzędem, jak to Pismo św. opowiada o Aswerusie (Est 1, 4): „Wydał ucztę ... przy tym pokazał bogactwo i majestat królestwa swego i blask chwały swojej i wielkości przez wiele dni”. A więc chełpliwość nie sprzeciwia się prawdomówności.

2. Św. Grzegorz¹⁹⁹ uznaje chełpliwość za jedną z czterech postaci pychy, a mianowicie gdy ktoś chełpi się z posiadania tego, czego nie ma. To też powiada prorok Jeremiasz (48, 29): „Myśmy słyszeli o pysze Moabu, jak pyszny jest bardzo: o jego hardości i pysze, i dumie, o jego też wyniosłości” — a Bóg odpowiada mu: „Ja znam chełpliwość jego, kłamstwem jest jego gadanie, i to co czynią jest kłamstwem”. Otóż według św. Grzegorza²⁰⁰ chełpliwość rodzi się z próżnej chwały. Pycha zaś i próżna chwała sprzeciwia się pokorze. A więc chełpliwość nie sprzeciwia się prawdomówności, ale pokorze.

3. Chełpliwość jak się zdaje, pochodzi z bogactw, gdyż Pismo św. zapytuje (Mądr 5, 8): „Cóż nam pomogło nasze zuchwalstwo i cóż (nam dało nasze chełpliwe bogactwo?” Lecz nadmiar bogactw sprzeciwia się sprawiedliwości i hojności, jako przejaw skąpstwa. A więc chełpliwość nie sprzeciwia się prawdomówności.

Ale z drugiej strony Arystoteles²⁰¹ przeciwstawia chełpliwość prawdomówności.

Odpowiedź. Jak się zdaje, chełpliwość wyraża wynoszenie się nad innych przy pomocy słów. Jak bowiem ktoś chce rzucić kamieniem (iactancia = chełpliwość, pochodzi od iactare = rzucić), unosi go w górę, tak człowiek wynosi się, gdy opowiada o sobie więcej niż to, czym naprawdę jest. A to zachodni dwojako: niekiedy bowiem ktoś mówiąc o sobie wynosi się słowami, przesadzając nie to co w nim jest, ale to, co o nim ludzie myślą. Unikając takiego właśnie wynoszenia się, Apostoł Paweł powiedział (2 Kor 12, 6): „Powstrzymuję się jednak (od chlubienia się), aby mnie nikt nie szacował ponad to, co widzi we mnie lub co ode mnie słyszy”. Czasami zaś ktoś wynosi się słowami, przesadzając to, co w nim jest na prawdę. Ponieważ każdą rzecz należy oceniać według tego, co w niej jest, a nie według tego, co o niej ludzie myślą, przypisanie chełpliwości bardziej należy się temu, kto wynosi się powyżej tego, co w nim jest, niż temu kto wynosi się powyżej tego, co inni o nim myślą, choć jedno i drugie można nazwać chełpliwością. Chełpliwość więc w właściwym znaczeniu sprzeciwia się prawdomówności z powodu przesady.

Rozwiązanie trudności. 1. Chodzi tu o chełpliwość w znaczeniu wynoszenia się powyżej tego, co o nas ludzie myślą.

2. W grzechu chełpliwości należy odróżnić to, co go różnicuje gatunkowo, i z tego względu sprzeciwia się prawdomówności, jak to widzieliśmy w odpowiedzi, oraz to,

co jest często, choć nie zawsze jego przyczyną. Otóż chełpliwość często pochodzi z pychy, jako z wewnętrznej pobudki, nakłaniającej człowieka do wynoszenia się ponad siebie samego; taki człowiek ukazuje na zewnątrz to wynoszenie się przez chełpliwość. Zdarza się jednak, że do tej chełpliwości skłania kogoś nie tyle zarozumiałość, ile próżność, w której doznaje przyjemności, gdyż odpowiada Jego przyzwyczajeniom. Stąd zarozumiałość polegająca na wynoszeniu się powyżej siebie samego jest gatunkiem pychy, ale nie utożsamia się z chełpliwością, chociaż najczęściej jest jej przyczyną; św. Grzegorz uznał ją za gatunek pychy. Często także człowiek chełpliwy chwając się dąży do zdobycia rozgłosu, dlatego to św. Grzegorz powiedział, że chełpliwość ze względu na swój cel rodzi się z próżnej chwały.

3. Bogactwo wywołuje chełpliwość w dwojakim. wypadku: po pierwsze, gdy staje się okazją; do pysznienia się nim — dlatego Pismo św. bogactwa zwie „pysznyimi” (Przyp 8, 18); po drugie gdy stają się celem człowieka, gdyż jak mówi Arystoteles²⁰², niektórzy ludzie chełpią się nie tylko dla sławy, ale także dla zysku, rozgłaszając na przykład, że są lekarzami, mędrkami lub bogobojnymi, by wyciągnąć z tego rozgłosu jak największy zysk.

Artykuł 2

CZY CHEŁPLIWOŚĆ JEST GRZEchem ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chełpliwość jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Przyp 28, 25): „Kto się chełpi, spory wywołuje”. Wzbudzenie zaś sporów jest grzechem śmiertelnym, gdyż Bóg ma w nienawiści tego kto kłótnie wznieca wśród braci” (Przyp 6, 19). A więc chełpliwość jest grzechem śmiertelnym.

2. Wszystko, czego zabrania przykazanie Boże, jest grzechem śmiertelnym. Otóż Pismo św. (Ekli 6, 2), zabrania chełpliwości, jak stwierdza Glossa²⁰³, A więc chełpliwość jest grzechem śmiertelnym.

3. Chełpliwość jest kłamstwem i to kłamstwem. ani żartobliwym, ani usłużnym, gdyż, jak mówi Filozof ²⁰⁴, człowiek chełpliwy przypisuje sobie więcej cech dodatnich niż ma ich istotnie, i to niekiedy bez powodu, niekiedy dla zdobycia sławy lub rozgłosu, a niekiedy dla pieniędzy. A więc, skoro chełpliwość nie jest kłamstwem żartobliwym, ani usłużnym, jest kłamstwem złośliwym — a to jest zawsze grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony chełpliwość rodzi się z próżnej chwały, jak stwierdza św. Grzegorz²⁰⁵. Otóż próżna chwała nie zawsze jest grzechem śmiertelnym, lecz niekiedy jest grzechem powszednim, i to takim, że tylko doskonałym udaje się uniknąć go, jak to podkreśla tenże św. Grzegorz²⁰⁶. A więc chełpliwość nie jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Jak już uzasadniliśmy²⁰⁷, grzech śmiertelny to taki, który sprzeciwia się miłości. Chełpliwość zaś można ujmować dwojako: ze względu na jej istotę jako pewne kłamstwo i ze względu na jej przyczynę. Jako kłamstwo, chełpliwość, jest niekiedy grzechem śmiertelnym, a niekiedy grzechem powszednim. Grzechem śmiertelnym jest wtedy, gdy ktoś chełpiąc się, występuje przeciw Bogu, jak to uczynił król Tyru, mówiąc: „Bogiem jestem ja” (Ez 28, 2) .Albo przeciw miłości bliźniego,

gdy chełpiąc się, ktoś Izzy innych, jak to uczynił ów faryzeusz, który mówił do Boga (Łk 18, li): „Nie jestem jako inni ludzie, zdieccy, oszuści, cudzołożnicy, albo jako i ten celnik”. Niekiedy chełpliwość jest grzechem powszednim, a mianowicie wtedy, gdy ktoś chełpi się z takich rzeczy, które nie sprzeciwiają się miłości ani Boga, ani bliźniego.

Przyczyną zaś chełpliwości jest pycha oraz pożądanie zysku względnie rozgłosu. Jeśli ta pycha czy próżna chwała będzie grzechem śmiertelnym, wówczas także i chełpliwość będzie grzechem śmiertelnym. W innych wypadkach będzie tylko grzechem powszednim. Kiedy jednak chełpliwość ma swe źródło w pożądaniu zysku, wówczas wydaje się prowadzić do zwodzenia i szkodzenia bliźnim — iż tego względu chełpliwość taka jest grzechem śmiertelnym. Stąd także Filozof twierdzi²⁰⁸, że „kto chełpi się dla zysku jest bardziej lichy, niż kto czyni to dla zdobycia sławy lub czci”. Nie zawsze jednak chwalenie się dla zdobycia zysku jest grzechem śmiertelnym, gdyż zysk ten może być bez szkody dla innych.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto chełpi się w tym celu by wzbudzić spory, grzeszy śmiertelnie. Niekiedy jednak chełpliwość jest przyczyną sporów nie ze swej istoty, ale przygodnie, i wówczas chełpliwość nie musi być grzechem śmiertelnym.

2. Glossa mówi tu o chełpliwości pochodzącej z pychy, która jest grzechem śmiertelnym.

3. Nie zawsze chełpienie się jest kłamstwem złośliwym, ale tylko wtedy, gdy sama przez się lub swą przyczyną sprzeciwia się miłości Boga lub bliźniego. Chełpienie się zaś dla samej przyjemności jest przejawem próżności i sprowadza się do kłamstwa żartobliwego. Jeśli tej przyjemności nie cenimy więcej niż miłości Boga, przez lekceważenie Jego przykazań, wówczas takie chełpienie się jest przeciwne miłości Boga, w którym jedynie myśl nasza może znaleźć ukojenie jako w ostatecznym celu. Kłamstwem usłużnym zaś zdaje się być chełpienie się dla zdobycia sławy lub zysku, byle by to nie było z krzywdą innych — gdyż wówczas stałoby się kłamstwem złośliwym.

ZAGADNIENIE 113

O UDAWANEJ SKROMNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy udawana skromność polegająca na umniejszaniu swych zalet, jest grzechem? 2. Czy udawana skromność jest gorsza od chełpliwości?

Artykuł 1

CZY UDAWANA SKROMNOŚĆ POLEGAJĄCA NA UMNIEJSZANIU SWYCH ZALET JEST GRZEchem?

Postawienie problemu. Wydaje się, że udawana skromność, przez którą ktoś udaje, że jest gorszy niż jest w rzeczywistości, nie stanowi grzechu, gdyż:

1. Żaden grzech nie pochodzi z umocnienia Bożego, a to właśnie pobudza do pomniejszania swych zalet za przykładem mędrca biblijnego, który powiedział o sobie (Przyp 30, 2): „Jestem najgłupszy z ludzi, nie mam ludzkiej zdolności: nie nabyłem mądrości”. Podobnie prorok Amos (7, 14) zaprzeczył, że jest prorokiem.

2. Św. Grzegorz napisał do św. Augustyna, biskupa angielskiego²⁰⁹, że cechą ludzi cnotliwych jest uznawanie swych win tam, gdzie winy nie ma. Wszelki zaś grzech sprzeciwia się cnocie. A więc udawana skromność w opowiadaniu o sobie nie jest grzechem.

3. Wystrzeganie się pychy nie jest grzechem. Lecz powiada Arystoteles²¹⁰, że „Ludzie, udający skromnych, którzy umniejszają swe zalety, objawiają wyższą kulturę, gdyż zdają się umniejszać je nie dla korzyści, lecz dla uniknięcia przesady”. A więc udawana skromność w mówieniu o sobie nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn²¹¹: „Kto kłamie z powodu pokory, jeśli by nie był grzesznikiem przed kłamstwem, staje się nim po kłamstwie”.

Odpowiedź. Dwojaka może być skromność w opowiadaniu o sobie: jedna polega na tym, że człowiek mówiąc prawdę przemilcza swoje dobre cechy, przyznaje się zaś do pewnych ujemnych cech. Taka skromność nie jest udawaną, i z natury swej nie jest grzechem.

Drugi rodzaj skromności w mówieniu o sobie polega na niezgodności z prawdą, gdy ktoś wbrew własnemu przeświadczeniu albo wyznaje, że posiada pewne wady, albo zaprzecza, że ma jakieś wartościowe cechy, w których posiadanie nie wątpi. Taka skromność jest udawana i zawsze jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Dwa są rodzaje mądrości i głupoty: Mądrość według Boga, która uchodzi za głupotę według ludzi, czyli „według świata”. Taką mądrość ma na myśli św. Paweł Apostoł, gdy pisał (1 Kor 3, 18): „Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry, niech się stanie głupim na tym świecie. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem wobec Boga”. Ta „mądrość według świata”, która jest „głupstwem wobec Boga” — stanowi drugi rodzaj mądrości. Tak więc człowiek umocniony łaską Bożą wyznaje, że jest najgłupszym w oczach ludzi światowych, gdyż lekceważy rzeczy światowe, za którymi ugania „mądrość ludzka”. Toteż mędrzec biblijny wyzna wszy, że „nie nabył mądrości”, dodaje że wiedza Świętych nie jest mu obca. Można także przyjąć, że „mądrość ludzka”, to mądrość nabyta przy pomocy rozumu, a „mądrość Świętych” to taka, jaka pochodzi z natchnienia Bożego.

Amos zaś zaprzeczył tylko jakoby pochodził z rodu prorockiego. Toteż dodaje zaraz: „nie jestem synem proroka”.

2. Cechą człowieka cnotliwego jest dążenie do doskonałej sprawiedliwości i z tego powodu człowiek taki poczytuje sobie za winę nie tylko niedopełnione zwyczajnej sprawiedliwości, co jest prawdziwą winą, ale także doskonałej sprawiedliwości, a to niekiedy nie jest grzechem. Nie przyznaje się natomiast do winy, wbrew własnemu przeświadczeniu, a na tym właśnie polega udawana skromność.

3. Nie wolno czynić jednego grzechu w celu uniknięcia drugiego. Nie wolno więc kłamać, by uniknąć pychy. Dlatego św. Augustyn przestrzega, że nie należy w ten sposób wystrzegać się zarozumiałości, by pomijać prawdę; a św. Grzegorz dodaje, że nieroztropna jest pokora, która jest uwikłana w sieci kłamstwa.

Artykuł 2

CZY UDAWANA SKROMNOŚĆ JEST GORSZA CHEŁPLIWOŚCI ?

Postawienie 'problemu. Wydaje się, że udawana skromność w opowiadaniu o sobie nie jest mniejszym grzechem od chełpliwości, gdyż:

1. Jedna i druga mija się z prawdą, która polega na pewnej równości. Lecz z prawdą mija się jednakowo tak ten, kto ją przesadza, jak i ten kto ją umniejsza. A więc udawanie skromności mówiąc o sobie, nie jest mniejszym grzechem niż chełpliwość.
2. Według Filozofa²¹², taka skromność jest niekiedy chełpliwością. Chełpliwość zaś nigdy nie jest udawaną skromnością. A więc jest mniejszym grzechem niż taka skromność.
3. Powiada Pismo św. (Przyp 26, 25): „Nie ufaj miłemu głosowi, gdyż siedem ohyd ma w sercu, choć złość zatai pozorem”. Otóż posługiwanie się takim głosem jest cechą udawanej skromności, jaka tym samym zawiera w sobie wiele ohydy.

Ale z drugiej strony podług Filozofa²¹³: „Ludzie udający skromnych, którzy umniejszają swe zalety, objawiają wyższą kulturę”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio²¹⁴ jedno kłamstwo bywa cięższe od drugiego już to z powodu tworzywa, do którego się odnosi (np. kłamstwo w dziedzinie nauki religii jest najcięższe), już to z powodu pobudki skłaniającej do grzechu, (np. kłamstwo złośliwe jest cięższym grzechem niż żartobliwe lub usługne). Otóż chełpliwość, zarówno jak i udawana skromność dotyczą tego samego tworzywa (materii), a mianowicie samego mówiącego o sobie człowieka. Ale chełpliwość zazwyczaj pochodzi z bardziej nikczemnej pobudki, a mianowicie z pożądania zysku lub rozgłosu; natomiast udawana skromność pochodzi z chęci uniknięcia rozgłosu, aby nie być przykrym dla innych przez wynoszenie się ponad nich; unika jednak tego wynoszenia się w niewłaściwy sposób. Z tego względu Arystoteles²¹⁵ uznał chełpliwość za większą nikczemność, niż przesadną skromność w omawianiu swojej wartości.

Zdarza się jednak, że ktoś pomniejsza swą wartość z innych pobudek, np. w celu oszukania kogoś, i wówczas taka przesadna skromność jest grzechem cięższym od chełpliwości.

Rozwiązanie trudności, 1. Zarzut ten jest słuszny. jeśli nikczemne pobudki chępliwości i udawanej skromności ocenia się ze względu na materię (tworzywo) jednej i drugiej wady, gdyż pod tym względem obie wady są jednakowo złe.

2. Dwojaka jest doskonałość: jedna w dobrach doczesnych, druga w dobrach duchowych. Otóż zdarza się niekiedy, że pewni ludzie za pomocą słów lub znaków udają skromność na zewnątrz, np. przy pomocy lichego ubrania usiłują przekonać innych o swej wielkości duchowej. To właśnie Chrystus zgromił u faryzeuszów (Mat 6, 16), że „przybierają wygląd ponury, alby pokazać ludziom że poszczą”. Tego rodzaju ludzie popełniają dwa grzechy na raz: chępliwości i udanej skromności, choć w różny sposób, a zatem grzeszą ciężiej. Stwierdza to także Arystoteles²¹⁶, mówiąc, że „zarówno przesada, jak zbyt wielkie niedociągnięcia (w opowiadaniu o sobie) trącą fanfaronadą”. Dlatego też czytamy w życiorysie św. Augustyna, że nie używał ani zbyt cennych, ani zbyt lichych szat, gdyż w jednych i drugich szuka się próżnej chwały.

3. Powiada Pismo św. (Ekli 19, 23): „Jest taki, który się złośliwie korzy, a wnętrzości jego pełne są zdrady; i jest taki, który się nazbyt zniża od wielkiej pokory”. Otóż w tym znaczeniu Salomon mówi tu o tych, którzy używają miłego głosu z podstępnej pokory.

ZAGADNIENIE 114

O PRZYJAŹNI I UPRZEJMOŚCI

Przechodząc z kolei do omówienia przyjaźni (*amicitia*), w znaczeniu uprzejmości (*affabilitas*), zastanowimy się naprzód nad nią samą, a następnie nad przeciwstawnymi jej wadami, tzn. nad pochlebstwem i opryskliwością.

Zagadnienie przyjaźni (w znaczeniu uprzejmości) obejmuje dwa pytania: 1. Czy przyjaźń jest odrębną cnotą? 2. Czy jest składnikiem sprawiedliwości?

Artykuł 1

CZY PRZYJAŹŃ JEST ODREBNA CNOTA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjaźń nie jest odrębną cnotą, gdyż:

1. Według Arystotelesa²¹⁷, cnota jest celem doskonałej przyjaźni. Każda zaś cnota jest przyczyną przyjaźni, gdyż dobro każdemu jest miłe, jak się wyraża Dionizy²¹⁸. A więc przyjaźń jest następstwem wszystkich cnot.

2. Według Filozofa²¹⁹ w przyjaźni „pod wpływem miłości czy nienawiści człowiek przyjmuje wszystko w sposób właściwy”. Lecz okazywanie znaków przyjaźni tym, których się nie lubi, jest udawaniem sprzecznym z cnotą. A więc przyjaźń nie jest cnotą.

3. Zdaniem Filozofa²²⁰: „Cnota polega na zachowaniu właściwej ze względu na nas miary, którą określa rozum i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny”.

Otóż Pismo św. mówi (Ekle 7, 4): „Serce mędrców jest w domu żałoby, a serce głupców w domu wesela”. Stąd wynika, że człowiek cnotliwy powinien wystrzegać

się wszelkich przyjemności. Skoro zaś przyjaźń w myśl wyrażenia Filozofa²²¹: „rozważając rzeczy same w sobie woli sprawiać przyjemność, a unikać wyrządzania przykrości”, wobec tego nie jest cnotą.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Ekle 4, 7): „Czyni siebie godnym kochania w zgromadzeniu”. A więc przyjaźń (w znaczeniu uprzejmości) jest cnotą odrębną.

Odpowiedź. Skoro cnota ma na celu dobro, jak to już widzieliśmy²²², gdziekolwiek zachodzi odrębny powód, że jakaś czynność jest dobra, tam będzie odrębna cnota. Dobro zaś polega na pewnym porządku, jak to również już uzasadniliśmy²²³. Otóż porządek wymaga, aby stosunki między ludźmi w ich towarzyskim współżyciu układały się w sposób właściwy, zarówno co do słów, jak i co do czynów, tak mianowicie, aby każdy człowiek odnosił się do innego człowieka tak, jak się należy. Potrzeba więc odrębnej cnoty, która by usprawniała człowieka w zachowaniu tego porządku. To jest właśnie zadaniem cnoty przyjacielskości (amicitia - virtus).

Rozwiązanie trudności, 1. Filozof w swej Etyce²²⁴ wyróżnia dwojaką przyjaźń: jedna polega na wzajemnej miłości — i tego rodzaju przyjaźń może być następstwem każdej cnoty. Omówiliśmy ją w traktacie O Miłości²²⁵. Drugi zaś rodzaj przyjaźni polega na zewnętrznym okazywaniu znakami, to jest słowami i czynami (tego, co się innym ludziom należy) choćby ludzie ci byli nam nieznani i obcy. Nie jest to więc przyjaźń w pełnym znaczeniu tego wyrazu, ale tylko pewne jej podobieństwo ze względu na to, że człowiek w współżyciu z innymi odnosi się do nich w sposób przyjazny.

2. Każdy człowiek jest z natury przyjacielem każdego innego człowieka mocą pewnej ogólnej miłości, w myśl słów Pisma św. (Ekle 13, 15): „Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie, a każdy człowiek tego, który jest mu równy”. Tego rodzaju miłość uzewnętrzniają znaki przyjaźni w postaci słów lub czynów, okazywane także obcym i nieznanym. Nie jest to więc udawanie, gdyż nie okazuje im znaków przyjaźni doskonałej z braku tej zażyłości w stosunku do nich, jaka ożywia nas względem tych, którzy są z nami związani węzłem szczególnej przyjaźni.

3. Powiedziano w tym miejscu, że „serce mądrych jest tam gdzie smutek”, nie w tym znaczeniu, by należało wносить smutek w obcowanie z innymi ludźmi. Toteż św. Paweł powiada (Rzym 14, 15):

„Gdy więc stanowiskiem w sprawie pokarmu zasmucasz brata swego, nie postępujesz już zgodnie z miłością”. Trzeba natomiast pocieszać zasmuconych w myśl słów Mędrca Pańskiego (Ekle 7, 34): „Nie usuwaj się od płaczących i smuć się ze smucącymi”. Natomiast „serce głupich jest tam, gdzie wesele”, nie w tym znaczeniu by starali się innych rozweselić, lecz dlatego że sami chcą użyć uciechy.

Niemniej człowiek mądry uważa sobie za obowiązek wnosić we współżycie z innymi wspólną radość w myśl słów Psalmu (132, 1): „Oto jak dobrze i jak miło braciom mieszkać razem!” „Niekiedy jednak trzeba zasmucić tych, z którymi się obcuje, a to ze względu na wynikające stąd dobro lub w celu uniknięcia jakiegoś zła, jak to zaznacza Filozof²²⁶ oraz Apostoł (2 Kor 7, 8): „Chociaż może zasmuciłem was moim listem, to nie żałuję tego ... a teraz raduje się — nie dlatego, żeście się zasmucili, ale żeście się zasmucili ku nawróceniu”. Dlatego tym, którzy są skłonni do grzechów, nie należy ukazywać wesołego oblicza, chcąc im sprawić przyjemność, gdyż wówczas

mogłoby się wydawać, że przyzwalamy na ich grzechy, a nawet dodać im odwagi do dalszego grzeszenia. Toteż Pismo św. powiada. (Ekle 7, 24): „Córki masz? Troszcz się o ich osoby, a nie uśmiechaj się do nich”!

Artykuł 2

CZY TEGO RODZAJU PRZYJAŻŃ, CZYLI PRZYJACIELSKOŚĆ, JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tego rodzaju przyjaźń nie jest składnikiem sprawiedliwości, gdyż:

1. Zadaniem sprawiedliwości jest oddać każdemu, co mu się należy. Natomiast zadaniem przyjaźni jest uprzyjemnić współzycie innym. A więc przyjaźń nie jest składnikiem sprawiedliwości.
2. Według Filozofa²²⁷ cnota ta: „zdaje się dotyczyć przyjemności i przykrości tkwiących w stykaniu się z ludźmi”. A to jest zadaniem umiarkowania, jak to już widzieliśmy²²⁸. A więc przyjaźń jest raczej częścią umiarkowania niż sprawiedliwości.
3. Oddawać równo nierównym sprzeciwia się sprawiedliwości. Otóż, jak uczy Arystoteles²²⁹: „Człowiek przyjazny postępuje w ten sam sposób zarówno wobec nieznanym sobie osób, jak i wobec swoich znajomych; zarówno wobec tych, z którymi łączą nas zażyłe stosunki, jak wobec osób dalszych”. A więc cnota ta nie jest składnikiem sprawiedliwości, lecz raczej sprzeciwia się jej.

Ale z drugiej strony Makrobiusz uznaje ją za część sprawiedliwości²³⁰.

Odpowiedź. Cnota ta jest częścią sprawiedliwości, wiążąc się z nią jako z cnotą główną. To bowiem ma wspólnego ze sprawiedliwością, że wraz z nią, dotyczy innych ludzi. Nie jest jednak pełną sprawiedliwością, gdyż jej podstawą nie jest należność w pełnym znaczeniu, nakładająca obowiązek oddania komuś tego, co mu się należy z tytułu prawa albo na mocy otrzymanego dobrodziejstwa. Natomiast przyjacielskość opiera się na powinności wynikającej z pewnej uczciwości i będącej raczej zobowiązaniem wobec siebie samego niż wobec innych, by postępować wobec nich tak jak przystoi.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak już widzieliśmy, człowiek z natury jest istotą społeczną i stąd jest zobowiązany na podstawie uczciwości do ujawniania innym prawdy, gdyż bez tego społeczeństwo nie może się utrzymać. Otóż człowiek nie może żyć w społeczeństwie zarówno bez prawdomówności, jak i bez przyjemności, gdyż jak uczy Arystoteles²³¹: „Nikt nie potrafi długo przebywać w towarzystwie ludzi przykrych, a chociażby tylko takich, którzy nie są. mili; bo natura zdaje się przede wszystkim unikać tego co przykre, a dążyć do tego, co przyjemne”. A więc człowiek na mocy naturalnej uczciwości jest obowiązany uprzyjemnić współzycie z innymi ludźmi, chyba że niekiedy z powodu jakiejś przyczyny trzeba zasmucić innych z pożytkiem dla nich.

2. Zadaniem umiarkowania jest ujarzmienie przyjemności zmysłowych. Natomiast przyjacielskość polega na przyjemności w obcowaniu z ludźmi, pochodzącej z rozumu, gdy jeden odnosi się do drugiego, tak jak się należy. Przyjemności tych nie trzeba ujarzmić, gdyż nie są szkodliwe.

3. Słów Filozofa nie należy rozumieć w tym znaczeniu jakoby należało jednakowo rozmawiać i współżyć z znajomymi i nieznanymi, gdyż jak zaznacza tenże myśliciel w tymże miejscu: „Inaczej wypada dbać o swych bliskich, a inaczej o obcych i inne też są powody do sprawiania jednym i drugim przykrości”. Zachodzi jednak podobieństwo między przyjaźnią a sprawiedliwością ze względu na to, że jedna i druga cnota wymaga, by czynić im wszystko to, co przystoi.

ZAGADNIENIE 115

O POCHLEBSTWIE

Przystępując do wad przeciwnych przyjacielskości, omówimy kolejno naprzód pochlebstwo, a następnie kłótność. Pierwsze zagadnienie obejmuje dwa pytania: 1. Czy pochlebstwo jest grzechem? 2. Czy pochlebstwo jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY POCHLEBSTWO JEST GRZECEM ?

Postawienie problemu, 1. Wydaje się, że pochlebstwo nie jest grzechem, gdyż:

1. Pochlebstwo polega na chwaleniu kogoś z zamiarem sprawienia mu przyjemności. A to nie jest grzechem. Wszak Pismo św. (Przyp 31, 28 mówi o dzielnej niewieście: „Powstają synowie, by uznać jej szczęście i mąż by ją słać”. Nie jest także grzechem chcieć podobać się innym, skoro sam Apostoł powiedział o sobie (1 Kor 10, 33): „Staram się przypodobać się wszystkim”. A więc pochlebstwo nie jest grzechem..
2. Zło sprzeciwia się dobru, a nagana pochwałe. Lecz ganić zło nie jest grzechem. A więc także pochwała dobra, na czym zdaje się polegać pochlebstwo, nie jest grzechem.
3. Pochlebstwu przeciwstawia się obmowa, toteż św. Grzegorz uznaje obmowę za lekarstwo na pochlebstwo²³²; mówi bowiem: „Opatrzność pozwala, by nas zniesławiano, żeby przesadne pochwały nie uniosły nas pychą, tak że kiedy głos pochlebcy nas wynosi, język obmówcy nas upokarzał”. Lecz obmowa jest grzechem. A więc przeciwstawne jej pochlebstwo nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Glossa²³³, tłumacząc słowa proroka Ezechjasza (13, 18): „Biada tym, którzy szyją wstążki na wszystkie przeguby rąk i sporządzają zasłony na głowy wszelkiego kształtu, aby usidlać dusze”, wyjaśnia że chodzi tu o pochlebstwo. A więc pochlebstwo jest grzechem.

Odpowiedź. Jak powiedzieliśmy uprzednio²³⁴, przyjacielskość zmierza głównie do sprawienia przyjemności tym, którzy z nami współżyją. Niemniej dla osiągnięcia dla nich jakiegoś dobra lub ustrzeżenia ich od jakiegoś zła człowiek przyjazny odważa się

sprawić im przykrość. Jeśliby więc ktoś we wszystkich okolicznościach chciał im prawić tylko to, co im miłe, przekroczyłby miarę w przyjemności, a więc zgrzeszyłby nadmiarem. Przy czym: „ten kto bezinteresownie stara się być przyjemnym, jest ugrzeczniony; kto natomiast czyni to dla własnej korzyści materialnej lub jakiegokolwiek innej, dającej się uzyskać za pomocą środków materialnych, jest pochlebcą” jak się wyraża Arystoteles²³⁵. Zazwyczaj jednak miano pochlebcy przypisuje się tym wszystkim, którzy w obcowaniu z innymi chcą za pomocą słów lub czynów sprawić innym przyjemność ponad miarę właściwą cnotcie.

Rozwiązanie trudności. 1. Pochwała może być dobra lub zła, zależnie od tego czy odpowiednie warunki są zachowane, czy też pominięte. Jeśli bowiem ktoś chce komuś sprawić przyjemność przez pochwałę, bądź by go pocieszyć, by się nie załamał w utrapieniach, bądź też, aby go podniecić do dalszego postępu w dobrem, wówczas — jeśli wszystkie należne okoliczności zostaną zachowane — będzie to akt cnotliwej przyjaźni, natomiast pochlebstwo zachodzi wtedy, gdy ktoś chwali kogoś za to, za co nie należy chwalić, a mianowicie za czyny złe, jak to zaznacza Pismo św.: „Albowiem chwalon bywa grzesznik dla żądź duszy swojej” (Ps 10, 3), albo gdy czyny te są niepewne, jak o tym przestrzega Mędrzec Pański (Ekle 27, 7): „Nie chwal człowieka, zanim poznasz jak przemawia, to bowiem jest próbą dla ludzi”, a także (Ekle 11, 2): „Nie wychwalaj męża z powodu jego pięknej postawy”; albo wreszcie, gdy można się obawiać, że ludzka pochwała pobudzi go do próżności. Toteż Pismo św. przestrzega (Ekle 11, 30): „Nie chwal przed śmiercią żadnego człowieka”.

Chwalebna jest również chęć podobania się ludziom dla podtrzymania w nich miłości oraz rozwoju duchowego. Kiedy zaś ktoś chce podobać się ludziom dla próżnej chwały lub dla zysku, względnie przez złe postępowanie, wówczas występuje grzech, zgodnie z słowami Psalmu (52, 6): „Bóg rozsypał kości tych, którzy ludziom się podobali”, oraz Apostoła (Gal 1, 10): „Gdybym jeszcze teraz chciał się ludziom przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa”.

2. Także karcenie zła jest grzeszne, jeśli nie zachowuje się należnych okoliczności. Podobnie chwalenie tego, co dobre.

3. Nic nie przeszkadza, by dwie wady były przeciwne sobie. Dlatego zarówno obmowa, jak i pochlebstwo jest złe, ale sprzeciwiają się sobie co do treści słów, a nie bezpośrednio co do celu, gdyż pochlebca dąży do sprawienia przyjemności temu, komu schlebia; obmówca zaś nie dąży do sprawienia mu przykrości, gdyż niekiedy obmawia go skrycie, ale raczej — do zniesławienia go.

Artykuł 2

CZY POCHLEBSTWO JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pochlebstwo jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Podług św. Augustyna²³⁶ złem jest to, co jest szkodliwe. A pochlebstwo jest najbardziej szkodliwe, skoro Psalmista głosi (9, 25): „Chwalon bywa grzesznik dla żądź duszy swojej, a niegodziwy bywa błogosławion. Rozgniewał Pana grzesznik”. Św. Hieronim zaś dodaje²³⁷, że nic tak nie psuje myśli ludzkich, jak pochlebstwo.

Glossa wreszcie²³⁸ stwierdza, że „więcej szkody przynosi język pochlebcy, niż miecz prześladowcy”. A więc pochlebstwo jest najcięższym grzechem.

2. Kto szkodzi słowami innym, nie mniej szkodzi sobie aniżeli innym. Toteż czytamy w Psalmie (36, 15): „Ich miecz przeszyje własne ich serca”. Kto zaś używa pochlebstwa, skłania innego do grzechu śmiertelnego. Dlatego Glossa²³⁹, tłumacząc słowa Psalmu (104, 5): „Olejek złośnika niech nie namaszcza głowy mojej” — powiada — że „fałszywa pochwała pochlebcy rozmiękcza dusze, tak że odrywając się od mocy prawdy, rzuca je w objęcia zła”. A więc tym bardziej pochlebca grzeszy śmiertelnie przeciw sobie samemu.

3. Istnieje przepis²⁴⁰ by duchownego, który zostanie przychwycony na pochlebstwie lub zdradzie, pozbawić godności. Otóż taką karę wymierza się tylko za grzech śmiertelny. A więc pochlebstwo jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony św. Augustyn²⁴¹, zalicza do grzechów mniejszych pochlebstwo okazywane osobom piastującym jakąś godność, zarówno z własnej woli, jak i na skutek pewnej konieczności.

Odpowiedz. Jak widzieliśmy²⁴², grzechem śmiertelnym jest to, co się sprzeciwia miłości. Otóż pochlebstwo niekiedy sprzeciwia się miłości, a niekiedy nie. Sprzeciwia się z trzech względów: ze względu na swą 'materię, np. gdy ktoś chwali czyjś grzech. To bowiem sprzeciwia się zarówno miłości Bożej, gdyż pochlebca wówczas występuje przeciw Jego sprawiedliwości, jak i przeciw miłości bliźniego, którego podnieca do grzechu. Z tego względu jest to grzech śmiertelny, w myśl słów Izajasza proroka (5, 20): „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem”. 2. Ze względu na zamiar pochlebcy, np. gdy chce komuś pochlebstwem zaszkodzić na ciele lub duszy. To również jest grzechem śmiertelnym, w myśl słów Pisma św. (Przyp 27, 6): „Lepsze są rany od miłującego, niż zdradliwe pocałunki od nienawidzącego”. 3. Ze względu na okazję, gdy pochwała staje się dla kogoś okazją do popełnienia grzechu niezależnie od zamiaru pochlebcy; przy czym należy odróżnić, czy okazja była tylko dana, czy też przyjęta, i jaka szkoda z niej wynikła, na co już zwróciliśmy uwagę mówiąc o zgorszeniu²⁴³.

Jeśli zaś kto schlebia drugiemu jedynie z samej tylko chęci sprawienia mu przyjemności, albo dla uniknięcia jakiegoś zła czy dla osiągnięcia jakiegoś potrzebnego dobra, wówczas pochlebstwo takie nie sprzeciwia się miłości, i nie jest grzechem śmiertelnym, ale tylko powszednim.

Rozwiązanie trudności, 1. Teksty powyższe mówią o pochlebcy, który wychwala czyjś grzech. Takie pochlebstwo bardziej szkodzi niż miecz prześladowcy, gdyż szkodzi w dobrach ważniejszych, bo duchowych. Ale nie szkodzi tak skutecznie, gdyż miecz prześladowcy zabija rzeczywiście, stając się wystarczającą przyczyną śmierci; nikt zaś nie jest dostateczną przyczyną grzechu dla innego człowieka, jak to już wykazaliśmy²⁴⁴.

2. Zarzut odnosi się do zamiaru pochlebcy, by zaszkodzić bliźniemu. Taki bowiem pochlebca bardziej szkodzi sobie samemu niż innym, gdyż jest sam dla siebie dostateczną przyczyną grzechu, a dla innych jedynie okazją.

3. W zarzucie chodzi o takiego człowieka, który pochlebstwem chce kogoś zdradliwie oszukać.

ZAGADNIENIE 116

O KLÓTLIWOŚCI

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy kłótność sprzeciwia się cncie przyjacielkości? 2. Czy kłótność jest cięższym grzechem od pochlebstwa?

Artykuł 1

CZY KLÓTLIWOŚĆ SPRZECIWIĄ SIĘ CNCIE PRZYJACIELSKOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kłótność nie sprzeciwia się przyjacielkości, gdyż:

1. Kłótność wyraża niezgodę, podobnie jak swary. A niezgodą sprzeciwia się miłości, jak to wykazaliśmy poprzednio²⁴⁵. A więc także kłótność.
2. Powiada Pismo św. (Przyp 26, 21): „Jako węgle martwe do rozpalonych i jako drwa do ognia, tak człowiek gniewliwy swary pobudza”. A gniewliwość sprzeciwia się łagodności. A więc także kłótność.
3. Powiada św. Jakub Apostoł (4, 1): „Skąd się biorą walki i kłótnie między wami? Czyż nie z pożądlności waszych, które wojują w członkach waszych?” Uleganie zaś pożądlnościom sprzeciwia się umiarkowaniu. A więc kłótność sprzeciwia się raczej umiarkowaniu niż uprzejmości.

Ale z drugiej strony podług Filozofa kłótność sprzeciwia się przyjacielkości²⁴⁶.

Odpowiedź. Kłótność we właściwym znaczeniu wyraża się w słowach, którymi ktoś przeciwstawia się drugiemu. W tym przeciwstawianiu się należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: czy ktoś sprzeciwia się komuś, wzbraniając się przyznać mu słusność w wyniku braku miłości, która jednoczy dusze, co objawia się w niezgodzie, która przeciwstawia się miłości, albo ktoś sprzeciwia się komuś ze względu na jego osobę, której nie waha się sprawić przykrości. To ma miejsce w kłótności, która właśnie z tego powodu przeciwstawia się przyjacielkości, mającej za cel przyjemne współżycie z innymi. Stąd też powiada Filozof²⁴⁷: „W stosunkach towarzyskich... jedni zdają się być ugrzecznieni, ci mianowicie, którzy chcąc innym sprawić przyjemność wszystko chwalą i w niczym się nikomu nie sprzeciwiają, uważając za swój obowiązek nie sprawiania przykrości tym, z którymi się stykają. Inni zaś, w przeciwieństwie do tych starają się na każdym kroku wszystkiemu się sprzeciwiać i nie troszczą się bynajmniej o sprawioną komuś przykrość; ci noszą miano gburów i ludzi swarliwych”.

Rozwiązanie trudności. 1. Spór pochodzi właściwie z niezgody, a kłótność z chęci sprawiania przykrości innym.

2. Sprzeczność między wadami i cnotami nie opiera się na różnicy między ich przyczynami, gdyż bywa że ta sama wada rodzi się z różnych przyczyn, ale na gatunkowej różnicy między czynnościami tych wad i cnót. Chociaż więc niekiedy kłótność rodzi się z gniewu, niemniej może pochodzić także z innych przyczyn. Nie musi więc sprzeciwiać się wprost łagodności.

3. Św. Jakub mówi tu o pożądlivosti jako o ogólnym źródle zła, z którego wszystkie inne wady pochodzą. W tym znaczeniu mówi Glossa²⁴⁸: „Dobrą rzeczą jest prawo, które ujarzmiając pożądlivość „ujarzmia wszelkie zło”.

Artykuł 2

CZY KLÓTLIWOŚĆ JEST CIĘŻSZYM GRZEchem NIŻ POCHLEBSTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kłótność jest mniejszym grzechem niż przesadne ugrzecznienie oraz pochlebstwo, gdyż:

1. Tym gorszy jest grzech, im więcej szkodzi. Lecz pochlebstwo bardziej szkodzi niż kłótność, gdyż — jak się wyraża prorok Izajasz (3, 12) — „Ludu mój, którzy cię błogosławionym zowią, zwodzą cię, a drogę kroków twoich rozkopują”. A więc pochlebstwo, o którym mowa w tych słowach, jest cięższym grzechem niż kłótność.

2. Pochlebstwo łączy się z pewnym podstępem, gdyż pochlebca ma co innego na ustach, a co innego w sercu. Człowiek kłótny zaś nie jest podstępny, gdyż jawnie się sprzeciwia. Kto zaś postępuje podstępnie, zachowuje się znacznie obrzydliwiej, jak to przyznaje Filozof²⁴⁹. A więc pochlebstwo jest cięższym grzechem niż kłótność.

3. Wstyd to lęk przed brzydotą, jak stwierdza Arystoteles²⁵⁰. A człowiek bardziej się wstydzi pochlebstwa niż kłótności. A więc kłótność jest mniejszym grzechem niż pochlebstwo.

Ale z drugiej strony grzech jest tym cięższy, im bardziej sprzeciwia się stanowi duchownemu. Otóż kłótność najbardziej sprzeciwia się stanowi duchownemu, gdyż Paweł Apostoł przestrzega Tymoteusza (1, 3, 2; 2, 2, 24): „Ma być biskup nienaganny... nie kłótny”. „Słudze Pańskiemu nie wypada się kłócić”. A więc kłótność jest cięższym grzechem niż pochlebstwo.

Odpowiedź. Mówiąc o tych dwóch grzechach można brać pod uwagę dwie rzeczy: ich gatunek oraz ich zewnętrzne pobudki. Ze względu na gatunek, wada jest tym cięższa, im bardziej sprzeciwia się cnotie, której jest zaprzeczeniem. Otóż cnota przyjaźliwości zmierza raczej do sprawienia innym przyjemności, niż przykrości. A więc kto jest kłótny, nadmiernie uprzykrza życie innym, i dlatego ciężej grzeszy niż ten, kto jest przesadnie ugrzeczniony, lub niż pochlebca, który nadmiernie zabiega o przypodobanie się za pomocą miłych słów. Ze względu zaś na zewnętrzne pobudki pochlebstwo bywa niekiedy cięższym grzechem, np. gdy ktoś zwodzi innych w celu zdobycia niewłaściwego rozgłosu lub zysku, niekiedy zaś kłótność jest cięższym grzechem, np. gdy kłótnik zmierza do zwalczania prawdy lub do lekceważenia przeciwnika.

Rozwiązanie trudności. 1. Pochlebca może wyrządzić szkodę przez skryte zwodzenie, kłótnik zaś przez jawne zwalczanie. Otóż gdy inne okoliczności są równe, cięższym grzechem jest jawnie komuś szkodzić używając przemocy, aniżeli czynić to w sposób skryty. Z tego też względu grabież jest cięższym grzechem niż kradzież, jak to uzasadniliśmy poprzednio²⁵¹.

2. W postępowaniu ludzkim nie zawsze czynność brzydsza bywa cięższym grzechem. Duchowe bowiem piękno człowieka ma swoje źródło w rozumie i z tego względu grzechy cielesne, w których ciało zdobywa władzę nad rozumem, są brzydsze od grzechów duchowych, które jednak są cięższe, gdyż pochodzą z większego lekceważenia. Dlatego także brzydsze są grzechy, wywodzące się z oszustwa, gdyż wydają się pochodzić z pewnej słabości i fałszywości; natomiast jawne grzechy pochodzą często z większego lekceważenia. Ponieważ zaś pochlebstwo wiąże się z pewnym oszustwem, dlatego jest brzydszym grzechem niż kłótność, która jednak jest grzechem cięższym wskutek większego lekceważenia bliźniego.

3. Jak już widzieliśmy²⁵², wstyd dotyczy brzydoty grzechu. Stąd człowiek nie zawsze wstydzi się większego grzechu, więcej natomiast wstydzi się grzechu brzydszego. Z tego powodu często ludzie bardziej się wstydzą pochlebstwa niż kłótności, chociaż kłótność jest cięższym grzechem.

ZAGADNIENIE 117

O HOJNOŚCI

Przechodzimy z kolei do omówienia cnoty hojności oraz przeciwstawnych jej wad, a mianowicie skąpstwa i rozrzutności. Zagadnienie hojności obejmuje sześć pytań: 1. Czy hojność jest cnotą? 2. Co jest przedmiotem, hojności? 3. Czy rozdawanie pieniędzy jest aktem hojności? 4. Czy rozdawanie jest głównym zadaniem, hojności? 5. Czy hojność jest składnikiem sprawiedliwości? 6. Czy hojność jest najważniejszą cnotą?

Artykuł 1

CZY HOJNOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że hojność nie jest cnotą, gdyż:

1. Żadna cnota nie sprzeciwia się naturalnej skłonności. Otóż istnieje naturalna skłonność do większej troski o siebie niż o innych. Natomiast w człowieku hojnym jest przeciwnie, gdyż jak mówi Arystoteles²⁵³: „Szczególnie charakterystyczną dla człowieka szczodrego cechą jest przesadna nawet ofiarność, skutkiem której jemu samemu za mało zostaje; człowiek bowiem szczodry tym się odznacza, że nie kieruje się względem na siebie samego”. A więc hojność nie jest cnotą.

2. Dzięki majątkowi człowiek podtrzymuje swoje życie, owszem, przy jego pomocy dąży do szczęśliwości. Skoro zaś dążenie do szczęśliwości jest zadaniem każdej cnoty, wobec tego hojność nie jest cnotą, gdyż jak powiada Filozof²⁵⁴: „szczodremu

niełatwo być bogatym, ponieważ nie jest skory do brania, ani do gromadzenia dóbr materialnych, Skłonny natomiast jest do ich rozdawania”.

3. Między cnotami istnieje wzajemne powiązanie. Lecz hojność nie wydaje się łączyć z innymi cnotami; liczni są bowiem ludzie cnotliwi, którzy nie są hojni, ponieważ nie mają co dawać; inni znów hojnie udzielają i rozdają, mimo że nie brak im wad. A więc hojność nie jest cnotą.

Ale z drugiej strony św. Ambroży uczy²⁵⁵, że Ewangelia niejednokrotnie zaleca hojność. Otóż Ewangelia nie zaleca niczego, co nie jest cnotą. A więc hojność jest cnotą.

Odpowiedź. Jak podaje św. Augustyn²⁵⁶ „dobre posługiwanie się tymi rzeczami, którymi można źle się posługiwać, jest czynnością cnotliwą”. Otóż możemy dobrze i źle posługiwać się nie tylko tym, co jest w nas, np. władzami psychicznymi oraz uczuciami, ale także rzeczami zewnętrznymi, czyli dobrami tego świata, użyzonymi nam dla podtrzymania życia. Zadaniem hojności jest właśnie dobre posługiwanie się tymi rzeczami. Dlatego hojność trzeba uznać za cnotę.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Ambroży²⁵⁷ i św. Bazyli²⁵⁸ uczą, że Pan Bóg dał niektórym ludziom bardzo wielkie bogactwa, aby zdobyli zasługę sprawiedliwego ich rozdzielania. Jednemu człowiekowi niewiele ich potrzeba. Dlatego ludzie hojni chwalebnie wydają więcej na innych, niż na siebie. Wszakże człowiek powinien więcej dbać o siebie niż o innych w dziedzinie dóbr duchowych, które każdy musi dla siebie osobiście zdobywać. Niemniej w dziedzinie rzeczy doczesnych nie jest obowiązkiem człowieka hojnego, iżby tak oddawał wszystko innym, by całkowicie pomijał siebie i swych najbliższych. Dlatego św. Ambroży powiada²⁵⁹: „Taka hojność jest godną pochwały, która nie pomija członków swej rodziny, gdy są w potrzebie”.

2. Nie jest obowiązkiem człowieka hojnego tak rozdawać swe dobra, by potem nie miał za co utrzymać się i nadal wykonywać uczynki cnotliwe. Dlatego też Filozof powiedział²⁶⁰: „Szczodry nie będzie zaniedbywał swego majątku, skoro przecież dzięki niemu pragnie pomagać innym”. Św. Ambroży zaś poucza²⁶¹, że Chrystus nie żąda, by od razu rozdać wszystko, co się posiada, ale by to rozdawać w miarę potrzeby, chyba że chce się naśladować proroka Elizeusza, który zabił swe woły i nasycił ubogich, by uwolnić się od wszelkiej troski o dom. Ale to obowiązuje tylko tych, którzy wstępują do stanu życia doskonalszego, o którym później będzie mowa²⁶². Trzeba jednak wiedzieć, że hojne rozdzielanie posiadanych dóbr jako czynność cnotliwa prowadzi do szczęśliwości.

3. Według Filozofa²⁶³, nie hojnymi, lecz rozrzutnymi są ci, którzy trwonią swój majątek na rozpustę. Podobnie kto marnotrawi swe dobra na inne grzechy. Dlatego św. Ambroży mówi: „Jeśli pomagasz temu, kto dąży do ograbienia drugich, nie jesteś szczodry. Nie jest też hojnością rozdawanie swych dóbr z chępliwości, a nie z miłosierdzia”. Nie są więc hojnymi ci, którzy nie mają cnót, lecz dobra swe rozdają na złe uczynki. Nic też nie przeszkadza, by nawet ci, którzy wydają wiele na dobre cele, nie posiadali cnoty hojności. Zresztą podobnie bywa i w stosunku do innych cnót. Wszak wykonujemy właściwe tym cnotom czynności zanim jeszcze nabędziemy w

nich sprawności, choć nie wykonujemy ich wtedy tak dobrze, jak pod wpływem cnoty, zgodnie z tym, cośmy poprzednio stwierdzili²⁶⁴. Nic też nie przeszkadza ubogim, by byli hojnymi, jeśli są cnotliwi. Wszak Filozof stwierdza²⁶⁵: „Szczodrość zależy nie od ilości darów, lecz od cech charakteru”; św. Ambroży zaś dodaje²⁶⁶, że „uczucie sprawia, że dar jest cenniejszy lub lichszy, gdyż ono nadaje wartość rzeczom”.

Artykuł 2

CO JEST PRZEDMIOTEM HOJNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że hojność nie odnosi się do pieniędzy, gdyż:

1. Przedmiotem cnoty obyczajowej są działania oraz uczucia. Otóż działania są przedmiotem sprawiedliwości, jak to uzasadnił Arystoteles²⁶⁷. A więc skoro hojność jest cnotą, odnosi się ona do uczuć.
2. Przedmiotem hojności jest rozdawanie wszelkich dóbr. Otóż dobra naturalne są prawdziwsze niż sztuczne bogactwa, do których zaliczają się także pieniądze, jak to uzasadnił Filozof²⁶⁸. A więc pieniądze nie są głównym przedmiotem hojności.
3. Różne jest tworzywo różnych cnót, gdyż sprawności różnicują się podług przedmiotów. Otóż rzeczy zewnętrzne są przedmiotem sprawiedliwości rozdzielczej i wymiennej, a więc nie są przedmiotem hojności.

Ale z drugiej strony według Arystotelesa²⁶⁹ hojność to umiar w odniesieniu do pieniędzy.

Odpowiedź. Według Arystotelesa cechą ludzi hojnych jest skłonność do rozdawania. Cecha ta zwie się również szczodrością, gdyż szczodrym nazywamy człowieka, który niechętnie zatrzymuje różne rzeczy dla siebie, ale lubi je rozdawać. Hojność więc (w języku łacińskim *liberalitas* od *liberare* — uwalniać) przez nakłanianie człowieka do rozdawania swych dóbr, niejako uwalnia go od ich posiadania i strzeżenia wskazując że duch jego jest wolny. Dobra zaś, które jeden człowiek rozdaje innym, oznacza się niekiedy wspólną nazwą pieniędzy (gdyż dają się spieniężyć). Można więc uznać je za właściwy przedmiot hojności.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak wspomnieliśmy w poprzednim artykule, hojność zależy nie tyle od ilości darów, ile od nastawienia dającego, a to zależy od uczuć miłości i pożądania, a tym samym także od przyjemności i przykrości, radości i smutku wobec tych dóbr, które się rozdziela. A więc bezpośrednim tworzywem (materią) hojności są uczucia wewnętrzne; pieniądze zaś stanowią przedmiot tych uczuć.

2. Według św. Augustyna²⁷⁰: „Wszystko, cokolwiek ludzie mają na ziemi i nad czym władają, zwie się pieniędzmi”. Podobnie Arystoteles²⁷¹ powiada: „Dobrami nazywamy tu wszystko, czego wartość mierzy się pieniędzmi”.

Sprawiedliwość ustanawia równość w odniesieniu do rzeczy zewnętrznych, ale nie należy do niej rozstrzyganie o umiarze w uczuciach. Dlatego pieniądze w inny sposób są tworzywem sprawiedliwości, a w inny sposób hojności.

Artykuł 3

CZY ROZDAWANIE PIENIĘDZY JEST AKTEM HOJNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że użycie pieniędzy nie jest aktem cnoty hojności, gdyż:

1. Różne są akty różnych cnót. Użycie pieniędzy bywa zaś przedmiotem wielu innych cnót, np. sprawiedliwości i wspałałomyślności. A więc nie jest ono czynnością właściwą hojności.
2. Aktem hojności jest nie tylko obdarzanie, lecz także przyjmowanie i otaczanie kogoś opieką. Przyjmowanie zaś i roztaczanie opieki nie łączy się z użyciem pieniędzy. Wobec tego niesłusznie uznaje się użycie pieniędzy za właściwy akt cnoty hojności.
3. Użytkowanie pieniędzy polega nie tylko na ich dawaniu, ale także na obracaniu ich na własne potrzeby, a to chyba nie jest aktem hojności, jak to stwierdza Seneka²⁷² mówiąc, że „nikt nie staje się hojny przez to, że sobie coś daje”. A więc nie każde użycie pieniędzy jest aktem cnoty hojności.

Ale s drugiej strony powiada Filozof²⁷³: „Każdej rzeczy najlepiej używa człowiek obdarzony swoistą pod tym względem cnotą, więc i bogactwa najlepiej będzie używał człowiek obdarzony swoistą cnotą w swym ustosunkowaniu się do dóbr materialnych”. Taką właśnie cnotą jest hojność, a więc słuszne użycie pieniędzy jest jej aktem.

Odpowiedź. Zróżnicowanie gatunkowe czynności pochodzi od przedmiotu, jak to już uzasadniliśmy²⁷⁴. Przedmiotem zaś lub tworzywem hojności są pieniądze i wszystko to, co da się ocenić za pomocą pieniędzy. Wobec tego zaś, że każda cnota jest właściwym stosunkiem do swego przedmiotu — skoro hojność jest cnotą, jej czynność powinna odnosić się do pieniędzy. Pieniądze należą do dóbr użytkowych, gdyż wszystkie dobra zewnętrzne są przeznaczone do użytku człowieka. A więc właściwym aktem hojności jest użytkowanie pieniędzy i majątku.

Rozwiązanie trudności, 1. Zadaniem hojności jest dobre użycie pieniędzy lub innych tego rodzaju bogactw, gdyż one stanowią właściwe tworzywo (materię) tej cnoty; natomiast zadaniem sprawiedliwości jest także użytkowanie bogactw, ale z innego powodu, a mianowicie ze względu na powinność oddania innym tego co się im należy w zakresie dóbr zewnętrznych. Zadaniem zaś wspałałomyślności jest używanie bogactw w celu dokonania wielkich dzieł. A zatem wspałałomyślność stanowi jakby uzupełnienie hojności, jak to jeszcze zobaczymy.

2. Człowiek cnotliwy nie tylko we właściwy sposób posługuje się tworzywem lub narzędziem, ale potrafi także przygotować należyte warunki dla celowego ich użycia. Podobnie mężny żołnierz nie tylko dobywa miecza przeciw wrogowi, ale także umie go ostrzyć i przechowywać w pochwie. Podobnie człowiek hojny nie tylko umie używać pieniędzy, ale potrafi także o nie się postarać i je przechowywać.

3. Jak widzieliśmy²⁷⁵, bezpośrednim twórczym hojności są wewnętrzne uczucia człowieka w stosunku do pieniędzy. Dlatego hojność uzdalnia człowieka, by nieuporządkowane przywiązanie do pieniędzy nie utrudniło mu właściwego ich użycia. Dwojakie zaś może być użycie pieniędzy: na własne potrzeby, ożyli na różne wydatki lub wymianę, oraz na zaspokojenie potrzeb innych ludzi przez darowizny. A więc zadaniem hojności jest zapobieganie, aby nieopanowane przywiązanie do pieniędzy nie powstrzymało człowieka od słusznych wydatków na własne cele czy na właściwe darowizny. A zatem hojność odnosi się do darowizn i wydatków, jak to zaznacza Arystoteles. Słowa zaś Seneki dotyczą cnoty hojności, mającej za przedmiot użycie pieniędzy na potrzeby innych. Nie nazwiemy przecież nikogo hojnym, jeżeli używa pieniędzy na swe własne cele.

Artykuł 4.

CZY ROZDAWANIE JEST GŁÓWNYM ZADANIEM HOJNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że główną cechą człowieka hojnego nie jest rozdawanie, gdyż:

1. Roztropność kieruje hojnością. Roztropność jednak raczej wymaga zachowania bogactw, w myśl słów Arystotelesa²⁷⁶: „Najbardziej szczodrymi zdają się być ci, co nie zdobyli swego majątku, lecz odziedziczyli go; nie wiedzą bowiem co to ubóstwo”. A więc wydaje się, że rozdawanie nie stanowi głównego zadania hojności.
2. Cel najbardziej upragniony nigdy człowieka nie zasmuca, ani człowiek od niego nie odstępuje. Tymczasem, ludzie hojni niekiedy martwią się tym, że dają i to nie wszystkim. Wobec tego dawanie nie jest głównym zadaniem hojności.
3. Do osiągnięcia najbardziej upragnionego celu człowiek dąży wszystkimi drogami, którymi może dążyć. Lecz „człowiek szczodry nie jest skory do proszenia”, jak się wyraża Filozof²⁷⁷. A przecież poprzez prośby mógłby zdobyć sobie środki na rozdawanie innym tego, co im brakuje. A więc hojność nie wydaje się najbardziej zmierzać do rozdawania.
4. W zasadzie człowiek powinien bardziej troszczyć się o to, co przynosi mu korzyść, aniżeli o to, co jest pożyteczne dla innych. Przeznaczając pieniądze na własne cele, człowiek troszczy się o swoją korzyść, dając zaś innym troszczy się o nich. Wobec tego hojność wymaga by więcej pieniędzy wydawać na własne cele, niż na rzecz innych.

Ale z drugiej strony Filozof poucza²⁷⁸, że: „Szczególnie charakterystyczną cechą człowieka szczodrego jest nawet przesadna ofiarność”.

Odpowiedź. Właściwym przedmiotem hojności jest użytkowanie pieniędzy, a to polega na ich wydawaniu. Zdobywanie bowiem pieniędzy jest raczej ich źródłem niż użyciem. Przechowywanie zaś ich ma się tak do posługiwania się nimi, jak sprawność do czynności. Wydawanie zaś wymaga tym większej siły, im dalej zmierza, jak to widać na przykładzie wyrzucania w dal jakiegoś przedmiotu. Dlatego też wydawanie pieniędzy na rzecz innych ludzi pochodzi z większej cnoty niż obracanie ich na własną korzyść. Cechą zaś cnoty jest przede wszystkim dążenie do tego, co doskonalsze, jak

poucza Arystoteles²⁷⁹. A więc człowieka hojnego najbardziej chwalimy za rozdawanie.

Rozwiązanie trudności, 1. Roztropność nakazuje strzec pieniędzy, by ich nie marnować i nie wydać bezmyślnie. Celowe jednak wydawanie pieniędzy wymaga nie mniejszej roztropności niż pożyteczne ich oszczędzanie, lecz raczej większej, gdyż przy ich wydawaniu trzeba uwzględnić więcej okoliczności, aniżeli przy oszczędzaniu; wydawanie ma się tak bowiem do oszczędzania, jak ruch do spoczynku. Prawdą jest że ludzie, którzy otrzymali pieniądze zdobyte przez innych, hojniej je rozdzielają. Nie doświadczyli bowiem co to bieda. Jeśliby tacy tylko z braku tego doświadczenia rozdawali swe dobra, nie posiadaliby Jeszcze cnoty hojności. Niekiedy jednak brak własnego doświadczenia, co to jest bieda, usuwa jedynie przeszkodę hojności, i dzięki temu człowiek chętniej ulega nakazom tej cnoty. Obawa ubóstwa, pochodząca z własnego doświadczenia, stanowi niekiedy przeszkodę dla hojnego wydawania pieniędzy z trudem zdobytych. „Podobnie — mówi Arystoteles²⁸⁰ — wszyscy ludzie są bardziej przywiązani do tego, co sami stworzyli”.

2. Celem hojności jest właściwe użycie pieniędzy, a tym samym ich wydawanie, gdyż wydawanie to właśnie pewne użytkowanie pieniędzy. Każda zaś cnota sprawia, że zasmuca nas to, co jej się sprzeciwia, i skłania do unikania tego, co w poprzek jej staje. Właściwemu zaś rozdawaniu dóbr sprzeciwiają się dwie rzeczy: nie dawanie tego, co godziłoby się dać, lub dawanie w sposób niewłaściwy. Jedno i drugie zasmuca człowieka hojnego, ale pierwsze więcej, gdyż nie dawanie bardziej sprzeciwia się właściwemu spełnianiu zadań hojności. Z tego także powodu hojny nie wszystkim daje, gdyż takie nieogłędne dawanie przeszkodziłoby mu z czasem wykonywaniu nakazów tej cnoty, gdyż nie byłoby z czego dawać tym, którym dać należało.

3. Dawanie i otrzymywanie pozostają w takim stosunku do siebie, jak działanie i doznanie. Lecz działanie i doznanie nie opierają się na tej samej zasadzie. Skoro bowiem hojność jest zasadą dawania, nie jest jej zadaniem przysposabiać do przyjmowania, a tym bardziej do proszenia. Natomiast cnota hojności przysposabia człowieka do rozdawania w sposób właściwy owoców własnego majątku, o który pilnie się troszczy, by miał z czego hojnie obdzielać innych.

4. Sama natura nakłania człowieka do wydawania pieniędzy na własne potrzeby. Natomiast do rozdawania swoich dóbr na potrzeby innych niezbędna jest odrębna cnota, która go do tego przysposobiła.

Artykuł 5

CZY HOJNOŚĆ JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że hojność nie jest składnikiem sprawiedliwości, gdyż:

1. Sprawiedliwość odnosi się do należności. Otóż im bardziej coś jest komuś należne, tym mniej hojnie się daje. A więc hojność nie jest składnikiem sprawiedliwości, lecz raczej sprzeciwia się jej.

2. Przedmiotem sprawiedliwości są działania. Natomiast przedmiotem hojności jest miłość i pożąda" nie pieniędzy, a więc uczucia. Wobec tego hojność wydaje się bardziej związana z umiarkowaniem niż ze sprawiedliwością.

3. Czynnością właściwą hojności jest dawanie, „jak to już omówiliśmy w poprzednim artykule. Lecz czynność ta należy raczej do dobroczynności i litości, które związane są z miłością. Wobec tego hojność jak się zdaje, jest raczej składnikiem miłości niż sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony św. Ambroży powiada²⁸¹: „Sprawiedliwość odnosi się do społeczności rodu ludzkiego. Pojęcie zaś społeczności obejmuje sprawiedliwość i dobroczynność, które to cnoty zwą także hojnością i dobrotliwością”. A więc hojność wiąże się ze sprawiedliwością.

Odpowiedz. Hojność nie jest postacią sprawiedliwości, gdyż sprawiedliwość oddaje każdemu to, co jego, a hojność sprawia że człowiek oddaje swoje własne rzeczy. Niemniej między sprawiedliwością a hojnością zachodzi zbieżność w dwóch rzeczach: 1. Jedna i druga cnota odnosi się głównie do innych; 2. Jedna i druga odnosi się do rzeczy zewnętrznych, choć z innych względów, jak to już widzieliśmy²⁸². A więc hojność wiąże się ze sprawiedliwością jako cnota pokrewna z cnotą główną.

Rozwiązanie trudności, 1. W przeciwieństwie do sprawiedliwości hojność dotyczy nie obowiązku wynikającego z prawa, ale obowiązku moralnego, którego podstawą jest godziwość, a nie zobowiązanie względem innej osoby. Z tego względu cecha powinności występuje w tej cnotie w niewielkim stopniu.

2. Przedmiotem umiarkowania jest pożądanie przyjemności cielesnych. Natomiast pożądanie pieniędzy i przyjemność jaką dają, ma raczej charakter duchowy niż cielesny. Dlatego hojności nie zalicza się do umiarkowania.

3. Dar człowieka dobroczynnego i litościwego ma swe źródło w pewnym nastawieniu uczucia obdarowującego w stosunku do obdarowanego. Dlatego taki dar jest owocem miłości lub przyjaźni. Natomiast dar pochodzący z hojności, wynika z pewnego nastawienia do pieniędzy, których człowiek hojny nie pożąda ani nie kocha. A więc człowiek hojny daje chętnie nie tylko przyjaciołom, ale także nieznanym kiedy potrzeba. Cnota hojności nie jest zatem związana z miłością, ale raczej ze sprawiedliwością, gdyż ta odnosi się do rzeczy zewnętrznych.

Artykuł 6

CZY HOJNOŚĆ JEST NAJWAŻNIEJSZĄ CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że hojność jest najwyższą cnotą, gdyż:

1. Każda cnota ludzka stanowi podobieństwo do dobroci Bożej. Otóż przez hojność człowiek staje się najbardziej podobny do Boga, „który daje wszystkim chętnie, nie wymawiając”, jak mówi Pismo św. (Jak 1, 5). A więc hojność jest najważniejszą cnotą.

2. Powiada św. Augustyn²⁸³, że w rzeczach, które nie są wielkie co do masy, to jest większe, co jest lepsze. Lecz natura dobra najbardziej przejawia się w hojności,

.ponieważ dobro jest z natury swej rozlewne, jak stwierdza Dionizy²⁸⁴. Dlatego również św. Ambroży powiada, że sprawiedliwość wnosi surowość prawa, a hojność wyraża się w dobroci²⁸⁵.

3. Ze względu na cnotę kocha się i czci ludzi. Otóż, jak powiada Boecjusz²⁸⁶, szczodrobliwość najbardziej sławnymi czyni ludzi. Arystoteles zaś twierdzi²⁸⁷: „Spomiędzy wszystkich ludzi cnotliwych największą miłość zaskarbiają sobie ludzie szczodrzy”. A więc hojność jest najważniejszą spośród cnót.

Ale z drugiej strony powiada św. Ambroży²⁸⁸, że „sprawiedliwość jest wyższą od hojności, ale hojność jest miłszą. Podobnie Filozof mówi²⁸⁹, że po męźnych i sprawiedliwych najbardziej szanuje się ludzi hojnych.

Odpowiedź. Każdy cnota zmierza do jakiegoś dobra. A więc im do większego dobra zdąża, tym jest lepsza. W dwojaki zaś sposób hojność zmierza do dobra: sama przez się, czyli bezpośrednio, i następnie, czyli pośrednio. Sama przez się zmierza do uporządkowania własnego nastawienia w stosunku do pieniędzy oraz ich użycia. Z tego względu umiarkowanie ma pierwszeństwo przed hojnością gdyż usprawnia człowieka w opanowaniu pożądań oraz przyjemności związanych z ciałem; a także męstwo i sprawiedliwość, gdyż obie te cnoty zmierzają do dobra ogółu: pierwsza głównie w czasie pokoju, druga podczas wojny. Ale przed tymi wszystkimi cnotami pierwszeństwo mają cnoty, które odnoszą się do dobra Bożego, jakie przewyższa wszelkie ludzkie dobro, podobnie jak dobro publiczne jest ważniejsze od dobra prywatnego, a dobro ciała od dóbr zewnętrznych.

Następco, czyli pośrednio, hojność zmierza do tych wszystkich dóbr. Dzięki temu bowiem, że człowiek nie jest przywiązany do pieniędzy, nie ma trudności w użyciu ich zarówno na własne potrzeby, jak i na korzyść innych oraz ku czci Bożej. Z tego względu hojność posiada szczególną wartość, gdyż jest użyteczna w wielu sprawach. Ponieważ jednak każdą rzecz ocenia się według tego, co przysługuje jej w pierw i samo przez się, a nie według tego, co jej przysługuje w następstwie czegoś innego, nie można uznać hojności za największą cnotę.

Rozwiązanie trudności. 1. Dary Boże pochodzą z Jego miłości ku ludziom, którym Bóg je udziela, a nie z Jego nastawienia do tych dóbr, które udziela; są więc raczej owocem Jego miłości niż hojności. A miłość jest najwyższą spośród wszystkich cnót.

2. Każda cnota uczestniczy w naturze dobra przez swe czynności. Otóż czynności niektórych cnót są lepsze aniżeli posługiwanie się pieniędzmi, które jest czynnością cnoty hojności,

3. Ludzie najbardziej kochają hojnych nie przez przyjaźń duchową ze względu na ich większą cnotę, ale darzą ich raczej przyjaźnią użytecznościową, gdyż uznają hojnych za bardziej pożytecznych dla siebie w dziedzinie dóbr zewnętrznych, których ludzie najbardziej zazwyczaj pożądają, i tego samego powodu wysławiają hojnych.

ZAGADNIENIE 118

O CHCIVOŚCI

Przechodząc do wad przeciwstawnych hojności, omówimy kolejno chciwość, a następnie rozrzutność. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy chciwość jest grzechem? 2. Czy chciwość jest grzechem odrębnym od innych? 3. Czy chciwość sprzeciwia się hojności? 4. Czy chciwość jest grzechem śmiertelnym? 5. Czy chciwość jest największym grzechem? 6. Czy chciwość jest grzechem duchowym? 7. Czy chciwość jest główną wadą? 8. Jakie są skutki chciwości?

Artykuł 1

CZY CHCIVOŚĆ JEST GRZECEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość nie jest grzechem, gdyż:

1. Chciwość jest pożądaniem, pieniędzy, przez, które rozumie się wszystkie dobra zewnętrzne. A przecież pożądanie tych dóbr nie jest grzechem, skoro wypływa z samej natury człowieka, już to dlatego, że dobra te podlegają jego władzy, już to dlatego że służą do podtrzymania jego życia; wszak uważa się je za podstawę bytu ludzkiego. A więc chciwość nie jest grzechem.
2. Każdy grzech jest skierowany albo przeciw Bogu, albo przeciw bliźniemu, albo przeciw sobie samemu. Lecz chciwość nie zwraca się przeciw Bogu, gdyż nie sprzeciwia się ani cnotie religijności, ani cnotom teologicznym, które porządkują stosunek człowieka do Boga. Nie jest także grzechem przeciw sobie samemu, albowiem nie sprowadza się ani do obżarstwa, ani do rozpusty, o której mówi Apostoł (1 Kor 6, 18): „Kto grzeszy rozpustą, przeciwko własnemu ciału swemu grzeszy”. Nie jest wreszcie grzechem przeciw bliźniemu, gdyż przechowując swoje rzeczy dla siebie nikomu nie wyrządza się krzywdy. A więc chciwość nie jest grzechem.
3. Nie jest grzechem to, co pochodzi od natury. Otóż chciwość jest naturalnym następstwem starości, jak to stwierdza Arystoteles²⁹⁰. A więc nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Apostoł wzywa (Żyd 13, 4) : „Nie bądźcie chciwi na pieniądze, przestańcie na. tym, co macie”.

Odpowiedź. W każdym wypadku gdy dobro polega na zachowaniu właściwej miary, wszelki nadmiar lub niedomiar stanowi zło. W rzeczach będących środkami do osiągnięcia jakiegoś celu, dobro polega na zachowaniu miary, gdyż środki powinny być współmierne z celem, np. lekarstwo ze zdrowiem, jak to wykazał Filozof²⁹¹. Stąd dobro człowieka w takich właśnie rzeczach polega na zachowaniu umiaru, a mianowicie aby ubiegać się o dobra zewnętrzne, w miarę jak są konieczne do życia danego człowieka zgodnie z jego stanem. Przekroczenie tej miary stanowi grzech, który zachodzi wtedy, gdy ktoś chce 'zdobyć lub utrzymać te zewnętrzne dobra nie zachowując właściwej miary. Na tym właśnie polega chciwość, którą się określa jako nieumiarkowaną żądzę posiadania. Jasne więc, że chciwość jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Pożądanie zewnętrznych dóbr jest naturalne dla człowieka, w miarę jak są potrzebne do właściwego mu celu. Jeśli więc stosunek do tych środków odpowiada zasadzie postępowania, wypływającej z tego celu, nie będzie grzechem.

Chciwość zaś przekracza tę zasadę, a więc jest grzechem.

2. W dwojaki sposób chciwość jest brakiem umiaru w rzeczach zewnętrznych — bezpośrednio i pośrednio. Bezpośrednio — gdy zbiera i przechowuje więcej niż trzeba; z tego względu chciwość zwraca się wprost przeciw bliźniemu, gdyż nikt nie może posiadać zbyt wielu dóbr zewnętrznych bez niedostatku drugich ludzi.

Pośrednio zaś chciwość jest brakiem umiaru ze względu na wewnętrzne nastawienie do bogactw, np. gdy ktoś je nadmiernie lubi, pożąda ich lub rozkoszuje się nimi. W tym znaczeniu chciwość jest grzechem przeciw sobie samemu, ponieważ wprowadza nieład do uczuć człowieka, mimo że nie wprowadza go do ciała, tak jak to czynią grzechy cielesne.

Rozum powinien kierować skłonnościami naturalnymi, gdyż on jest najwyższą władzą w naturze ludzkiej. Chociaż więc starcy z powodu niedomagań natury bardziej pożądają pomocy w rzeczach zewnętrznych (podobnie zresztą, jak każdy kto niedomaga, pożąda tego, co może zaradzić jego niedomaganiem) — niemniej nie uniewinnia ich od grzechu, gdy przekroczą właściwą miarę rozumu w odniesieniu do bogactw.

Artykuł 2

CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECEM ODRĘBNYM OD INNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość nie jest odrębnym, grzechem, gdyż:

1. Św. Augustyn powiada²⁹²: „Chciwość, zwana po grecku philargyria, zachodzi w nieumiarkowanym pożądaniu nie tylko srebra i pieniędzy, ale także wszystkich innych rzeczy”. W każdym grzechu występuje nieuporządkowane pożądanie jakiejś rzeczy, gdyż grzech polega właśnie na przyłgnięciu do dóbr zmiennych, przy równoczesnym zlekceważeniu dobra niezmiennego, jak to już widzieliśmy²⁹³. A więc chciwość jest ogólnym grzechem,

2. Według św. Izydora²⁹⁴, człowiek chciwy — to człowiek żądny pieniędzy. Toteż w języku greckim chciwość nosi miano: philargyria, czyli miłość srebra. Lecz srebro oznacza tu wszystkie dobra zewnętrzne, których wartość można ocenić pieniędzmi. A więc chciwość polega na pożądaniu jakichkolwiek dóbr zewnętrznych. A to jest grzechem ogólnym.

3. Glossa mówi²⁹⁵, że dobre to prawo, które powstrzymuje pożądliwość, powstrzymuje wszystkie grzechy. Otóż prawo Boże szczególnie powstrzymuje przed grzechem chciwości (Wyj 20, 17): „Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego twego”. A więc takie pożądanie, jakie występuje w chciwości, jest źródłem wszelkiego zła i dlatego chciwość jest grzechem ogólnym.

Ale z drugiej strony św. Paweł (Rzym 1, 29) wyodrębnia chciwość spośród innych grzechów, mówiąc o bezbożnych: „Pełni są wszelakiej nieprawości, chciwości, niegodziwości, oddani zazdrości, zabójstwu, swarliwości, podstępowi...”

Odpowiedź. Grzechy różnicują się gatunkowo według przedmiotów²⁹⁶. Przedmiotem zaś grzechu jest jakieś dobro, ku któremu zmierza nieuporządkowane pożądanie. Z tego względu podstawa odrębności dotrą będącego przedmiotem nieuporządkowanego pożądania stanowi jednocześnie podstawę odrębności grzechu. Ale inna jest natura dobra użytecznego, a inna dobra przyjemnego. Bogactwa zaś to dobra użyteczne, gdyż wola pożąda ich ze względu na ich użyteczność. Chciwość jest więc odrębnym grzechem, gdyż stanowi nieuporządkowane pożądanie dóbr zewnętrznych, dających się spieniężyć.

Należy jeszcze podkreślić, że słowo „mienić” służyło początkowo na określenie wszystkich dóbr, nad którymi człowiek ma pełną władzę. Z czasem jednak słowo to rozszerzono na oznaczanie wielu innych rzeczy. Stąd mówi się, że ktoś ma zdrowie, żonę, ubranie itp. Wskutek tego także wyraz „chciwość” rozciągnięto na wszelkie nieuporządkowane pragnienie posiadania jakiegokolwiek rzeczy, jak to zaznacza. św. Grzegorz²⁹⁷, mówiąc o chciwości nie tylko w stosunku do pieniędzy, ale także do wiedzy, do wysokich stanowisk itp. Tak pojęta chciwość nie byłaby grzechem odrębnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn mówi tu o chciwości w szerszym znaczeniu. 2. Pod wyrazem „pieniądze” ujmuje się wszelkie dobra zewnętrzne, które służą do użytku ludzi, dlatego zwa się dobrami użytkowymi. Są wszakże również inne dobra zewnętrzne, które można zdobyć za pieniądze, jak np. rozkosze, zaszczyty i tym podobne, zdolne jednak wzbudzić pożądanie. Ale takie pożądanie nie jest chciwością w znaczeniu odrębnej wady. 3. Glossa mówi tu o nieuporządkowanym pożądaniu jakiegokolwiek rzeczy. Powściągliwość bowiem w żądzy posiadania powściąga równocześnie pragnienie wszystkiego, co można zdobyć dzięki posiadanym rzeczom.

Artykuł 3

CZY CHCIWOŚĆ SPRZECIWIĄ SIĘ HOJNOŚCI ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że chciwość nie sprzeciwia się hojności, gdyż: 1. Św. Jan Chryzostom²⁹⁸ tłumacząc słowa Chrystusa (Mt 5, 6): „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości” powiada, że dwojaka jest sprawiedliwość: ogólna oraz szczególna, której właśnie sprzeciwia się chciwość. To samo mówi Filozof²⁹⁹. A więc chciwość nie sprzeciwia się hojności.

2. Grzech chciwości polega na przekroczeniu miary w odniesieniu do posiadanych rzeczy. A miarę tę ustanawia sprawiedliwość. A więc chciwość sprzeciwia się wprost sprawiedliwości, a nie hojności.

3. Hojność jest złotym środkiem między dwiema przeciwstawnymi wadami, jak to podkreśla Filozof³⁰⁰. Ale nie ma wady przeciwstawnej chciwości, jak to również stwierdza Filozof³⁰¹. A więc chciwość nie sprzeciwia się hojności.

Ale z drugiej strony mówi Pismo św. (Ekle 5, 9): „Chciwy nie nasyci się pieniądzem, a kto się kocha w zasobach, ten nie ma z nich pożytku”. Lecz nienasycenie się pieniędzmi i nieopanowane upodobanie w nich sprzeciwia się hojności, która jest

złotym środkiem między tymi dwoma wadami. A więc chciwość sprzeciwia się hojności.

Odpowiedz. Chciwość to dwojaki brak umiaru w stosunku do bogactw. W pierwszym znaczeniu — bezpośrednio dotyczy zdobywania i zachowywania bogactw i występuje wówczas, gdy ktoś zbiera pieniądze ponad powinność, kradnąc lub przywłaszczając sobie cudze rzeczy; w tym znaczeniu chciwość sprzeciwia się sprawiedliwości i o niej to powiedział prorok Ezechiel (22, 27): „Przywódcy w jej środku są jak wilki drapieżne, rozdzierające zdobycz: rozlewają krew, zabijają ludzi, alby osiągnąć niesprawiedliwe zyski”.

W drugim znaczeniu brak umiaru w chciwości to niewłaściwe nastawienie wewnętrzne do bogactw, np. gdy ktoś nadmiernie je kocha, pożąda ich lub roz-koszuje się nimi, chociażby nie zabierał cudzych rzeczy. W tym znaczeniu chciwość sprzeciwia się hojności, która wnosi umiar w tych uczuciach, jak to już widzieliśmy³⁰². O niej to mówi Glossa³⁰³ do słów św. Pawła (2 Kor 9, 5): „Byście przygotowali już przedtem obiecaną darowiznę, która oby okazała się hojnością, a nie sknerstwem” dodając: „darowizna ta okazałaby się sknerstwem, gdyby żalowali, że ją dali i mało dali”.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Jan Chryzostom i Filozof mówią tu o chciwości w znaczeniu pierwszym. Chciwość zaś w znaczeniu drugim Filozof nazywa brakiem hojności.

2. Sprawiedliwość właściwie ustala miarę w zbieraniu i zatrzymywaniu bogactw według wymagań powinności opartej na prawie, a mianowicie tak, by nie zabierać i nie przywłaszczać sobie cudzych rzeczy. Hojność zaś stanowi umiar rozumu głównie w odniesieniu do wewnętrznego nastawienia człowieka w stosunku do bogactw; co do zbierania zaś i zatrzymywania pieniędzy oraz co do wydawania ich — tylko o tyle, o ile czynności te pochodzą z wewnętrznego nastawienia, pomija przy tym nie tyle powinność opartą na przepisach prawa, ile powinność moralną, opartą na wymaganiach rozumu.

3. Ta postać chciwości, która przeciwstawia się sprawiedliwości, nie ma przeciwstawnej sobie wady, gdyż polega na posiadaniu rzeczy więcej niż należy; a temu przeciwstawia się posiadanie rzeczy mniej niż się należy — co nie jest grzechem, ale raczej utrapieniem. Natomiast chciwość przeciwstawna hojności, napotyka na przeciwstawną sobie wadę, a mianowicie na rozrzutność.

Artykuł 4

CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość jest zawsze grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Tylko za grzech śmiertelny należy się kara śmierci. Lecz za chciwość należy się kara śmierci, gdyż Apostoł (Rzym 1, 29) wyliczywszy różne grzechy, a między nimi chciwość, dodaje: „Którzy się takich: czynów dopuszczają, winni są śmierci”. A więc chciwość jest grzechem śmiertelnym.

2. Najmniejszym przestępstwem w dziedzinie chciwości jest nieumiarkowane przetrzymywanie własnych rzeczy. Jednak jak się zdaje, jest to grzechem śmiertelnym, skoro św. Bazyli mówi³⁰⁴: „Chleb, który ty zatrzymujesz należy do głodnego; pieniądze które posiadasz, należą do ubogiego; ubranie, które przetrzymujesz, należy do pozbawionego odzieży. Ile razy możesz dać te rzeczy potrzebującym, a nie dajesz, wyrządzasz krzywdę”. A wyrządzanie krzywdy innym jest grzechem śmiertelnym, gdyż sprzeciwia się miłości bliźniego. A więc tym bardziej wszelka inna chciwość jest grzechem śmiertelnym.

3. Ślepotą duchową ogarnia człowieka jedynie na skutek grzechu śmiertelnego, który pozbawia duszę światła łaski Bożej. Otóż według św. Jana Chryzostoma chciwość i żądza pieniędzy to ciemności duszy. A więc chciwość jako żądza pieniędzy jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony powiada Glossa³⁰⁵, że kto myśli o rzeczach tego świata w tym celu, by podobać się światu, ten buduje na chruście, sianie i trawie. A tak właśnie postępuje człowiek chciwy. Tego rodzaju budowanie nie jest jednak grzechem śmiertelnym, gdyż o takim budowniczym powiada Pismo św. (I Kor 3, 13), że „będzie zbawiony, ale jakby przez ogień”. A więc niekiedy chciwość jest grzechem powszednim.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule chciwość niekiedy sprzeciwia się sprawiedliwości i wówczas zawsze jest grzechem śmiertelnym z natury swego rodzaju, gdyż wtedy dochodzi do zabierania i przetrzymywania cudzej rzeczy w sposób niesprawiedliwy, a to są grzechy śmiertelne, jak już uzasadniliśmy³⁰⁶. Bywa jednak w tym rodzaju chciwości grzech powszedni, gdy czynność nie jest w pełni dobrowolna.

Natomiast chciwość, przeciwstawna hojności, jest nieopanowanym przywiązaniem do dóbr zewnętrznych. Jeśli będzie to takie przywiązanie, że ktoś przenosiłby te dobra ponad miłość Boga i bliźniego, będąc gotowym do przekroczenia nakazów tejże miłości, wówczas chciwość jest grzechem śmiertelnym. Jeśli natomiast chciwość nie spada do tego stopnia, tak że człowiek mimo nadmiernego ukochania bogactw, nie przenosi ich ponad miłość Bożą i nie odważyłby się uczynić coś przeciw Bogu i bliźniemu wówczas chciwość jest grzechem powszednim.

Rozwiązanie trudności. 1. Chciwość zaliczono do grzechów śmiertelnych z wyżej wymienionych powodów.

2. Św. Bazyli mówi tu o wypadku, gdy ktoś jest obowiązany na mocy powinności prawnej do rozdania swych dóbr ubogim już to z powodu zagrażającego im niebezpieczeństwa nędzy, już to ze względu na nadmiar samych bogactw.

3. Żądza bogactw wówczas naprawdę zaślepia dusze, gdy wyklucza światło miłości przenosząc miłość bogactw ponad miłość Boga.

Artykuł 5

CZY CHCİWOŚĆ JEST NAJWIĘKSZYM GRZEHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość jest największym grzechem, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Ekle 10, 9): „Nad łakomego nie ma nic gorszego”, a trochę dalej: „Nie ma nic niegodziwszego jak miłować pieniądze, bo taki i duszę swą ma sprzedaną”. Także Cyzero³⁰⁷: „Nic tak nie świadczy o ciasnocie ducha, jak miłowanie pieniędzy”. A to jest właśnie przejawem chciwości, która tym samym jest grzechem śmiertelnym.
2. Grzech jest tym cięższy, im bardziej sprzeciwia się miłości Bożej. Lecz chciwość najbardziej sprzeciwia się miłości, jak o tym świadczy św. Augustyn³⁰⁸, nazywając ją „trucizną miłości”. A więc chciwość jest najcięższym grzechem.
3. O ciężkości grzechu stanowi nieuleczalność, gdyż dlatego grzech przeciw Duchowi Świętemu jest najcięższy, bo nie podlega odpuszczeniu. Otóż chciwość jest grzechem nieuleczalnym, jak to zaznacza Filozof³⁰⁹, stwierdzając, że „pod wpływem starości oraz słabości ludzie stają się chciwi”.
4. Św. Paweł Apostoł (Ef 5, 5) mówi, że chciwość jest bałwochwalstwem. A to przecież najcięższy grzech.

Ale z drugiej strony cudzołóstwo jest cięższym grzechem od kradzieży, jak stwierdza Pismo św. (Przyp 6, 30). Kradzież zaś jest związana z chciwością. A więc nie jest najcięższym grzechem.

Odpowiedź. Każdy grzech jako pewne zło polega na zepsuciu, czyli pozbawieniu jakiegoś dobra; jako zaś czynność dobrowolna polega na pewnym pożądaniu jakiegoś dobra. Wielkość więc grzechów można oceniać z dwojakiego względu, a mianowicie ze względu na dobro, które grzech lekceważy lub niszczy. Im większe to dobro, tym cięższy grzech. Najcięższy zaś grzech to taki, który zwraca się przeciw Bogu, następnie grzech przeciw osobie bliźniego, wreszcie są grzechy przeciw właściwemu stosunkowi do dóbr zewnętrznych, przeznaczonych na użytek ludzki. Do takich właśnie grzechów należy chciwość.

Ze względu zaś na dobro, będące przedmiotem nieuporządkowanego pożądania, które mu ulega, im dobro to jest mniejsze, tym grzech jest brzydszy. Brzydszą bowiem jest rzeczą ulegać dobru niższemu, niż wyższemu. Wartość zaś zewnętrznych dóbr jest najniższa spośród wszystkich dóbr ludzkich, niższe są bowiem od dóbr ciała, a te z kolei są niższe od dóbr duchowych, które przewyższa dobro Boże. Z tego względu grzech chciwości, poddający pożądanie człowieka pod jarzmo rzeczy zewnętrznych, odznacza się większą brzydotą niż inne grzechy.

Ponieważ jednak zepsucie czy pozbawienie dobra jest istotnościowym czynnikiem (formalnym) w grzechu, a zwrot ku dobru zmiennemu jest czynnikiem tworzywowym ((materialnym), dlatego wielkość grzechu należy bardziej oceniać ze względu na dobro, które przez grzech ulega zepsuciu, aniżeli ze względu na dobro, któremu ulega pożądanie. Stąd chciwość nie jest zasadniczo największym grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Pismo św. oraz Cycero mówią tu o chciwości ze względu na dobro, które ujarzmia pożądanie człowieka. Dlatego też Pismo św. do powyższych słów dodaje, że „chciwy ma duszę sprzedajną”, gdyż duszę swoją, to znaczy własne życie, wystawia na niebezpieczeństwo z powodu pieniędzy, oraz że chciwy „w życiu swym wyrzucił wnętrzości swoje” (Ekle 10, 10), to znaczy zlekceważył rzeczy duchowe dla zdobycia pieniędzy. Tak samo Cycero zaznaczył, że chciwość jest „dowodem ciasnoty ducha”, skoro poddaje się pod jarzmo pieniędzy.

2. Św. Augustyn bierze tu chciwość w znaczeniu ogólnym jako pożądanie jakichkolwiek dóbr doczesnych, a nie w tym znaczeniu, w jakim chciwość jest odrębnym grzechem. Żądza zaś jakichkolwiek dóbr doczesnych jest trucizną miłości, gdy człowiek lekceważy dobro Boże, by przyłgnąć do dobra doczesnego.

3. Z innego powodu nieuleczalny jest grzech przeciw Duchowi Świętemu, a z innego chciwość. Pierwszy jest nieuleczalny z powodu zlekceważenia miłosierdzia Bożego lub sprawiedliwości Bożej, względnie tego, co może uzdrowić człowieka z grzechu. Taka więc nieuleczalność zwiększa ciężkość grzechu. Natomiast chciwość jest nieuleczalna z powodu słabości ludzkiej, nieodłącznej od naszej natury, gdyż człowiek, im większe ma braki, tym większej wymaga podpory od rzeczy zewnętrznych i stąd jest bardziej skłonny do chciwości. Tego rodzaju nieuleczalność nie dowodzi że grzech chciwości jest cięższy, ale sprawia że chciwość jest bardziej niebezpieczna.

4. Chciwość została porównana do bałwochwalstwa ze względu na pewne podobieństwo do niego, gdyż zarówno bałwochwalca, jak i chciwiec poddaje się zewnętrznej rzeczy, ale inaczej, gdyż bałwochwalca poddaje się jej, by złożyć jej cześć boską, a chciwiec nadmiernie jej pożąda, by posłużyć się nią do własnego użytku, a nie by ją czcić. Dlatego chciwość nie jest tak ciężkim grzechem jak bałwochwalstwo.

Artykuł 6

CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECEM DUCHOWYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość nie jest grzechem duchowym, gdyż:

1. Grzechy duchowe dotyczą dóbr duchowych. Tworzywem zaś chciwości są dobra materialne, a mianowicie zewnętrzne bogactwa. A więc chciwość nie jest grzechem duchowym.

2. Grzech duchowy przeciwstawia się cielesnemu. Otóż chciwość nie jest grzechem cielesnym, jest bowiem następstwem zepsucia natury ludzkiej, jak to ma miejsce np. u starców, którzy z powodu niedomagań cielesnych popadają w chciwość. A więc chciwość jest grzechem cielesnym.

3. Grzech cielesny wprowadza nieład w ciało ludzkie, zgodnie z słowami Apostoła (1 Kor 6, 18): „Kto się oddaje porubstwu, grzeszy przeciw ciału swemu. Lecz chciwość sprawia także udrękę cielesną, wszak św. Jan Chryzostom przyrównuje ją do opętania dręczącego ciało ludzkie. A więc chciwość nie jest grzechem duchowym.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz³¹⁰ zalicza chciwość do grzechów duchowych.

Odpowiedź. Grzechy polegają głównie na niewłaściwym nastawieniu uczuć człowieka. Wszystkie zaś uczucia, czyli wzruszenia, mają swój kres w przyjemności lub w przykrości, jak to uzasadnił Filozof³¹¹. Przyjemności zaś bywają duchowe i cielesne. Przyjemności cielesne to takie, które spełniają się w zmysłach cielesnych (np. przyjemności związane z przyjmowaniem pokarmu lub posługiwaniem się narządami płciowymi). Natomiast przyjemności duchowe to takie, które dokonują się w samym umyśle. Grzechami cielesnymi więc nazywamy takie, które spełniają się w przyjemnościach cielesnych, duchowymi zaś te, które spełniają się w przyjemnościach duchowych bez przyjemności cielesnych. Do tych właśnie należy chciwość, która tym samym jest grzechem duchowym.

Rozwiązanie trudności. Chociaż chciwość odnosi się do spraw cielesnych, nie pożąda jedno przyjemności cielesnych, ale duchowych, a mianowicie uciechy z posiadania dóbr. Nie jest więc grzechem cielesnym. Ze względu jednak na przedmiot chciwość znajduje się w pośrodku między grzechami duchowymi, zmierzającymi do przyjemności w sprawach duchowych (takich jak np. pycha, która dąży do własnego wywyższenia) a grzechami cielesnymi, które dążą do przyjemności ciała.

2. Dążenia różnicuje się gatunkowo nie według punktów wyjścia, ale według celów, do których zmierzają. Dlatego wady cielesne to takie, które dążą do przyjemności cielesnej, a niekoniecznie takie, które pochodzą z niedomagań ciała.

3. Św. Jan Chryzostom porównuje człowieka chciwego do opętanego, nie ze względu na udrekę ciała, ale przez przeciwieństwo, bo podczas gdy opętany, jak opowiada Ewangelia (Mk 5, 15) rozbierał się do naga, to chciwy obciąża się zbytecznymi bogactwami.

Artykuł 7

CZY CHCIWOŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość nie jest wadą główną, gdyż:

1. Chciwość przeciwstawia się hojności jako złotemu środkowi, oraz rozrzutności jako krańcowości. Lecz ani hojność nie jest główną cnotą, ani rozrzutność główną wadą. A więc także i chciwość nią nie jest.

2. Jak widzieliśmy poprzednio³¹², wady główne są to takie, których cele są główne, tak że cele innych grzechów są im podporządkowane. A to nie odpowiada chciwości, gdyż bogactwa nie są celem, lecz środkiem do osiągnięcia celu, jak to uzasadnił Filozof³¹³. A więc chciwość nie jest wadą główną.

3. Podług św. Grzegorza³¹⁴, chciwość niekiedy rodzi się z wywyższania się, a niekiedy ze strachu. Kiedy bowiem ktoś myśli, że mu braknie rzeczy koniecznych, popada w chciwość. Inni zaś, pragnąc wzmóc swoje znaczenie, zapalają się żądzą cudzych dóbr. A więc chciwość wywodzi się raczej z innych wad niż jest ich źródłem, jak przystoi na wadę główną.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz zalicza chciwość do wad głównych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy³¹⁵, wada główna to taka, z której wywodzą się inne wady ze względu na cel, do którego zmierza. Cel ten, jako bardzo pożądany, wywołuje pragnienia, które skłaniają człowieka do wykonywania wielu czynności dobrych i złych. Najbardziej zaś pożądanym celem jest szczęśliwość, będąca ostatecznym celem człowieka, jak to już wykazaliśmy³¹⁶. Z tego względu im bardziej jakaś rzecz spełnia warunki szczęśliwości, tym bardziej staje się pożądana. Otóż jednym z warunków szczęśliwości jest samowystarczalność, gdyż jeśli by jakieś dobro samo przez się nie było wystarczające, nie zaspokoiłoby pożądania ludzkiego, czyli nie byłoby celem ostatecznym. Bogactwa zaś, jak powiada Boecjusz³¹⁷, najbardziej zdają się człowiekowi obiecywać tę samowystarczalność, gdyż, jak się wyraża Arystoteles³¹⁸: „pieniądz jest dla nas jakby zakładnikiem, by móc uzyskać wszystko to, czego potrzebujemy”. Z tego względu chciwość polegająca na pożądaniu pieniędzy jest wadą główną.

Rozwiązanie trudności, 1. Cechą cnoty jest zgodność jej z rozumem, a cechą wady jest uleganie skłonnościom pożądania zmysłowego. Rozum zaś nie zmierza do tego samego celu co popęd zmysłowy. Z tego powodu wada główna nie musi przeciwstawiać się cnotie głównej. Chociaż więc hojność nie jest cnotą główną, gdyż nie odnosi się do głównego dobra rozumu, chciwość niemniej, jest wadą główną, gdyż odnosi się do pieniędzy, które spośród dóbr zmysłowych mają pewnego rodzaju pierwszeństwo. Natomiast rozrzutność nie zmierza do jakiegoś celu, który byłby głównym przedmiotem pożądania, lecz raczej wydaje się być przejawem niedomagania rozumu. Dlatego Filozof powiada, że rozrzutny jest raczej prózny niż zły.

2. Pieniądze służą do osiągnięcia innego celu. Ze względu jednak na to, że są użyteczne do zdobycia innych dóbr zmysłowych, zawierają w sobie poniekąd wszystko. Z tego względu wykazują podobieństwo do szczęśliwości.

3. Nie ma przeszkód by wada główna miała źródło w innych wadach, byleby inne wady zazwyczaj z niej się rodziły.

Artykuł 8

JAKIE SĄ SKUTKI CHCIVOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie jako „córy chciwości” wymienia się zdradę, podstęp, oszustwo, krzywoprzysięstwo, niepokój, gwałt i przeciwną miłosierdziu zatwardziałość, gdyż:

1. Chciwość przeciwstawia się hojności. Natomiast zdrada, podstęp i oszustwo przeciwstawiają się roztropności, krzywoprzysięstwo — religijności, niepokój — nadziei lub miłości, gwałt — sprawiedliwości, zatwardziałość — miłosierdziu. A więc tego rodzaju wady nie należą do chciwości.

2. Zdrada, podstęp i oszustwo — jak się zdaje — należą do jednego rodzaju wad, a mianowicie tych, które zwodzą bliźniego. Nie należało więc wymieniać ich jako różne „córy chciwości”.

3. Św. Izydor³¹⁹ wymienia dziewięć „córek chciwości”, a mianowicie: kłamstwo, fałsz, kradzież, krzywoprzysięstwo, pożądanie brzydkiego zysku, fałszywa świadectwo, gwałt, nieludzkość, grabieństwo. Wobec tego pierwsze wyliczenie jest niezupełne.
4. Filozof wymienia³²⁰ liczne rodzaje wad należących do chciwości. Są to mianowicie: skąpstwo, sknerstwo, posiadanie domów publicznych, lichwiarstwo, gra w kości, grabieństwo i łotrowstwo. A więc pierwsze wyliczenie jest niezupełne.
5. Zdaniem Filozofa³²¹ tyranów, którzy popełniają największe gwałty, „burząc miasta i łupiąc świątynie, nie nazywamy chciwymi, lecz raczej zbrodniarzami, bezbożnikami i niesprawiedliwymi”. A więc gwałtu nie należy uwiązać za „córkę chciwości”.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz³²² wymienia właśnie te „córy chciwości”.

Odpowiedź. „Córkami chciwości” nazywają się wady wywodzące się z niej, a zwłaszcza z pożądania celu, do którego zmierzają. Ponieważ zaś chciwość jest przesadnym ukochaniem bogactw, dwojaka zachodzą w niej przesada — w ich zatrzymaniu i zbieraniu. Ze względu na zatrzymywanie bogactw z chciwości rodzi się zatwardziałość przeciwna miłosierdziu, gdyż serce człowieka chciwego nie wzrusza się litością nad ubogim, by udzielić mu wsparcia. Ze względu na przyjmowanie i zbieranie w chciwości trzeba wziąć pod uwagę uczucie, z którego wypływa, oraz skutki. Ze względu na uczucie z chciwości rodzi się niepokój, bo wywołuje zbyteczne troski i kłopoty, gdyż „chciwy nie napełnia się pieniędzmi” jak się wyraża Pismo św. (Ekle 5, 9); co do skutków zaś, człowiek chciwy zdobywa rzeczy cudze niekiedy przemocą, czyli gwałtem, a niekiedy podstępem w zwykłych słowach, czyli uwodzeniem i krzywoprzysięstwem (gdzie do słów dołącza przysięgę), jak i czynem, a więc oszustwem w stosunku do rzeczy lub zdradą w stosunku do osób, jak to widać na przykładzie Judasza, który z powodu chciwości zdradził Chrystusa.

Rozwiązanie trudności. 1. „Córy” jakiejś wady nie muszą należeć do tego samego rodzaju, gdyż do celu tej samej wady mogą zmierzać również grzechy innego rodzaju. Co innego bowiem znaczy, że grzech ma owoce, czyli „córy”, a co innego, że ma różne gatunki.

2. Rozróżnienie tych trzech owoców chciwości omówiliśmy w osnowie artykułu.
3. Tych dziewięć wad sprowadza się do pierwszych siedmiu: bo kłamstwo i fałszywe świadectwo należą do uwodzenia, gdyż fałszywe świadectwo jest rodzajem kłamstwa. Podobnie kradzież jest gatunkiem oszustwa, pożądanie brzydkiego zysku należy do niepokoju, grabież do gwałtu, nieludzkość wreszcie do zatwardziałości przeciwstawnej litości.
4. To, co tu wymienia Arystoteles, stanowi raczej postacię chciwości, aniżeli jej „córy”. Brak hojności bowiem, czyli chciwość, przejawia się już to w zbyt małym dawaniu, czyli w skąpstwie, już to w tym, że ktoś w ogóle nie daje, jak to czynią sknerzy i kutwy, którzy z powodu drobnych rzeczy podnoszą wielki krzyk, już to przejawia się w przesadnym zbieraniu albo dla brzydkiego zysku, albo przez wykonywanie służalczych czynności, albo wręcz brzydkimi czynnościami, np. prostytutką itp., względnie zdobywaniem zysku z tego, co należało darmo dać (np. lichwa czy także 'zdobywaniem małych rzeczy kosztem wielkiego wysiłku) i wreszcie

zyskiem niesprawiedliwym, przez stosowanie gwałtu wobec żywych, obdzieranie zmarłych lub ogrywanie przyjaciół.

5. Zarówno hojność, jak i przeciwna jej wada rozrzutność, odnosi się do przeciętnej sumy pieniędzy. Z tego względu tyranów, którzy przez stosowanie przemocy i gwałtu, zdobywają wielkie sumy pieniężne, nazywamy raczej niesprawiedliwymi niż chciwymi.

ZAGADNIENIE 119

O ROZRZUTNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: 1. Czy rozrzutność sprzeciwia się chciwości? 2. Czy rozrzutność jest grzechem? 3. Czy rozrzutność jest cięższym grzechem niż chciwość?

Artykuł 1

CZY ROZRZUTNOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ CHCIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozrzutność nie sprzeciwia się chciwości, gdyż:

1. Przeciwności nie mogą współistnieć jednocześnie w tym samym podmiocie. Lecz niektórzy ludzie są jednocześnie chciwi i rozrzutni. Wobec tego rozrzutność nie jest przeciwieństwem hojności.

2. Przeciwności odnoszą się do tego samego przedmiotu. Lecz chciwość, przeciwstawiając się hojności, odnosi się do uczuć, które pieniądze rozniecają w człowieku. Rozrzutność zaś nie zdaje się odnosić do uczuć wywołanych przez pieniądze lub tym. podobne rzeczy. Wobec tego rozrzutność nie przeciwstawia się chciwości.

3. Gatunek grzechu zależy głównie od celu. Rozrzutność zaś wydaje się zawsze 'zmierzać do jakiegoś celu niedozwolonego z powodu którego rozdaje swe dobra; najczęściej do rozpusty, jak to uczynił syn marnotrawny, o którym opowiada Ewangelia. (Łk 15, 13), że „roztrwonił majątności swe, żyjąc rozpustnie”. Wobec tego wydaje się, że rozrzutność bardziej sprzeciwia się cnotcie umiarkowania i niewrażliwości, aniżeli chciwości.

Ale z drugiej strony Filozof³²⁸ uznaje rozrzutność za wadę przeciwstawną cnotcie hojności i skąpstwu, które my zaliczamy do chciwości.

Odpowiedź. W dziedzinie moralności nadmiar i niedomiar stanowią o wzajemnym przeciwieństwie między wadami, oraz między wadami a cnotami. Chciwość zaś i rozrzutność różnią się między sobą jak nadmiar i niedomiar, ale w odmienny sposób, gdyż chciwy grzeszy nadmiarem przywiązania do bogactw, dochodząc do przesady w ich ukochaniu; rozrzutny zaś grzeszy niedomiarem, zbyt mało troszcząc się o nie. W stosunku do rzeczy zewnętrznych rozrzutny za wiele ich rozdaje, a za mało ich

zdobywa i przechowuje. Chciwy zaś odwrotnie: za mało daje, a zbyt wiele zbiera i przechowuje. Jasne więc, że rozrzutność jest przeciwieństwem chciwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby w jednym i tym samym podmiocie istniały przeciwstawne sobie cechy, jeśli nie sprzeciwiają się sobie pod tym samym względem, przy czym cecha ważniejsza nadaje podmiotowi swe własne miano. Jak więc główną cechą hojności, będącej złotym środkiem między rozrzutnością a chciwością, jest właściwy umiar w rozdawaniu, któremu jest podporządkowane zbieranie i utrzymywanie dóbr, tak główną cechą rozrzutności i chciwości jest brak umiaru w dawaniu, z tym jednak zastrzeżeniem, że w rozrzutności ów brak umiaru występuje jako nadmiar, a w chciwości jako niedomiar. A więc tego, kto daje za wiele, nazywamy rozrzutnym, a tego, kto daje za mało — chciwym. Zdarza się jednak niekiedy, że ktoś za mało daje, a jednak nie za wiele bierze, jak o tym wspomina Arystoteles³²⁴. Zdarza się także odwrotnie, że ktoś za wiele daje, przez co nieraz uchodzi za rozrzutnego, a jednocześnie bierze za wiele — już to z konieczności, gdyż rozdając zbyt wiele, nie ma na własne potrzeby (co go skłania do niewłaściwego zdobywania pieniędzy, a więc do chciwości) — już to wskutek nieładu w samej duszy, gdy lekceważąc sobie cnotę, rozdaje swój majątek nie po to, by spełnić jakiś dobry uczynek; stąd nie dba o to, skąd i w jaki sposób się wzbogacić. A więc nikt nie jest jednocześnie chciwy i rozrzutny pod tym samym względem.

2. Rozrzutność ma za przedmiot uczucia wywołane przez pieniądze, lecz nie grzeszy nadmiarem, lecz niedomiarem.

3. Człowiek rozrzutny nie zawsze nadmiernie rozdaje swe dobra na zmysłowe rozkosze, będące przedmiotem nieumiarkowania, niekiedy bowiem rozdaje je wskutek takiego nastawienia do bogactw, że nie dba o nie, a niekiedy z innego powodu. Najczęściej jednak popada w nieumiarkowanie już to dlatego, że kto przesadza w wydatkach na inne rzeczy, ten nie waha się także wydawać pieniądze na rozpustę, do której skłaniają go pożądliwości cielesne; już to dlatego, że ten, kto nie znajduje rozkoszy w dobrach cnotliwych, poszukuje jej w przyjemnościach cielesnych. Stąd powiada Arystoteles³²⁵: „Większość chciwych to ludzie rozwiązli, bo wydawanie pieniędzy przychodzi im z łatwością, przeto też łożą wielkie sumy na rozpustę, a że nie baczą w życiu swym na to, co moralnie piękne, popadają w niewolę zmysłów”.

Artykuł 2

CZY ROZRZUTNOŚĆ JEST GRZEchem?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozrzutność nie jest grzechem, gdyż:

1. Powiada Apostoł (I Tym, 6, 10): „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość”. Nie jest natomiast korzeniem rozrzutności, gdyż ta jest jej przeciwieństwem. A więc rozrzutność nie jest grzechem.

2. Apostoł poleca św. Tymoteuszowi (6, 18): „Bogatym tego świata przykazuj... w uczynki dobre się bogacić, łatwo dawać i pożyczać”. Otóż rozrzutni najbardziej spełniają to polecenie. Wobec tego rozrzutność nie jest grzechem.

3. Rozrzutność polega na przesadnym rozdawaniu swych bogactw i na braku troski o nie. Lecz to najbardziej cechuje ludzi doskonałych, spełniających polecenie Chrystusa

(Mt 6, 34): „Nie troszczcie się tedy o jutro”, oraz (Mt 19, 21): „Sprzedaj wszystko co masz i rozdaj ubogim”. A więc rozrzutność nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Łk 15, 11) gani syna marnotrawnego za rozrzutność.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, rozrzutność sprzeciwia się chciwości, podobnie jak nadmiar niedomiarowi. Otóż zarówno nadmiar, jak i niedomiar niszczą złoty środek cnoty. Wada zaś i grzech polega na niszczeniu dobra będącego przedmiotem cnoty. Jasne więc, że rozrzutność jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. Niektórzy tłumaczą powyższe słowa Apostoła odnosząc je nie do uczynku chciwości, ale do stałego jej nałogu, czyli do zarzewia żądz, z której wszystkie grzechy się rodzą. Inni natomiast uczą, że chodzi tu o ogólne pożądanie jakichkolwiek dóbr — a w tym znaczeniu jest oczywiste, że rozrzutność rodzi się z pożądlivosti, gdyż człowiek rozrzutny pożąda pewnych dóbr doczesnych w sposób nieuporządkowany, a mianowicie pragnie podobać się innym, albo przynajmniej dać ujecie swej woli rozdawania.

Dosłowne zrozumienie słów Apostoła prowadzi zaś do wniosku, że chodziło mu o pożądanie bogactw, gdyż przed tym bezpośrednio mówił o tych „co chcą się wzbogacić”. W tym więc znaczeniu powiada, że „chciwość jest korzeniem wszystkich grzechów”, nie jakoby wszystkie grzechy zawsze rodziły się z chciwości, ale dlatego, że nie ma zła, które by nie mogło czasem z niej wynikać. Stąd także rozrzutność niekiedy rodzi się z chciwości, np. gdy ktoś rozrzutnie marnotrawi swe dobra w tym celu, by zyskać sobie przychylność tych, od których pragnie zdobyć bogactwa.

2. Apostoł poleca tu bogaczom, aby chętnie rozdawali swoje dobra i udzielali ich innym, ale tak, jak należy. Tego zaś nie czynią ludzie rozrzutni, gdyż jak mówi Arystoteles³²⁶: „ich dary nie są moralnie piękne ani pobudką do nich nie jest to, co moralnie piękne, ani nie ofiarują ich w sposób właściwy, lecz często przysparzają bogactw tym, którzy powinni być ubodzy, a nie daliby nic ludziom o prawym charakterze, wiele natomiast dają pochlebcom lub takim, co im inną jakąś przyjemność sprawiają”.

3. Nadmiar w rozrzutności polega głównie nie na wielkości datku, lecz raczej na przesadnym wykonaniu tego, co należało wykonać. Niekiedy więc człowiek hojny daje więcej niż rozrzutny, jeśli tego wymaga potrzeba. Należy więc stwierdzić, że ludzie, którzy mając zamiar naśladować Chrystusa rozdają wszystko co mieli, oraz odsuwają od siebie wszelką troskę o rzeczy doczesne, nie są ludźmi rozrzutnymi, ale doskonale hojnymi.

Artykuł 3

CZY ROZRZUTNOŚĆ JEST CIĘŻSZYM GRZECEM NIŻ CHCIWOŚĆ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozrzutność jest cięższym grzechem niż chciwość, gdyż:

1. Człowiek chciwy szkodzi swemu bliźniemu nie udzielając mu niczego ze swych dóbr. Natomiast człowiek rozrzutny szkodzi sobie samemu, gdyż — jak powiada

Filozof³²⁷: — „trwonienie majątku jest jakby niszczeniem samego siebie, ponieważ ludzie żyją z tego, co mają”. Ciężej zaś grzeszy ten, kto sobie szkodzi, bo jak powiada Pismo św. (Ekle 14, 5): „Kto sobie jest złym, jako będzie dobrym innym?” A więc rozrzutność jest cięższym grzechem niż chciwość.

2. Nieład, którego źródłem są okoliczności godne pochwały, jest mniejszym grzechem. Lecz nieład związany z chciwością bywa niekiedy skutkiem okoliczności godnych pochwały, np. gdy ktoś nie chce wydawać swoich rzeczy i nie przyjmować cudzych. Natomiast nieład związany z rozrzutnością pochodzi od okoliczności godnych nagany — jak stwierdza Filozof³²⁸, mówiąc: „rozrzutnikami nazywamy także ludzi nieopanowanych i łożących wielkie sumy na rozpustę”. A więc rozrzutność jest większym grzechem niż chciwość.

3. Roztropność jest najważniejszą cnotą spośród cnót obyczajowych. Lecz rozrzutność bardziej sprzeciwia się roztropności niż chciwość, gdyż Pismo św. powiada (Przyp 21, 20): „Skarb pożądany i wonny olejek w mieszkaniu sprawiedliwego, a głupi rozleje go”. Podobnie Filozof mówi³²⁹: „Głupi jest, kto nadmiernie daje, a nie przyjmuje”. A więc rozrzutność jest cięższym grzechem niż chciwość.

Ale z drugiej strony podług Filozofa³³⁰, człowiek rozrzutny jest daleko lepszy od chciwego.

Odpowiedz. Rozpatrywana sama w sobie rozrzutność jest mniejszym grzechem niż chciwość, a to dla trzech powodów: Po pierwsze, chciwość bardziej sprzeciwia się hojności niż rozrzutność. Zadaniem hojności jest przecież raczej rozdawanie, w którym przesadza rozrzutnik, aniżeli przyjmowanie i zatrzymywanie, w którym przesadza chciwiec. Po drugie, jak mówi Filozof³³¹: „Rozrzutny zdaje się być o wiele lepszy od chciwego ... dlatego, że wielu ludziom pomaga, chciwiec zaś nikomu, nawet nie sobie samemu”. Po trzecie, rozrzutność da się łatwo wyleczyć zarówno przez starość, w której zanika, gdyż wiek starczy jest przeciwny rozrzutności, jak i przez ubóstwo, do którego rozrzutność łatwo prowadzi przez marnotrawienie wielu dóbr. Kiedy zaś człowiek rozrzutny stanie się ubogim, nie może przesadzać w dawaniu. Wreszcie człowiek rozrzutny łatwiej potrafi przejść do cnoty, dzięki pewnemu podobieństwu rozrzutności do hojności. Natomiast chciwość nie jest łatwo uleczalna, jak to już widzieliśmy³³².

Rozwiązanie trudności, 1. Różnica między rozrzutnością a chciwością nie polega na tym, że pierwsza jest grzechem przeciw sobie samemu, a druga grzechem przeciw bliźniemu, gdyż rozrzutnik marnotrawiąc dobra, które powinny służyć mu do życia, szkodzi nie tylko sobie samemu, ale także bliźnim, gdyż: marnuje dobra za pomocą których mógłby pomóc innym. Ujawnia się to w sposób szczególnie jaskrawy u duchownych będących szafarzami dóbr kościelnych, przeznaczonych dla biednych, a rozkradanych przez rozrzutne ich wydawanie. Ludzie chciwi grzeszą również przeciw bliźnim, gdyż za mało im dają; ale grzeszą również przeciw sobie, wydając za mało na własne potrzeby. Toteż Mędrzec Pański mówi (Ekl 6, 2): „Mąż, któremu Bóg dał bogactwa i majątności, i sławę, i nie schodzi na niczym duszy jego we wszystkim, czego jeno żąda. Lecz Bóg nie dat tej mocy, aby pożywał z tego”. Człowiek rozrzutny przesadza Jednak w tym, że przez przysparzanie korzyści jednym, szkodzi sobie i

innym. Chciwy natomiast ani sobie, ani innym nie przynosi korzyści, gdyż nie ma nawet odwagi posłużyć się swoimi dobrami ni swój własny użytek.

2. Wady oceniamy na podstawie ich cech istotnych, np. rozrzutność osądzamy ze względu na marnowanie bogactw, chciwość zaś ze względu na ich nadmierne przechowywanie. Gdy zaś ktoś marnotrawi swe bogactwa dla rozpusty, wówczas powstaje wiele grzechów. A więc — jak zaznacza Arystoteles³³³ — tego rodzaju rozrzutnicy są gorsi od chciwców: Gdy zaś człowiek, któremu brak cnoty hojności czyli chciwy, powstrzymuje się od zabierania rzeczy cudzych, jego postępowanie, samo w sobie godne pochwały, niemniej jest naganne ze względu na powód, dla którego to czyni — gdyż nie przyjmuje on niczego od innych, aby nie być zobowiązanym coś innym dawać.

3. Wszystkie wady sprzeciwiają się roztropności, która też kieruje wszystkimi cnotami. Dlatego wada, która sprzeciwia się tylko roztropności, uchodzi za lżejszą.

ZAGADNIENIE 120

O EPIKEI, CZYLI „NADPRAWNOSCI”

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy epikeia, czyli „nadprawność”, jest cnotą?

2. Czy „nadprawność” jest składnikiem sprawiedliwości?

Artykuł 1

CZY EPIKEIA CZYLI „NADPRAWNOŚĆ” JEST CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że epikeia, czyli „nadprawność”, nie jest cnotą, gdyż:

1. Żadna cnota nie sprzeciwia się innej cnotcie. A epikeia sprzeciwia się sprawiedliwości i praworządności, gdyż pomija to, co sprawiedliwe według litery prawa. A więc nie jest cnotą.

2. Według św. Augustyna³³⁴, sędziom nie wolno sądzić doczesnych praw, ale mają sądzić według praw już ustanowionych i zatwierdzonych, chociaż podczas ich uchwalania wolno je było sądzić. Otóż epikeia, czyli „nadprawność”, sądzi prawa, gdyż orzeka, że w niektórych przypadkach nie należy go przestrzegać. A więc epikeia nie jest cnotą.

3. Epikeia, jak stwierdza Filozof³³⁵, ma na celu zrozumienie intencji prawodawcy. Lecz tłumaczenie prawa jest zastrzeżone najwyższej władzy, jak to stwierdza Kodeks Prawny³³⁶. Jeżeli więc właściwy akt „nadprawności” jest wzbroniony, epikeia nie jest cnotą.

Ale z drugiej strony Filozof³³⁷ zalicza ją do cnot.

Odpowiedź. Mówiąc o prawie stwierdziliśmy³³⁸, że czyny ludzkie, do których odnoszą się prawa, są jednostkowe oraz przygodne i dlatego mogą być wykonane według niezliczonych sposobów. Nie jest więc możliwe ustanowić takie przepisy

prawa, które by w żadnym wypadku nie zawodziły. Toteż uchwalając je prawodawcy biorą pod uwagę to, co bywa zazwyczaj, chociaż w niektórych wypadkach przestrzeganie tych przepisów sprzeciwiałoby się sprawiedliwości i dobru ogółu, które jest celem prawa. Na przykład prawo stanowi, że należy oddać rzeczy dane do przechowania, gdyż zwykle jest to słuszne. Niekiedy jednak jest szkodliwe, np. gdy wariat żąda oddania miecza, który dał do przechowania, gdyż chce walczyć przeciw własnej Ojczyźnie. W takich więc wypadkach spełnienie przepisów prawa byłoby złe. Natomiast pomijające literę prawa, ale zgodne z duchem sprawiedliwości i pożytkiem ogółu postępowanie jest w takich wypadkach dobre. Otóż takie właśnie postępowanie jest zadaniem cnoty epikei, czyli nadprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. „Nadprawność” nie pomija tego, co zasadniczo jest sprawiedliwe, ale pomija, przepis prawny. Nie przeciwstawia się także praworządności, która przestrzega prawdziwe ustawy wtedy gdy trzeba. Natomiast przestrzeganie litery prawa wówczas gdy nie należy, jest grzeszne. Toteż i Kodeks Prawny³³⁹ głosi: „Niewątpliwie przeciw prawu występuje ów, kto trzymając się jego słów, postępuje wbrew woli prawodawcy”.

2. Prawo krytykuje ten, kto twierdzi że prawo to nie jest dobre. Kto zaś twierdzi że w takim a takim przypadku nie należy trzymać się litery prawa, nie krytykuje prawa, ale tylko wypowiada sąd o szczególnej sprawie, która zaistniała.

3. Powyższe tłumaczenie prawa występuje w przypadkach, w których nie wolno odstąpić od słów prawa bez upoważnienia naczelnej władzy. W przypadkach bowiem, gdy sprawa jest oczywista, nie trzeba tłumaczenia, ale wykonania.

Artykuł 2

CZY „NADPRAWNOŚĆ” JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że epikeia, czyli „nadprawność”, nie jest składnikiem sprawiedliwości, gdyż:

1. Jak już widzieliśmy³⁴⁰, dwojaka jest sprawiedliwość: szczegółowa i społeczna. Otóż „nadprawność” nie jest częścią ani jednej, ani drugiej, gdyż odnosi się do wszystkich cnót, podobnie jak sprawiedliwość społeczna, i pomija to, co przepisy prawa ustanowiły. A więc nie jest składnikiem sprawiedliwości.

2. Ważniejsza cnota nie jest częścią cnoty mniej ważnej. Stąd cnotom kardynalnym, czyli głównym, są podporządkowane inne cnoty jako uboczne jej składniki. Otóż epikeia, czyli „nadprawność”, jest ważniejszą cnotą niż sprawiedliwość, jak świadczy o tym sama nazwa: e p i bowiem znaczy nad, a dikaion sprawiedliwość. A więc epikeia, czyli „nadprawność”, nie jest cnotą.

3. Epikeia, czyli „nadprawność”, wydaje się być tym samym, czym skromność, gdyż św. Paweł Apostoł pisze (Fil 4, 5): „Skromność wasza niech będzie znana wszystkim ludziom”, przy czym w tekście greckim użyte jest słowo epikeia. Według zaś Cyncerona³⁴¹, skromność jest składnikiem umiarkowania. A więc epikeia nie jest składnikiem sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony Filozof³⁴² mówi, że to, co jest nad prawem, bywa sprawiedliwe.

Odpowiedz. Jak już uzasadniliśmy³⁴³, cnocie mogą przysługiwać trzy rodzaje składników: podmiotowe, czyli gatunki tej cnoty, scalające, czyli właściwe części składowe, oraz potencjalne, czyli jej współczynniki. Składniki podmiotowe to takie, o których orzeka się wszystko, co przysługuje całości w sposób już to jednoznaczny, gdy o wielu bytach orzeka się jednakowo tę samą cechę (np. zwierzęcość zarówno o koniu, jak i o wołu, gdyż koń jest tak samo zwierzęciem, jak i wół), już to ze względu na pierwszeństwo i następstwo (np. miano „bytu” najpierw przysługuje „jestestwu” (substancji), a dopiero następnie przypadłościom). Otóż epikeia, czyli „nadprawność” jest składnikiem sprawiedliwości w ogólnym znaczeniu tego wyrazu jako jej gatunek, Jak to naucza Arystoteles a4l, czyli jest jej składnikiem podmiotowym. W tym znaczeniu epikei przysługują pierwszeństwo przed sprawiedliwością społeczną, którą kieruje. Tak więc epikeia jest jakby wyższą normą postępowania ludzkiego.

Rozwiązanie trudności. 1. Epikeia odpowiada właściwie sprawiedliwości społecznej, w której pod pewnym względem się 'zawiera, a którą pod innym względem zawiera w sobie. Jeśli bowiem przez sprawiedliwość społeczną rozumie się cnotę usprawniającą w posłuszeństwie prawu, zarówno co do jego słów, jak i zamiaru prawodawcy — a to jest ważniejsze — wówczas epikeia jest najważniejszą częścią sprawiedliwości społecznej, zwanej także prawną. Jeśli natomiast przez sprawiedliwość rozumie się tylko posłuszeństwo literze prawa, wówczas epikeia nie będzie częścią sprawiedliwości społecznej, ale pozostanie częścią sprawiedliwości w ogólnym znaczeniu, wraz ze sprawiedliwością społeczną, którą, jednak przewyższa.

2. Według Arystotelesa epikeia jest lepsza od pewnej odmiany sprawiedliwości, a mianowicie sprawiedliwości „społecznej”, gdyż przestrzega nawet literę prawa. Ponieważ jednak sama epikeia jest pewną sprawiedliwością, nie jest lepszą ani ważniejszą od wszelkiej sprawiedliwości.

3. Zadaniem epikei jest nadawanie umiaru w przestrzeganiu litery prawa. Natomiast skromność jako składnik umiarkowania dotyczy zewnętrznych objawów życia człowieka, np. chodzenia, ubierania się itp. Możliwe jednak że u Greków wyrazem, „epikeia” objęto także umiar w innych rzeczach w wyniku pewnego ich podobieństwa.

ZAGADNIENIE 121

O DARZE PIETYZMU, CZYLI DZIECIĘCTWA BOŻEGO

Cnocie sprawiedliwości odpowiada dar pietyzmu, do którego omówienia z kolei przystępujemy. Rozważymy dwa pytania: 1. Czy pietyzm jest darem Ducha Świętego? 2. Czy darowi pietyzmu odpowiada drugie Błogosławieństwo?

Artykuł 1

CZY PIETYZM JEST DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pietyzm nie jest darem Ducha Świętego:

1. Jak już wykazaliśmy³⁴⁵, dary Ducha Świętego różnią się od cnót. Lecz pietyzm jest cnotą. A więc nie jest darem.
2. Dary są wyższe od cnót, zwłaszcza moralnych, jak to również już zostało wykazane³⁴⁶. Ale wśród współczynników sprawiedliwości religijność jest wyższą cnotą od pietyzmu. Jeśli więc któryś z współczynników sprawiedliwości jest darem Ducha Świętego, to jest nim raczej religijność, niż pietyzm.
3. Dary Ducha Świętego pozostają w Ojczyźnie niebieskiej, czego nie można powiedzieć o czynnościach wynikających z pietyzmu, które — jak zaznacza św. Grzegorz — napełniają wnętrza serca dziełami miłosierdzia, a te nie mogą mieć miejsca w niebie, gdzie przecież nie będzie żadnej biedy. A więc pietyzm nie jest darem Ducha Świętego.

Ale z drugiej strony prorok Izajasz (11, 2) zalicza dar pietyzmu, czyli pobożność, do darów Ducha Świętego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy³⁴⁷, dary Ducha Świętego to trwale przysposobienia duszy, dzięki którym człowiek chętnie poddaje się poruszeniom (natchnieniom) Ducha Świętego. Duch Święty pobudza nas zwłaszcza do synowskiego uczucia względem Boga, w myśl słów Pisma św. (Rzym 8, 15): „Otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: Abba, Ojcze”. Ponieważ zaś zadaniem pietyzmu jest oddawanie usług i czci rodzicom, jak podaje Cyccero³⁴⁸, pietyzm, czyli pobożność jako nasza cześć i służba, którą pod wpływem Ducha Świętego składamy Bogu jako Ojcu, jest darem Ducha Świętego.

Rozwiązanie trudności. 1. Pietyzm polegający na oddawaniu usług i czci rodzicom jest cnotą. Natomiast dar pietyzmu, czyli pobożności, tę służbę i cześć oddaje Bogu jako Ojcu.

2. Oddawanie czci Bogu jako Stwórcy, będące zadaniem cnoty religijności, jest czymś doskonalszym niż okazywanie czci rodzicom, będące zadaniem cnoty pietyzmu. Ale oddawanie czci Bogu jako Ojcu, jest czymś jeszcze wznioślejszym. niż oddawanie czci Bogu jako Stwórcy i Panu. Dlatego religijność jest wyższą od cnoty pietyzmu, a dar pobożności jest wyższy od religijności.

3. Podobnie jak cnota pietyzmu usprawnia nas w oddawaniu czci i usług nie tylko rodzicom, ale także tym wszystkim, których wiąże z nami węzeł krwi za pośrednictwem rodziców, tak dar pobożności doskonali nas nie tylko w służbie Boga i oddawania Mu czci, ale także w służbie i czci wszystkich ludzi jako dzieci Bożych. Z tego względu czcimy także Świętych, nie sprzeciwiając się Pismu św. bez względu na to czy je rozumiemy, czy nie rozumiemy, jak się wyraża św. Augustyn³⁴⁹. Wskutek tego pietyzm doskonali nas również w niesieniu pomocy tym, którzy jej potrzebują. A chociaż ta pomoc nie będzie potrzebna w ojczyźnie niebieskiej, szczególnie po sądzie ostatecznym, niemniej trwać będzie główna czynność tego

Daru, a mianowicie oddawanie Bogu czci pod wpływem dziecięcego przywiązania do Niego. To dziecięce przywiązanie wystąpi tam w całej pełni jako główne nastawienie niebian względem Boga, w myśl słów Pisma św. (Mądr 5, 5): „Będą policzeni między synów Bożych”. Święci będą tam również okazywać sobie cześć wzajemnie. A przed sądem ostatecznym Święci litują się także nad tymi, którzy żyją w nędzy na tym świecie.

Artykuł 2

CZY DAROWI PIETYZMU ODPOWIADA DRUGIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO: „BŁOGOSŁAWIENI CISI, ALBOWIEM ONI ZIEMIĘ POSIADĄ”?

Postawienie problemu. Wydaje się, że darowi pietyzmu nie odpowiada drugie błogosławieństwo: „Błogosławieni cisi albowiem oni posiadą ziemię”, gdyż:

1. Pietyzm jest darem odpowiadającym sprawiedliwości, do której odnosi się raczej czwarte błogosławieństwo: „Błogosławieni którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni”, a także piąte: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”. Uczynki miłosierdzia bowiem należą do pietyzmu. A więc drugie błogosławieństwo nie odpowiada darowi pobożności.

2. Dar wiedzy, wyliczony również przez Izajasza proroka (11, 2), kieruje darem pobożności. Do tego samego zaś celu zmierza kierowany co i kierujący. Lecz do wiedzy odnosi się trzecie błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni”. A więc to trzecie błogosławieństwo odpowiada darowi pietyzmu.

3. Owoce odpowiadają błogosławieństwom i darom, jak to uzasadnił³⁵⁰ przednio. Otóż pomiędzy owocami wyliczonymi przez św. Pawła (Gal 5, 22), uprzejmość i dobroć wydają się bardziej odpowiadać pietyzmowi, aniżeli łagodność, która odnosi się raczej do cichości. A więc drugie błogosławieństwo nie odpowiada darowi pietyzmu.

Ale z drugiej strony podług św. Augustyna³⁵¹ pietyzm odpowiada cichym.

Odpowiedź. Dostosowanie błogosławieństw Chrystusa do darów Ducha Świętego może odpowiadać kolejności ich wyliczenia przez Chrystusa i) proroka Izajasza. W ten właśnie sposób — jak się zdaje — św. Augustyn zestawiał je, tak że pierwszemu darowi, tzn. bojaźni Bożej, odpowiada pierwsze błogosławieństwo, a drugiemu, tzn. pobożności, odpowiada drugie: Błogosławieni cisi. Można jednak zestawiać je również ze względu na to, co jest istotne dla darów i błogosławieństw, a więc ze względu na ich przedmioty i czynności. Z tego punktu widzenia darowi pobożności bardziej odpowiadałoby raczej czwarte i piąte błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości..., błogosławieni miłosierni...”, aniżeli drugie błogosławieństwo. „Błogosławieni cisi...” Niemniej to drugie błogosławieństwo ma pewien związek z darem pobożności ze względu na to, że cichość usuwa przeszkody w uczynkach pietyzmu, czyli pobożności.

Rozwiązanie pierwszej trudności zawarte jest w odpowiedzi.

2. Biorąc pod uwagę właściwości błogosławieństw i darów Ducha Świętego, należałoby to samo błogosławieństwo zastosować do daru wiedzy i pobożności. Ze względu jednak na kolejność wyliczenia, darom tym odpowiadają różne błogosławieństwa, które jednak posiadają pewien związek z owymi darami, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

3. Spośród owoców Ducha Świętego, wyliczonych przez św. Pawła (Gal 5, 22), uprzejmość i dobroć można wprost odnieść do daru pobożności, czyli pietyzmu; natomiast łagodność odnosi się do niego nie wprost, lecz z tego względu że usuwa przeszkody uczynkom pietyzmu, jak to wykazaliśmy w odpowiedzią.

ZAGADNIENIE 122

O PRZYKAZANIACH ODNOSZĄCYCH SIĘ DO SPRAWIEDLIWOŚCI

Zagadnienie to, do którego z kolei przystępujemy, obejmuje sześć pytań: 1. Czy przykazania Dekalogu odnoszą się do sprawiedliwości? 2. Czy pierwsze przykazanie Dekalogu zostało określone we właściwy sposób? 3. Czy drugie przykazanie zostało podane należycie? 4. Czy trzecie przykazanie jest należycie określone? 5. Czy czwarte przykazanie jest podane we właściwy sposób? 6. Czy pozostałe przykazania 'zostały należycie określone w Dekalogu?

Artykuł 1

CZY PRZYKAZANIA DEKALOGU ODNOSZĄ SIĘ DO SPRAWIEDLIWOŚCI

Postawienie problemu. Wydaje się, że przykazania Dekalogu nie odnoszą się do sprawiedliwości, gdyż:

1. Prawodawca zmierza do tego, aby obywatele zrobić cnotliwymi — jak stwierdza Filozof³⁵²: „Prawo nakazuje akty wszystkich cnót”. Otóż przykazania Dekalogu to pierwsze zasady całego prawa Bożego. A więc nie odnoszą się do samej tylko sprawiedliwości.

2. Sprawiedliwości dotyczą szczególnie przepisy sądowe, które wyodrębnia się od zasad moralnych, jak to widzieliśmy uprzednio³⁵³. Lecz przykazania Dekalogu to zasady moralne, a więc nie odnoszą się do sprawiedliwości.

3. Prawo szczególnie podaje przykazania dotyczące uczynków, które odnoszą się do dobra ogółu, np. mówi o obowiązkach obywatelskich itp. Lecz Dekalog o tym nie wspomina. A więc przykazania Dekalogu nie odnoszą się do sprawiedliwości.

4. Przykazania Dekalogu zostały podzielone na dwie tablice, z których pierwsza obejmuje przykazania dotyczące miłości Boga, a druga odnosi się do miłości bliźniego. A więc przykazania Dekalogu raczej odnoszą się do miłości niż do sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony jedynie sprawiedliwość usprawnia nasz stosunek do innych, wprowadzając doń należyty porządek. Otóż wszystkie przykazania Dekalogu normują

nasz stosunek do innych ludzi, o czym można się przekonać, rozważając kolejno poszczególne przykazania. A więc przykazania Dekalogu odnoszą się do sprawiedliwości.

Odpowiedz. Przykazania Dekalogu to pierwsze zasady prawa, tak oczywiste, że rozum naturalny od razu je uznaje. Każde zaś przykazanie wyraża pewną powinność. Otóż powinność w sposób najbardziej oczywisty występuje w sprawiedliwości, jako w cnotcie, która normuje nasze stosunki z innymi ludźmi. W odniesieniu bowiem do nas samych, na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że człowiek będąc panem siebie samego może robić to, co mu się podoba; natomiast w stosunku do innych istnieje oczywiście obowiązek oddania każdemu, co mu się należy. A więc przykazania Dekalogu odnoszą się do sprawiedliwości, a mianowicie pierwsze trzy przykazania dotyczą czynności religijnych (gdyż religijność jest najważniejszym składnikiem sprawiedliwości); czwarte odnosi się do aktu cnoty pietyzmu (który jest drugim składnikiem sprawiedliwości), sześć zaś pozostałych przykazań normuje uczynki, do których usprawnia nas sprawiedliwość w znaczeniu ogólnym, normująca stosunki między równymi ludźmi.

Rozwiązanie trudności, 1. Prawo zmierza do tego, aby wszystkich ludzi uczynić cnotliwymi, ale dąży do tego celu w pewnym porządku, toteż podaje najpierw te przykazania, które dotyczą spraw, w jakich cecha powinności jest bardziej oczywista.

2. Przepisy sądowe są to pewne określenia przykazań moralnych w stosunkach z bliźnimi, podobnie jak przykazania obrzędowe dotyczą czci Bożej. Dekalog nie zawiera ani przepisów sądowych, ani obrzędowych, które jednak bardziej szczegółowo określają przykazania moralne i które w ten sposób SĄ związane ściśle ze sprawiedliwością.

3. Czynności dotyczące ogólnego dobra należy normować w rozmaity sposób, według różnych warunków życia ludzkiego. Z tego względu nie zostały one ujęte w przykazaniach Dekalogu, ale w przepisach sądowych.

4. Przykazania Dekalogu odnoszą się do miłości jako swego celu, w myśl słów św. Pawła (1 Tym 1, 5): „A celem przykazania jest miłość z czystego serca”. Niemniej przykazania te bezpośrednio odnoszą się do czynności będących przedmiotem sprawiedliwości.

Artykuł 2

CZY PIERWSZE PRZYKAZANIE DEKALOGU ZOSTAŁO OKREŚLONE WE WŁAŚCIWY SPOSÓB?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Człowiek jest bardziej zobowiązany wobec Boga, niż wobec ojca cielesnego w myśl słów św. Pawła (Żyd 12, 9): „Jeśliśmy cenili i szanowali ojców naszych według ciała, mimo że nas karcili, czyż nie bardziej winniśmy posłuszeństwo Ojcu dusz?” Otóż przykazanie o czci rodziców jest podane w postaci nakazu: „Będziesz czcił ojca twego i matkę swoją”. A więc tym bardziej przykazanie religijne o czci Boga powinno być podane w postaci nakazu, a nie zakazu, zwłaszcza że wszelkie twierdzenie wyprzedza

przeczenie.

3. Pierwsze przykazanie Dekalogu odnosi się do religijności, a ta jako jedna cnota, ma tylko jeden akt. Pierwsze zaś przykazanie zabrania trzech czynności: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu”, „Nie będziesz się kłamał przed nimi i nie będziesz im służył”. A więc pierwsze przykazanie nie zostało podane w sposób właściwy.

4. Podług św. Augustyna³⁵⁴ pierwsze przykazanie zabrania zabobonów. Ale bałwochwalstwo nie jest jedyną postacią zabobonów, jak to już widzieliśmy³⁵⁵. A więc zakaz samego bałwochwalstwa w pierwszym przykazaniu nie jest właściwy.

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św.

Odpowiedź. Zadaniem prawa jest czynić ludzi dobrymi; dlatego to przykazania prawa należy uporządkować według kolejności tych współczynników, dzięki którym człowiek staje się dobrym. A więc po pierwsze, trzeba zaczynać od tego, co jest podstawowe. Alp. od serca u zwierząt, od fundamentu w domu. Kiedy zaś idzie o dobroć duszy, to podstawowym jej współczynnikiem jest dobra wola, dzięki której człowiek dobrze posługuje się wszelkimi cnotami. Dobra zaś wola zależy od nastawienia do właściwego sobie przedmiotu, więc do celu. Z tego względu prawo, które ma, przysposabiać człowieka do cnoty, naprzód powinno założyć fundament religii usprawniającej człowieka we właściwym stosunku do Boga, który jest ostatecznym celem woli ludzkiej. Po drugie, kolejność ta wymaga, by naprzód usunąć przeszkody, (np. rolnik wpieryw oczyszcza pole, potem zasiewa ziarno, zgodnie z słowami Jeremiasza proroka — (4, 3): „Ugór uprawcie sobie, a między ciemię nie siejcie”). Tak więc w dziedzinie religii prawo powinno naprzód tak wychować człowieka, by usuwał przeszkody prawdziwej religijności. Główną zaś przeszkodą jest uznawanie fałszywych bogów, czyli bałwochwalstwo, w myśl słów Chrystusa: „Nie możecie służyć Bogu i mamonie” (Mat 6, 24). Dlatego pierwsze przykazanie zakazuje bałwochwalstwa, czyli czci fałszywych bogów.

Rozwiązanie trudności. 1. Także w odniesieniu do religii jest jedno przykazanie w postaci nakazu, czyli stwierdzające, mianowicie: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”. Należało jednak przedtem podać pewne przykazania w postaci zakazów, czyli zaprzeczające, w celu usunięcia przeszkód religii. Chociaż bowiem twierdzenie z natury swej jest wcześniejsze od zaprzeczenia, niemniej w dziedzinie powstawania przeczenie usuwające przeszkody jest wcześniejsze, jak to zauważyliśmy w odpowiedzi. Zwłaszcza w sprawach odnoszących się do Boga przeczenia są wcześniejsze od twierdzeń ze względu na niedomagania naszego umysłu w tej dziedzinie, jak to zauważył Dionizy³⁵⁶.

2. Cześć dla fałszywych bogów występowała w dwojakiej postaci. Jedni oddawali cześć boską pewnym stworzeniom, bez posługiwania się obradami lub rzeźbami; tak czynili pierwotni Rzymianie, jak stwierdza Warro³⁵⁷; otóż takiej czci wzbrania pierwsze przykazanie: „Nie będziesz miał cudzych bogów przede mną”. Inni czcili fałszywe bóstwa, przedstawiając je sobie w pewnych obrazach; dlatego potrzebne było przykazanie: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu” (Wyj 20, 3),

oraz przykazanie zakazujące czci takich wyobrażeń: „Nie będziesz się kłaniał przed innymi bogami i nie będziesz im służył”. (Wyj 20, 4).

3. Wszystkie inne zabobony opierają się na pewnej umowie jawnej lub domyślnej, z czartami i dlatego są zabronione w przykazaniu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”.

Artykuł 3

CZY DRUGIE PRZYKAZANIE DEKALOGU ZOSTAŁO PODANE NALEŻYCIEM?

Postawienie problemu,. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. „Nie będziesz wzywał Imienia Pana Boga twego nadaremnie” według Glossy³⁵⁸ znaczy: „Nie uznawaj żadnego stworzenia za syna Bożego”, zabraniając w ten sposób błędów przeciw wierze. Samo zaś Pismo św. wyjaśnia ten zakaz słowami (Powt 5, 11): „Nie będziesz brał imienia twego Boga Jahwe nadaremnie, bo nie dozwoli Jahwe, by pozostał bezkarny ten, kto bierze Jego imię nadaremnie”. „Glossa³⁵⁹ wyjaśniając te słowa dodaje że chodzi tu. o to, by imienia Bożego nie przypisywać ani drzewu, ani kamieniom. Wzbrania więc wyznawania fałszywych bóstw, gdyż to należy do niewiary, podobnie, jak i błąd przeciw religii. Należało więc to przykazanie umieścić na pierwszym miejscu przed zakazem bałwochwalstwa.

2. Imienia Bożego wzywa się w różnych sprawach — do wielbienia Boga, do czynienia cudów, i w ogóle do wszystkiego, co człowiek mówi lub czyni w myśl słów św. Pawła (Koi 3, 17): „Wszystko co byście działali słowem lub czynem — wszystko czyńcie w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa”. A więc; przykazanie wzbraniające wzywania imienia Bożego nadaremnie, jest ogólniejsze od przykazania zakazującego bałwochwalstwa. Dlatego powinno być postawione na pierwszym miejscu przed zakazem bałwochwalstwa.

3. Glossa³⁶⁰ wyjaśnia to przykazanie, twierdząc że chodzi w nim o zakaz lekkomyślnej przysięgi bez należytej rozwagi. A bez porównania gorsza jest fałszywa przysięga albo też przysięga niesprawiedliwa. A więc przykazanie to powinno być raczej wzbronić niesprawiedliwej i fałszywej przysięgi.

4. Błuznierstwo i wszelka zniewaga Boga przy pomocy słów lub czynów jest cięższym grzechem niż krzywoprzysięstwo. Dlatego przykazanie powinno. być raczej zakazać bluźnierstwa i zniewagi Boga.

5. Liczne są imiona Boże. Nie należało więc w tym przykazaniu wyrażać się w sposób nieokreślony: „Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga twego nadaremnie”.

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św., które tak właśnie określiło to przykazanie.

Odpowiedź. Wychowanie cnoty w człowieku wymaca naprzód usunięcia przeszkód prawdziwej religijności, a te mogą być dwojakie: przez nadmiar i niedomiar. Przez nadmiar, gdy ktoś cześć religijną oddaje w sposób niewłaściwy stworzeniu, i to jest zabobonem. Przez niedomiar natomiast, gdy czci Boga za mało, lekceważąc go, jak to

ma miejsce w niereligijności. Zabobon zaś jest przeszkodą religijności, gdyż powstrzymuje ludzi od czci dla prawdziwego Boga. Kto bowiem oddaje się fałszywemu kultowi, nie może należycie służyć Bogu, jak głosi prorok Izajasz (28, 20). „Bo związało się łożo, tak iż drugi spadnie” a mianowicie prawdziwy lub fałszywy Bóg wypadnie z serca ludzkiego, „a kołdra wąska obu przykryć nie może”. Natomiast niereligijność jest przeszkodą religijności przez brak czci względem prawdziwego Boga, którego się uznało. Naprzód bowiem trzeba uznać Boga, zanim złoży się Mu cześć. Dlatego przykazanie zabraniające bałwochwalstwa wyprzedza przykazanie zakazujące krzywoprzysięstwa, które jest jedną z postaci niereligijności.

Rozwiązanie trudności. 1. To tłumaczenie Glossy jest mistyczne. Natomiast tłumaczenie dosłowne zawarte jest w słowach tejże Glossy: „Nie będziesz wzywał Pana Boga twego nadaremnie, przysięgając na to, co nie jest”.

2. Przykazanie to nie zabrania wszelkiego wzywania Imienia Bożego, ale wzbrania jedynie wzywania imienia Bożego na potwierdzenie prawdziwości ludzkich słów przez niewłaściwą przysięgę, tak częstą wśród ludzi. Jednakże z tego można wysnuć wniosek, że przykazanie to zabrania wszelkiego niewłaściwego używania Imienia Bożego. W ten sposób odpadają wysunięte powyżej trudności.

3. Przysięganie na to, co nie jest — to fałszywa przysięga, czyli krzywoprzysięstwo. Gdy więc ktoś przysięga na fałsz, wówczas przysięga ta jest sama w sobie daremna, gdyż brak jej potwierdzenia prawdy ze strony Boga. Natomiast, gdy ktoś przysięga bez rozwagi, czyli lekkomyślnie, jeśli przysięga jest prawdziwa, wówczas nie będzie przysięgą daremną od strony przysięgi, ale ze względu na przysięgającego.

4. Podobnie jak przy nauczaniu naprzód podane są pewne ogólne zasady, tak też w prawie, które naucza ludzi cnoty, naprzód w zakazach i nakazach podane są normy dotyczące tego, co zazwyczaj dzieje się w ludzkim życiu. Z tego względu jedno z przykazań Dekalogu zakazuje krzywoprzysięstwa, które częściej się zdarza niż bluźnierstwo.

5. Imionom Bożym należy się szacunek ze względu na jedną jedyną rzecz, którą oznaczają, a mianowicie Boga, a nie ze względu na różne wyrazy, którymi to znaczenie określamy. Z tego względu powiedziano: „Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga twego nadaremnie”, gdyż nie ma znaczenia, jakim imieniem Bożym wzywa ktoś Boga w krzywoprzysięstwie.

Artykuł 4

CZY TRZECIE PRZYKAZANIE DEKALOGU JEST NALEŻYCIEM OKREŚLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że trzecie przykazanie Dekalogu: „Pamiętaj, abyś dzień szabatu święcił” (Wyj 20, 8), nie jest postawione właściwie, gdyż:

1. Św. Ambroży³⁶¹, tłumacząc słowa Ewangelii, że przełożony synagogi był oburzony na Chrystusa, iż w dzień szabatu uzdrowił niewiastę (Łk 13, 14) zaznacza, że prawo nie zabraniało uzdrawiania ludzi w szabat, ale wykonywania prac służebnych i grzesznych czynów. Zresztą w dosłownym znaczeniu przykazanie to ma charakter obrzędowy, jak o tym świadczy dalszy tekst (Wyj 31, 13): „Przestrzegajcie

pilnie moich szabatów, gdyż to jest znak między mną a wami”. Natomiast przykazania Dekalogu — to normy duchowe i obyczajowe. Nie należało więc tego przykazania włączać do Dekalogu.

2. Obrzędowe przepisy prawa odnoszą się do rzeczy świętych, ofiar, sakramentów oraz innych obrzędów. Rzeczami świętymi zaś były nie tylko dni święte, ale także święte miejsca, święte naczynia itp. Zresztą nie tylko dzień szabat był święty. A więc niesłusznie to przykazanie wspomina jedynie o zachowaniu szabat, pomijając inne rzeczy święte, objęte prawem obrzędowym.

3. Każdy, kto przekracza przykazania Dekalogu, grzeszy. W Starym Zakonie niektórzy nie zachowywali przepisu o święceniu szabat, a przecież nie zgrzeszyli, np. gdy dokonywano obrzezania w ósmym dniu od narodzenia, albo gdy kapłani pracowali w świątyni w szabat. Podobnie prorok Eliasz przez czterdzieści dni siedł na górę Horeb (3 Król 19, 8), a więc także w dzień sobotni. Również kapłani, którzy przez siedem dni obnosili Arkę Przymierza (Joz 6, 15). A Chrystus przypomniał faryzeuszom (Łk 13, 15): „Czyż każdy z was nie odwiązuje w szabat wołu swego albo osła, i nie prowadzi go, aby go napoić”. A więc nakaz święcenia szabat niesłusznie został włączony do Dekalogu.

4. Przykazania Dekalogu należy przestrzegać także w Nowym Zakonie. A jednak nie przestrzega się w nim ani święcenia dnia sobotniego, ani zakazu by w dniu świątecznym nie gotować, nie łowić ryb itp. A więc niesłuszne jest umieszczenie tego zakazu w Dekalogu.

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św.

Odpowiedź. Pierwsze i drugie przykazanie Dekalogu usuwa przeszkody prawdziwej religijności. Trzecie więc przykazanie powinno ugruntować ludzi w prawdziwej religii. Lecz zadaniem religii to oddawanie czci Bogu. Otóż podobnie jak Pismo św. posługuje się podobieństwami znaków cielesnych, tak też na zewnątrz okazujemy cześć Bożą za pomocą znaków zewnętrznych. Ponieważ zaś do wewnętrznej czci Boga polegającej na modlitwie i oddaniu się Mu, skłania człowieka raczej poruszenie (natchnienie) Ducha Świętego, potrzebne było przykazanie o wyrażaniu czci Bożej za pomocą pewnych zmysłowych znaków. Stąd w Dekalogu zawierającym pierwsze i ogólne zasady prawa, trzecie przykazanie nakazuje zewnętrzne oddawanie czci Bogu, dla upamiętnienia tego wielkiego najpowszechniejszego dobrodziejstwa, jakim jest dzieło stworzenia świata, po którym — jak mówi Pismo św. (Rodź 2, 2) — „Bóg odpoczął w dzień siódmy”. Jako znak tej pamięci nakazano nam święcić dzień siódmy, czyli przeznaczyć go dla Boga. Po nadaniu tego przykazania, Pismo św. podaje jego powód (Wyj 20, 11): „Przez sześć dni bowiem czynił Pan niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich jest, a odpoczął dnia siódmego i dlatego błogosławił Pan dniowi sobotniemu i uświęcił go”.

Rozmazanie trudności, 1. Przykazanie o święceniu dnia sobotniego, jeśli rozumiemy je dosłownie, jest po części moralne, a po części obrzędowe. Moralne ze względu na to, że człowiek powinien wyznaczyć jakiś czas swego życia dla oddania się sprawom Bożym; Wynika to z ludzkiej natury, która skłania nas do wyznaczenia jakiegoś czasu na rzeczy konieczne, np. na posiłki dla ciała, sen itp. Trzeba więc było, zgodnie z

nakazem przyrodzonego rozumu, wyznaczyć jakiś czas na pokrzepienie duchowe, by w Bogu posilić ducha ludzkiego. A więc wyznaczenie jakiegoś czasu na oddanie się sprawom Bożym wchodzi w zakres prawa moralnego. Wyznaczenie zaś określonego czasu na znak pamięci o stworzeniu świata jest już przepisem obrzędowym.

Podobnym znakiem obrzędowym według obrazowego przedstawienia jest święcenie niedzieli na znak pamięci na spoczynek Chrystusa w grobie, które miało miejsce siódmego dnia. Ze względu jednak na oznaczanie moralne zaprzestania grzechów i odpoczywania duszy w Bogu, przykazanie to jest zasadą ogólną. Ze względu na znaczenie analogiczne jako obrazu przyszłego odpoczywania w Bogu i rozkoszowania się Nim w Ojczyźnie niebieskiej — przykazanie to jest poniekąd również obrzędowe. Wchodzi jednak do Dekalogu jako przykazanie moralne, a nie jako przepis obrzędowy.

2. Inne obrzędy przepisane przez Prawo oznaczają pewne szczególne dzieła Boże. Natomiast przestrzeganie dnia sobotniego jest znakiem powszechnego dobrodziejstwa Bożego, jakim jest stworzenie wszechświata. Słusznie więc zostało włączone do Dekalogu, z pominięciem wszystkich innych przepisów obrzędowych.

3. Należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy w przestrzeganiu dnia świętego: cel i wstrzymanie się od pracy. Celem jest oddanie się sprawom Bożym, i to właśnie wyrażają słowa: „Pamiętaj byś dzień święty święcił”. Prawo bowiem oddanie czegoś ku czci Bożej nazywa święceniem. Natomiast powstrzymanie się od pracy w dzień święty wyrażają dalsze słowa przykazania: „Sześć dni robić będziesz i będziesz czynił wszystkie roboty twoje, ale dnia siódmego szabat Pana Boga twego jest: nie będziesz czynił weń żadnej roboty”. O jaką to robotę chodzi, wyjaśnia Pismo św. (Kapi 23, 35): „Żadnej roboty służebnej w nim robić nie będziesz”. Otóż wyrażenie: „roboty służebnej” oznacza pracę wykonywaną niegdyś przez niewolników. Lecz trojaka jest niewola: „niewola grzechu” w myśl słów Chrystusa (Jan 8, 34): „Każdy kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu”; „niewola u ludzi” powstająca nie według duszy, ale według ciała, jak to już wykazaliśmy³⁶⁸; właśnie roboty służebne to prace cielesne, którymi jeden człowiek służy drugiemu; i wreszcie „niewola Boża”, z powodu której wyrażające służbę Bożą wielbienie Boga, można nazwać działaniem służebnym.

Jeśli więc „prace służebne” rozumie się w tym ostatnim znaczeniu, to jasne że nie ma zakazu wykonywać je w dzień święty, gdyż taki zakaz sprzeciwiałby się celowi przestrzegania tego dnia. W dzień ten człowiek ma powstrzymać się od prac służebnych, by oddać się sprawom należącym do służby Bożej. Dlatego powiedział Chrystus (Jan 7, 23): „Człowiek przyjmuje obrzezanie w szabat, żeby nie naruszać prawa Mojżeszowego”, a w innym miejscu. (Mat 12, 5): „W szabaty kapłani w świątyni gwałcą szabat, a bez winy są”, gdyż w szabat wykonywali prace cielesne. Tak samo kapłani, którzy w sobotę nosili Arkę Przymierza, nie przekroczyli przykazania o święceniu dnia sobotniego. Podobnie żadna inna duchowa czynność nie sprzeciwia się przestrzeganiu dnia świętego, np. gdy ktoś naucza słowem lub pismem. Toteż Glossa³⁶² powiada, że cieśle oraz inni rzemieślnicy odpoczywają w dzień sobotni. Natomiast ci, którzy czytają prawo Boże, oraz nauczyciele nie zaprzestają swej pracy, a przecież nie kalają dnia świętego, podobnie jak i „kapłani w szabaty w świątyni gwałcą szabat, a bez winy są”.

Natomiast prace służebne w pierwszym i drugim znaczeniu sprzeciwiają się święceniu dnia świętego, gdyż przeszkadzają w oddaniu się człowieka sprawom Bożym. Ponieważ zaś działanie grzeszne bardziej przeszkadza człowiekowi w sprawach Bożych aniżeli praca dozwolona, choćby nawet cielesna, stąd ten, kto popełnia grzech w dzień świąteczny, bardziej gwałci to przykazanie, aniżeli kto wykonuje w tym dniu jakąś pracę cielesną. Dlatego powiada św. Augustyn³⁶³, że Żyd lepiej by zrobił, gdyby na swym polu coś użytecznego uczynił, zamiast wzniecania buntu na wiecach w teatrze, a żydówki lepiej by w szabat szyły swoje sukna, zamiast oddawać się przez cały dzień nieskromnym tańcom w salonach swych domów. Ale kto popełnia grzech powszedni w dzień święty, nie gwałci go, gdyż grzech powszedni nie wyklucza świętości.

Natomiast prace cielesne, nie wykonywane dla duchowego uczenia Boga, zważ się służebnymi, jeśli należą tylko do niewolników, a nie jeśli obowiązują tak niewolników, jak i wolnych. Wtedy bowiem nie uchodzą za służebne. Każdy zaś człowiek, tak wolny, jak i niewolnik, jest Obowiązany postarać się o rzeczy konieczne nie tylko dla siebie, ale także dla bliźniego, zwłaszcza gdy chodzi o przedmioty niezbędne do zachowania ciała w zdrowiu, w myśl słów Pisma św. (Przyp 24, 11): „Wybawiaj tych, których na śmierć wiedą, a których ciągną na stracenie”. Ubocznie każdy człowiek jest również obowiązany unikać szkody w rzeczach zewnętrznych w myśl polecenia Bożego (Pow 22, 1): „Jeśli ujrzysz wołu brata twego albo owcę błądzącą, nie miniesz, ale przywiesz bratu swemu”. Tak więc czynność cielesna potrzebna do ocalenia zdrowia cielesnego, nie gwałci dnia świętego. Nie sprzeciwia się bowiem przestrzeganiu tegoż dnia, gdy ktoś spożywa posiłki w tym dniu lub czyni coś co służy do ocalenia ciała. Także Machabejczycy nie zgwałcili szabatu walcząc w swej obronie, jak to czytamy w Piśmie św. (1 Mach 2, 41). Nie zgrzeszył także Elias, uciekając przed gniewem Izabeli w dniu szabatu. Dlatego również Pan Jezus uniewinnia swych uczniów, gdy faryzeusze oskarżali ich, że w szabat zbierali kłosa z powodu głodu, którego doznawali. Tak samo praca cielesna, służąca do ocalenia zdrowia cielesnego innych, nie sprzeciwia się szabatowi. Dlatego Chrystus zapytał faryzeuszów (Jan 7, 23): „Czemu się na mnie oburzacie, że całego człowieka uzdrowiłem w szabat?” Wreszcie taka czynność cielesna, która zmierza do uniknięcia zagrażającej szkody w rzeczach zewnętrznych, nie gwałci szabatu — jak to zaznaczył Chrystus, mówiąc do faryzeuszy (Mat 12, 11): „Kto z was, jeśliby miał owcę jedną, a ona wpadłaby w dół w szabat, nie weźmie jej i nie podniesie?”.

4. Święcenie dnia niedzielnego w Nowym Przymierzu zostało ustanowione na miejsce szabatu nie wskutek konieczności wynikającej z samej natury prawa, ale przez ustawodawstwo kościelne i na podstawie zwyczaju ludu chrześcijańskiego, święcenie to nie jest figurą taką jak w Starym Testamencie i nie zabrania wykonywania niektórych czynności w dniu świątecznym (np. gotowania pokarmów itp.) — tak surowo, jak to czyniło Prawo Starego Testamentu w odniesieniu do szabatu. Nowy Zakon również łatwiej udziela dyspensy na wykonanie pewnych, skądinąd zabronionych, prac służbowych, gdy zachodzi poważna potrzeba. Figura bowiem ma być wyznaniem prawdy, i dlatego nie można w niej pominąć czegokolwiek, natomiast działania ludzkie same w sobie podlegają zmianom w zależności od miejsca i czasu.

Artykuł 5

CZY CZWARTE PRZYKAZANIE JEST PODANE WE WŁAŚCIWY SPOSÓB?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przykazanie o czci rodziców jest niewłaściwe, gdyż:

1. Przykazanie to odnosi się do pietyzmu. Lecz nie tylko pietyzm, ale także szacunek i wdzięczność, oraz inne, wyżej omówione cnoty, są współczynnikami sprawiedliwości. A więc nie należało dawać osobnego przykazania o pietyzmie, skoro nie ma takiego przykazania o innych cnotach.
2. Pietyzm ma na celu oddawanie czci nie tylko rodzicom, ale także Ojczyźnie, krewnym i przyjaciołom Ojczyzny, jak to widzieliśmy uprzednio³⁶⁴. Niesłusznie więc w czwartym przykazaniu jest wzmianka jedynie o czci rodziców.
3. Rodzicom należy się nie tylko cześć, ale także utrzymanie. A więc przykazanie czwarte nie jest dostatecznie określone, skoro nakazuje tylko cześć rodziców.
4. Zdarza się nieraz, że dzieci, które czczą swoich rodziców, wcześniej umierają, a te które nie szanują rodziców, długo żyją. Niesłusznie więc do czwartego przykazania dodano słowa: „abyś długo żył”.

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św., które to przykazanie podaje.

Odpowiedź. Przykazania Dekalogu zmierzają do miłości Boga i bliźniego. Z bliźnich zaś najwięcej zobowiązani jesteśmy wobec rodziców. Dlatego bezpośrednio po przykazaniach określających nasz stosunek do Boga, następuje przykazanie określające nasz stosunek do rodziców, którzy stanowią bezpośrednią przyczynę naszego bytu, podobnie jak Bóg jest jego przyczyną ogólną. Z tego względu przykazanie o jest zbliżone do przykazań pierwszej tablicy.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy³⁶⁵, pietyzm zmierza do oddania tego, co się należy rodzicom i obowiązuje wszystkich ludzi. Dlatego pośród Przykazań Dekalogu, które obowiązują wszystkich ludzi, trzeba było umieścić raczej przykazanie odnoszące się do pietyzmu, aniżeli do innych współczynników sprawiedliwości, odnoszących się do szczególnej powinności.

2. Obowiązki wobec naszych rodziców wyprzedzają nasze zobowiązania wobec Ojczyzny i krewnych, gdyż dzięki temu, że rodzice dali nam życie należą do nas krewni oraz Ojczyzna. Ponieważ więc przykazania Dekalogu stanowią pierwsze zasady prawa, powinny one przede wszystkim określać raczej nasz stosunek do rodziców, aniżeli do Ojczyzny lub krewnych. Niemniej w tym przykazaniu o czci rodziców zawiera się przykazanie zobowiązujące do oddania tego, co się należy każdej osobie, w taki sposób, w jaki to, co jest drugorzędne, mieści się w tym, co jest pierwszorzędne.

3. Poważanie i szacunek należy się rodzicom jako rodzicom. Natomiast utrzymanie należy się im z powodu pewnych okoliczności, np. z powodu ich biedy lub jakiegoś nieszczęścia, jak to już widzieliśmy³⁶⁶. Ponieważ zaś to, co jest samo przez się, jest

ważniejsze niż to, co jest skutkiem przypadku, między przykazaniami Dekalogu, będącymi pierwszymi normami prawa, istnieje osobny nakaz, by czcić rodziców. W przykazaniu jako w zasadzie pierwszorzędnej mieści się również nakaz utrzymania rodziców i zapewnienia im tego wszystkiego, co się im należy.

4. Długie życie zostało obiecanie tym, którzy czczą rodziców ze względu na życie nie tylko wieczne, ale i także teraźniejsze, jak to zaznacza Paweł Apostoł (1 Tym 4, 8): „Pobożność do wszystkiego jest pożyteczna, ma bowiem obietnice żywota tego, który teraz jest, i przyszłego”. Obietnica ta jest słuszna, gdyż kto jest wdzięczny za otrzymane dobrodziejstwo, zasługuje na podstawie pewnej odpowiedniości, aby to dobrodziejstwo zostało mu zachowane; natomiast niewdzięczność człowieka zasługuje mu na cofnięcie dobrodziejstwa. Dobrodziejstwo zaś życia cielesnego zawdzięczamy po Bogu naszym rodzicom. A więc 'kto czci rodziców, będąc im niejako wdzięcznym za własne życie, zasługuje na zachowanie tego życia; kto zaś nie czci rodziców, jako niewdzięcznik zasługuje na jego utratę. Ponieważ jednak dobra i nieszczęścia obecnego życia są przedmiotem zasługiwania na nagrodę lub karę ze względu na swe podporządkowanie w stosunku do przyszłej nagrody, niekiedy według niezbadanych wyroków Bożych, odnoszących się przede wszystkim do tej przyszłej szczęśliwości, niektórzy wcześniej umierają, mimo że czcili rodziców, a ci, którzy bezpiecznie do nich się odnosili, żyją dłużej.

Artykuł 6

CZY POZOSTAŁE PRZYKAZANIA ZOSTAŁY NALEŻYCIEM OKREŚLONE W DEKALOGU?

Postawienie problemu: Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Do zbawienia nie wystarczy nie szkodzić bliźniemu, lecz koniecznie trzeba oddać mu to, co się mu należy, zgodnie z słowami Apostoła (Rzym 13, 7): „Oddajcież tedy wszystkim, co się im należy”. Otóż w sześciu ostatnich przykazaniach Dekalogu zawierają się tylko zakazy szkodenia bliźnim. Wobec tego powyższe przykazania nie są podane należycie.

2. W ostatnich sześciu przykazaniach zostało wzbronione zabójstwo, cudzołóstwo i kradzież. Lecz człowiekowi można wyrządzić wiele innych krzywd, a przecież Dekalog ich nie wymienia. Wobec tego wydaje się, że przykazania te nie są należycie podane w Dekalogu.

3. Pożądliwość można dwojako ujmować: jako czynność woli, i w tym znaczeniu mówi o niej Księga Mądrości (6, 21): „Pożądanie mądrości przywodzi do wiecznego królestwa”, oraz jako przejaw uczuciowości, o której mówi Apostoł Jakub (4, 1): „Skądże walki i kłótnie między wami? Czyż nie z pożądliwości waszych, korę wojują w członkach waszych”. Otóż przykazania Dekalogu nie zakazują pożądliwości uczuciowej gdyż w przeciwnym razie pierwsze poruszenia zmysłowości byłyby grzechami śmiertelnymi, jako sprzeczne z przykazaniami Dekalogu; nie zakazują także pożądania woli, skoro ta zawiera się w każdym grzechu. A więc niesłusznie w Dekalogu umieszczono przykazania zakazujące pożądliwości.

4. Zabójstwo jest cięższym grzechem niż cudzołóstwo i kradzież. Lecz nie ma w tych przykazaniach zakazu pożądania zabójstwa. Niesłusznie więc podano w tych przykazaniach zakaz pożądania kradzieży i cudzołóstwa.

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św. (Wyj 20, 12).

Odpowiedź. Podobnie jak cnoty będące współczynnikami sprawiedliwości przysposabiają nas do spełnienia powinności należnych określonym osobom, wobec których mamy pewne zobowiązania z jakiegoś szczególnego powodu, tak też sprawiedliwość w ścisłym znaczeniu usprawnia nas ogólnie w oddawaniu należności wszystkim ludziom. Dlatego po przykazaniach odnoszących się do religijności (przez które oddajemy Bogu to, co się Mu od nas należy), oraz po przykazaniu czwartym, które odnosi się do pietyzmu (abyśmy wypełniali obowiązki w stosunku do rodziców, i które zawiera w sobie wszelką inną powinność, wynikającą z jakiegoś szczególnego powodu), — należało podać przykazania, odnoszące się do sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu, oddające należność wszystkim ludziom bez różnicy.

Rozwiązanie trudności, 1. Wszyscy ludzie są ogólnie obowiązani nikomu nie wyrządzać szkody. A więc przykazania zabraniające szkodenia innym, należało umieścić w Dekalogu jako ogólne. Natomiast to, co należy oddawać bliźnim, różnym się oddaje w różny sposób. Dlatego nie było trzeba podawać w Dekalogu przykazań nakazujących spełnianie powinności wobec bliźnich.

2. Wszystkie inne, wyrządzane bliźnim szkody, dadzą się sprowadzić do tych, które są zakazane w tych sześciu przykazaniach jako bardziej ogólnych i ważnych. A więc wszystkie krzywdy wyrządzone bliźniemu są zabronione w przykazaniu o zabójstwie jako główniejszym. Krzywdy zaś wyrządzone osobie z kimś związanej, a szczególnie krzywdy dokonane przez rozpustę, są zabronione w przykazaniu o cudzołóstwie. Podobnie uszkodzenie komuś na mieniu w każdej postaci, jest zabronione w przykazaniu o kradzieży. Tak samo krzywdy wyrządzone słowami, jak obmowa, oszustwo itp. są zabronione w przykazaniu o składaniu fałszywego świadectwa, które sprzeciwia się w sposób bezpośredni sprawiedliwości.

3. Przykazania zakazujące pożądliwości nie obejmują zakazu pierwszych poruszeń zmysłowości, ale zakazują wprost przyzwolenia woli na niegodne czyny lub niegodne przyjemności.

4. Zabójstwo nie wzbudza pożądania, ale raczej odrazę, gdyż samo przez się nie stanowi żadnego dobra. Natomiast cudzołóstwo zawiera w sobie pewne dobro, a mianowicie przyjemność. Kradzież ma w sobie też coś dobrego, a mianowicie korzyść. Każde dobro zaś samo przez się może wzbudzić pożądanie. A więc potrzebne były oddzielne przykazania, zabraniające pożądania kradzieży i cudzołóstwa. Zbędne było natomiast przykazanie zakazujące pożądania zabójstwa.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU ŚW. TOMASZA

UWAGA: Odnośniki do Pisma św. są podane w tekście Zasadniczo Pismo św. przytaczamy podług przekładu z Wulgaty Stysia i Rostworowskiego. Wyd. Jezuitów, (1935), gdyż św. Tomasz posługiwał się Wulgatą. Niekiedy jednak przytaczamy je podług przekładu z języków oryginalnych (Wyd. Pallotinum 1965), gdy tekst w tym tłumaczeniu wydał się nam jaśniejszy.

Odnośniki do innych miejsc w Sumie Teologicznej podajemy w skrótach. Np. 2-2, 55, 6, Im oznacza *secunda secundae*, zagadnienie 55, artykuł 6, rozwiązanie trudności pierwszej; następnie podany jest tom polskiego wydania Sumy. Odnośniki do pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły ich dzieł podług wydania I. P. Mignę, *Petrologiae Cursus completus. Series latina* (skrót PL) i *Series Graeca* (skrót PG). Pierwsza cyfra w nawiasie podaje tom tego wydania, a druga kolumnę. Odnośniki do dzieł Arystotelesa podajemy według wydania I. Bekkera, *Aristoteles graece et latine Edidit Accademia Borussiana*. W nawiasie więc pierwsza liczba podaje stronę, druga wiersz, a lub b oznacza kolumnę. Przed nawiasem po liczbie porządkowej podajemy łaciński tytuł, najczęściej w skrócie, następna cyfra rzymska oznacza księgę, lub numer mowy, cyfra arabska numer rozdziału.

W tytułach posługujemy się ustępującymi skrótami:

Ben == L. A. Seneca, *De Beneficiis*. Przekład L. Joachimowicza,, 1965.

Civ == S. Augustini, *De Civitate Dei*.

Ben = L. A. Seneca, *De Beneficiis*. Przekład L. Joachimowicza, Wyd. Pan. Nauk 1965.

Mor = S. Gregorii Magni, *Moralium libri XXXV*

Rhet = Marci Tullii Ciceronis *Rhetoricum libri* .

a i b oznacza kolumnę; a. oznacza też artykuł w Sumie Teologicznej.

c. oznacza *caput*, czyli rozdział.

q. oznacza *quaestio*, czyli zagadnienie.

Civ == S. Augustini, *De Civitate Dei*.

1. Civ, I (PL 41, 279).
2. Mor I (PL 75, 34).
3. De doctrina Christiana I, 30 (PL 34, 41).
4. Eth VIII (1161 b 11).
5. Rhet II, c. 53.
6. Eth VIII, (1161b 29).
7. Civ. X, c. 1 (PL 41, 279).
8. Rhet II, c. 53.
9. Civ X, c. 1 (PL 41, 278).
10. Rhet II, c. 23.
11. Cv X, I (PL 41, 279).
12. Eth V, I (1129b 29; 1130a 13. De Dvnis Nominibus c. 1 (PG 3, 593).
14. Praedicamenta, VIII (13b 36)
15. Luc VII, (PL 15, 1827).

16. Epstola XIV (PL 22, 348).
17. In Evangelium II (PL 76, 1275).
18. Math XXVII (PG 57, 348).
19. Luc 7, 59 (PG 72, 475)
20. Rhet II, 53.
21. Rhet II, 53.
22. Zagad. 101, 3, 2m.
23. Zagadn. 101, 1.
24. 2-2, 58, 6, tom 18.
25. Civ X 1 (PL 41, 278).
26. Rhet II, 53.
27. 2-2, 80, tom 18.
28. Eth I, 5 (1095b 26).
29. 2-2, 81, 2, Im, tom 19.
30. Eth IV, 3 (1123b 35).
31. Epistoła 12o (PL 22, 1049). .32.
32. 32. Eth VIII (1159a 22).
33. Eth IV, 3 (1124a 27).
34. Eth I, 12 (1102a 1).
35. Eth I (1102 a 1).
36. Eth VIII, 8 (115 6.) la
37. Civ X, 1 (PL 41, 278).
38. Zagadn. 101, 3.
39. De Fide Orthodoxa IV, 3 (PG 94, 1105).
40. Mor 35, c. 14 (PL 76, 765).
41. De Paradiso, e. 8 (PL 14, 309).
42. Mor. XXXV, c. 14 (PL 76, 766).
43. De natura boni c. 6 (PL 42, 553).
44. 1-2, 96, 3; q. 100,—tom 13.
45. 2-2, q, 81, a. 5, 3m.
46. Eth V, 4 (1132a 10; b 11).
47. 2-2, 58, 10, 2m, tom 18.
48. Mor XXXV, c. 14 (PL 76, 766).
49. 2-2, 81, 6, tom 19.
50. Mor XXXV c. 14 (PL 76,766).
51. Tamże.
52. Tamże. (PL 76, 768).
53. Tamże (PL 76, 765).
54. 1-2, 19, 10, tom 9, s. 337-41).
55. 1-2, 9, 6, tom 9, s. 195-97).
56. Mor XIX, c. 23 (PL 76, 120).
57. (PL 191, 1488).
58. (PL 191, 1505).
59. Ben III, c. 20.
60. Civ IV-c. 4 (PL 41, 115).
61. De Paradiso, c. 8 (PL 14, 309)

62. Mor XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
63. 2-2, 24, 12; 35, 3, tom 16, s. 49-52, 204-205; 1-2, 72, 5, tom 12, S. 34-6.
64. 2-2, 24, 12, tom 16, s. 49-52; Zagadn. 104, 3.
65. 2-2, 94, 3, tom 19.
66. 2-2, 14, 2, tom 15, s. 167-69.
67. Eth V, c. 5 (1132b 31).
68. Eth VIII, c. 13 (1162b 2).
69. Rhet II, c. 53.
70. 1-2, 60, 3, tom 11, s. 132. 71. Ben III, c. 7.
72. Confessiones (Wyznania) II, c. 7 (PL 32, 681).
73. Eth III, c. 1 (1110a 12).
74. De Divinis Nominibus, c. 1 (PG 3, 593).
75. Ben V, c. 9.
76. Eth V, c. 11 (1138b 5).
77. Ben II, c. 6.
78. VI, c. 12.
79. Ben III, c. 21.
80. Ben III, c. 29.
81. Eth VIII, c. 15 (1163b 2).
82. Ben VI, c. 29, c. 26.
83. Eth IX, 3 (1165b 13).
84. Ben VII, c. 19.
85. Ben II, c. 5.
86. Ben II, c. 35.
88. Ben IV, c. 40.
89. Ben I, c. 7.
90. Eth VIII, 13 (1163a 21).
91. Ben I, c. 6.
92. Eth. VIII, c. 14.
93. Metaphysicorum II, 1 (994b 12).
94. Eth V, 5 (1133a 4).
95. Eth VIII, 14 (1163b 15).
96. Ben III, c. 29.
97. Ben III, c. 1.
98. Retractatnes I, c. 9 (PL 22, 596).
99. Ben IV, c. 40.
100. Ben IV, c. 40.
101. Zagadn. 106, 1, 2m.
102. Tamże Im.
103. Ben III, 1.
104. Tamże
105. a. 1. Im.
106. 2-2, 24, 12, tom 16, s. 49-52;
1-2, 72, 5, tom 12, s. 34-6.
107. Zagadn. 106, 2.
108. Ben III, c. 10.

109. Ben II, c. 9.
110. a. 2.
111. Ben VII, c. 22.
112. Ben III, c. 7.
113. (PL 76, 1286).
114. Centra Adamantum, c. 17 (PL 42, 158).
115. Mat (PG 56, 668).
116. Glossa ordnaria V, 45.
117. Mat V (PG, 668).
118. De Sermone Domini, I, c. 19 (PL 34, 1260).
119. Eth II, 1 (1103a 23).
120. Rhet II, c. 53.
121. In Evangelium II, 27 (PL 76, 1205).
122. 1-2, q. 105, a. 2, 9m et Kto.
123. Ben III, 6.
124. Civ XXI, c. 2 (PL 41, 725).
125. Super Lucam IV, 5 (PL 15, 1717).
126. De vera religione, c. 14 (PL 34, 133).
127. In Heptateuchum. VI, q. 8 (PL 34, 778).
128. 1-2, q. 6, a. 6.
129. Eth IV, 7 (1127a 25).
130. Rhet II, c. 53.
131. Eth II, 7 (1108a 20); 7 (112 29).
132. I, q. 16, a. 1 i 2; q. 21, a. 2.
133. 1-2, q. 55, a. 4.
134. Eth II, 7 (1108a 20).
135. De natura boni, c. 3 (PL 42, 553).
136. Raczej Wilhelm Altisiodor. Summa Aurea.
137. Rhet II, c. 53.
138. 1-2, q. 109, a. 2,3m.
139. Eth IV, 7 (1127a 33).
140. Tamže, b .8.
141. Tamže
142. Tamže.
143. De mendacio, c. 3 (PL 40, 489).
144. Eth IV, c. 7 (1127a, 24).
145. De mendacio, c. 4 (PL 40,491).
143. Se Mendacio, c. 3 (PL 40,
144. 146. Tamže
147. 1-2, 18, 6.
148. De doctrina christiana II, c. 3 (PL 34, 37).
149. Metaphysicorum VII, 6 (11 9; a. 25).
150. De Mendacio II, c. 14 (PL 40, 505).
151. Eth IV, 7 (1127a '—*; a 28).
152. Glossa Lombard; (PL 191, 97).
153. Eth IV, 7 (1127b 15); (1127s 20; 28).

154. Tamže.
155. Synonimom II, 58 (PL 83, 858).
156. De Mendacio, c. 21 (PL 40, 516).
157. De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 729).
158. Eth IV, 7 (1127a 28).
159. De Consensu Evangelistarum II (PL 34, 10).
161. De Mendaco, c. 5 (PL 40, 491).
162. In Heptateuchum I, 26 (PL 34, 554).
163. De Mendacio, c. 10 (PL 40, 553).
164. Ben IV, 35.
165. De Mendacio, c. 5 (PL 40, 492).
166. De Doctrina Christiana I, c. 36 (PL 34, 34).
167. Mor XVIII, c. 3 (PL 76, 41).
168. De Mendacio, c. 17 (PL 40, 510).
169. In Psalmum V, 7 (PL 36,
170. In Isaiam XVIII (PL 24, 672 86).
171. In Ep. ad Galatas I, (c. 8 (PL 26, 364).
172. Glossa Ordinaria IV, 37 (PL 24, 248).
173. Zag. 109, 3, 2m; 110, 1; a. 3. a. 3.
174. Super Lucam, 24, 28 (PL 35, 1362).
177. De Abraham I, c. 8 (PL 14, 469).
178. Glossa Lombardi (PL 191, 338).
179. In Isaiam II, 3 (PL 24, 66
180. Mor XXXI, c. 13 (PL 76, 586).
181. Tamže.
182. Glossa Interlinealis in Isaiam 9, 17.
183. Etymologiarum X (PL 82, 379).
184. Tamže.
185. De Sermone in Monte (PL 34, 1271).
186. Mor XXXI, c. 13 (PL 76, 587).
187. 2-2, 55, 4, tom 17, s. 122-24.
188. Glossa Ordinaria III, 51 (PL 76, 44).
189. Metaphysicorum X, 9, (1055& 5); VIII (1058a 8).
190. Eth IV, 7 (1127a 24).
191. 2-2, 55, 3, tom 17, s. 120-22).
192. Eth IV, 7(1127b9).
193. Glossa Ordinaria (PL 24, 248).
194. Glossa Lombardi (PL 192, 285).
195. Glossa Ordinaria IV, 196.
196. Mor XXXI, c. 13 (PL 76, 587).
197. Tamže (PL 76, 621).
198. Eth VI, 7 (1127b 11)
199. Mor XXIII, c. 6 (PL 76, 258).
200. Tamže (PL 76, 621).
201. Eth II, 7 (1108a 21): IV, 7 (1127a 21).
202. Eth IV, 7 (1127b 17).

203. Glossa Intelinealis III, 393.
204. Eth IV, 7 (1127b 9).
205. Mor XXXI, c. 45 (PL 75, 853).
206. Mor VIII, c. 48 (PL 75, 853),
206. Mor VIII, c. 48 (PL 75, 853),
207. 2-2, 24, 12; 35, 3, tom 16, . \$6-52, 204-5.
208. Eth IV, 7 (1127b 12).
209. Ad Augutinum (PL 77, 1195).
210. Eth IV, 7 (1127b 22).
211. Sermo 81, c. 4. Super Johan-nem XLIII, c. 5 (PL 35, 1712).
212. Eth IV, 7 (1127b 22).
213. Tamże.
214. Tamże (b 29). 2-2, q, 110, a. 2 4.
215. Eth VIII, 3 (1156b 7).
218. De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 708).
219. Eth III, 6 (1126b 23).
220. Eth II, 9 (1109b T).
221. Eth II, 6 (1106b. 7).
222. Zagadn. 109, 2.
223. Tamże.
224. Eth VIII (1155a 3).
225. 2-2, 23, l; a. Im; 25-33; tom 16, 9-12, 15-6, 53-69. l). RTH
226. Eth IV, 6 (1126b 33).
227. Tamże (b. 30).
228. 1-2, 60, 5; 61, 3, tom 11, . 137-38, 145; tom 22.
229. Eth IV, 6 (1126b 25).
230. In Somnium Scipioni I, c. 8.
231. Eth VIII, 5, (1157 b 15).
232. Mor XXII, c. 9 (PL 76, 223).
233. Glossa Interlinealis IV, 228 in Ezech.
234. Zagadn. poprz., a. l, 3m.
235. Eth IV, 6 (1127a 7).
236. Enchiridion, c. 15 (PL 40, 237).
237. Epistoła CXLVIII (PL 22, 1212).
238. Glossa Ordinaria III, 183 (PL 191, 644).
239. Glossa Lombardi (PL 191, 664).
240. Decr. Grat., D. 46, 3.
241. Senno de Purgatorio 10 (PL 22, 1212).
242. 2-2, 24, 12; 35, 3; tom 16, s. 49-52, 204-5.
243. 2-2, 43, 4, tom. 16, s. 259-61.
244. 2-2, 43, l, 3m, tom 16, s. 255; 1-2, 73, 8, 3m, tom 12, s. 62. 245. 2-2, 37, l, (om 16, s. 218-20.
246. Eth IV, 6 (1126b 16).
247. Eth IV, 6 (1126b 14).
248. Glossa Lombardi (PL 191, 1416).
249. Eth VII, 6 (1149b 13).

250. Eth. IV, 9 (1128b 11; b 22).
251. 2-2, 66, 9, tom 18.
252. 1-2, 41, 4; 42, 3, 4m, tom 10, s. 207-208, 214.
253. Eth IV, 1 (1120b 5).
254. Eth IV, 1 (120b 15).
255. De Officiis I, c. 30 (PL 16. 70).
256. De Libero Arbitrio II, c. 19 (PL 32, 1268).
257. Sermo LXXXI (PL 17, 613-614).
258. Homilia in Lucam 13, 18 (PG 31, 263).
259. De Officiis I, c. 30 (PL 16, 72).
260. Eth IV, 1 (1120b 2).
262. 2-2, 184-189, tom 23.
263. Eth. IV, 1 (1121b 8).
264. 2-2, 32, l. Im, tom 16, s. 148.
265. Eth IV, 1 (1120b 7).
266. De Officiis I, c. 30 (PL 16, 72).
267. Eth V, 1 (1129a 3).
268. Politicorum I, 3 (1256b 30; 1257b 8).
269. Eth IV, 1 (1119b 22).
270. De Doctrina Christiana, C 6 (PL 40, 672).
271. Eth IV, 1 (1119b 26).
272. Ben V, c. 9.
273. Eth IV, 1 (1120a 5).
274. a. 2. Patrz tom 21: Męstwo, s. 117-26.
275. a. 2, Im.
276. Eth IV, 1 (1120b 11).
277. Eth IV, 1 (1120a 33).
278. Eth IV, 1 (1120b 4).
279. Physicorum VII, 1 246b 7).
280. Eth IV, 1(1120b 13)
281. De Officiis I, c. 28 (PL 16, 66).
282. a. 2, 3m.
283. De Trinitate VI, c. 8 (PL 42, 929).
284. De Divinis Nominibus c. 4 (PG 3, 720).
285. De Officiis I, c 28 (PL 16, 67).
286. De Consolatione Philosophiac, II, (PL 63, 690).
287. Eth, 1 (1120a 21).
288. De Officiis I, c. 28 (PL 16, 67).
289. Rhetoricum I, 9 (1366b 5).
290. Eth IV, I (l 121 b 13).
291. 2-2, q. 117, a. 3.
292. De Libero Arbitrio III, c. 17 (PL 32, 1294) .
293. 1-2, q. 71, a. 6.
294. Etymologiarum X (PL 82, 369).
295. Glossa Lombard; (PL 191, 1416).
296. 1-2, q. 72, a. 1.

297. In Evangelium I, 16 (PL 76, 1136).
298. In Mathaeum XV (PG 57, 227).
299. Eth V, 1 (1129b 27; 1130a, 40).
300. Eth II, 7 (1107b 8): IV, 1 1119b 2; b 27).
301. Eth V, 1 (1129b 1).
302. 2-2, q. 117, a. 2, Im. a. 6.
303. Glossa Lombard; (PL 192, 62).
304. In Lucam VI, 13, 18 (PG 31, 278).
305. Glossa Lombard; (PL 191, 1557).
306. 2-2, q. 66, a. 6; a. 9.
307. De Officiis I, c. 20.
308. LXXXIII Quaestionum. Q. 36 (PL 40, 25).
309. Eth IV, (1111 b 13).
310. Moraliuum XXXI, c. 45 (PL 76, 61).
311. Eth II, 3 (1104b 14).
312. 1-2, q. 84, a. 3 i 4.
313. Eth I, 5 (1096a 5).
314. Mor XXXI, c. 25 (PL 75, 1096).
315. 1-2, q. 84, a. 3 i 4.
316. 1-2, q. 1, a. 8.
317. De Consolatione Philosophiae III, 7 (PL 63, 732).
318. Eth V, 5 (1133b 10).
319. In Deutoronomium, c. 16 (PL 83, 366).
320. Eth IV, 1 (1122a 5).
321. 321. Eth IV-1 (1122a 5).
322. Mor XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
323. Eth II, 7 (1107b 10). IV, t 1119b 27).
324. Eth IV, 1 (1121b 8).
325. Tamże.
326. Tamże.
327. Eth IV, 1 (1120a 2).
328. Eth IV, 1 (1119b 21).
329. Eth IV, 1 (1121 a 26)
330. Tamże (a 28)
331. Tamże (a 29).
332. Zagadn. poprz., a. 5, 3m.
333. Eth IV, 1 (1119b 39).
334. De Vera Religione, c. 31 (PL 34, 148).
335. Eth V, 10 (1137b 19).
336. Codex I, 14.
337. Eth 5, 10 (1138a).
338. 1-2, 96, 6, tom 13.
339. Codex, I, 14.
340. 2-2, 58, 7, tom 18.
341. Rhet II, e. 54.
342. Eth V, 10 (1138a 3).

343. 2-2, 48, tom 17, s. 50-5.
344. Eth V, 10 (1138a 3).
345. 1-2, q. 68, a. 1; 101, a. 3.
346. 1-2, 68, 1, tom 11, s. 17-1; Zagadn. 101, 3.
347. 1-2, 68, 2, tom 11, s. 17-21.
348. 1-2, 68; 69, 1, tom 11, s. 217-39.
349. Rhet II, c. 52.
350. De Doctrina Christiana II, c. 7 (PL 34, 39).
351. 1-2, 70, 2, tom 11, s. 252-53.
352. De Sermone Domini I, c. 4 (PL 34, 1254).
353. Eth V, 1 (1103b 3); 1129b 19).
354. 1-2, 94, 4; 100, 3, tom 13.
355. Sermo al Populum IX, c. 9 (PL 38, 85).
356. 2-2, 92, 2, tom 19.
357. De Coelesti Hierarchia, e. 2 (PG 3, 141).
358. Patrz Civ IV, c. 31 (PL 41. 131).
359. Glossa Interlinealis I, 164.
360. Tamże, I, 337.
361. Tamże, I, 164.
362. Będą in Lucam IV, 13, 14 (PL 92, 505).
363. Glossa Ordinaria I, 315.
364. De Decem Chordis. Sermo IX, c. 9 (PL 38, 57). 365. De Decem Chordis. Sermo IX, c. 9 (PL 38, 57).
365. Zagadn. 101, 1.
366. Tamże.
367. Tamże, a. 2.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 101, 1. Nie mamy w języku polskim wyrazu na oddanie Tomaszowego „pietas”, oznaczającego cnotę najbliższą religijności, polegającą na synowskiej, serdecznej czci i oddaniu względem rodziny i ojczyzny. Nie jest to miłość w znaczeniu trzeciej teologicznej cnoty, która jest duszą i życiem każdej innej cnoty, i która wyraża się w ukochaniu Boga jako naszego Ojca i najwyższego Dobra przez spełnianie Jego woli, a zwłaszcza przez życzliwość dla wszystkich Jego dzieci i przez spełnianie tego, co dla nich dobre, a więc tego, co ich doskonali. Miłość więc jest cnotą nadrzędną w stosunku do wszystkich sprawności moralnych, które doskonala nas w urzeczywistnianiu jej wymagań przez spełnianie wszystkich naszych powinności względem Boga, bliźniego i siebie samego. Pośród tych powinności na pierwszym miejscu są obowiązki względem Boga jako naszego Stwórcy i Pana, któremu zawdzięczamy nasze istnienie i wszystko, czym jesteśmy i co mamy. W Nim także mamy kochać siebie samych i naszych bliźnich, gdyż kochać możemy tylko to, co 'jest lub przynajmniej wydaje się nam dobre, a Bóg jest źródłem wszelkiego Dobra, gdyż wszystko, co jest zmienne, musi mieć swe uzasadnienie w Bycie niezmiennym. Od Boga także pochodzi zdolność rodziców do przekazywania życia potomstwu i wychowania go. Życie zaś i wychowanie, które zresztą jest przedłużonym duchowymi rodzeniem, to największe przyrodzone dobro człowieka, za które po Bogu największą cześć i wdzięczność winniśmy rodzinie oraz ojczyźnie, czyli narodowi, w którego kraju i w którego kulturze zostaliśmy wychowani.

Pietyzm to właśnie cnota usprawniająca nas w spełnianiu naszych powinności względem rodziny, ojczyzny, oraz innych ludzi, którzy są z nami związani na podstawie nie tylko wymagań prawa naturalnego i pozytywnego, ale także zwykłej uczciwości, by oddać to, co się należy także tym, którym nie możemy nigdy oddać tyle, ile się należy, a więc w pierwszym rzędzie po Bogu — rodzicom i ojczyźnie. Według św. Tomasza powinności względem rodziny i ojczyzny są przedmiotem tej samej cnoty, a mianowicie pietyzmu, gdyż rodzina i ojczyzna są przyczyną naszego istnienia oraz wychowania, a tym samym źródłem zobowiązań wypływających z tego tytułu. Mogą to być te same zobowiązania, które wypływają z miłości i sprawiedliwości, ponieważ jednak uzasadnieniem ich 'jest odrębny powód, a mianowicie fakt zawdzięczenia istnienia i wychowania rodzicom i ojczyźnie, niezbędna jest człowiekowi odrębna cnota do usprawnienia nas w spełnianiu tych powinności nie tylko ze względu na przepisy prawa, jak tego wymaga sprawiedliwość, ani nawet dlatego że rodzina i ojczyzna stanowią pewne dobro, które samo z siebie jest godne kochania jak to ma miejsce w miłości, ale także ze względu na to, że tak rodzina, jak i ojczyzna są źródłem naszego istnienia i wychowania.

Sam sposób, w jaki św. Tomasz podchodzi do zagadnienia stosunku człowieka do rodziców i ojczyzny, świadczy, że dla Akwinaty pietyzm, a więc ta synowska cześć dla tych dwóch źródeł naszego życia, ma w sobie coś niemal religijnego, jest nawet poniekąd przedłużeniem religijności, gdyż wypływa stąd że to życie otrzymaliśmy od Boga za pośrednictwem rodziców. Dlatego w Sumie bezpośrednio po traktacie o religijności, św. Tomasz przystępuje do pietyzmu.

Zdziwi może Czytelnika, że św. Tomasz z jednej strony uzasadnia obowiązek pietyzmu ze względu na to, że rodzicom zawdzięczamy największe dobrodziejstwo ziemskie, to znaczy życie oraz wychowanie, a z drugiej strony rozciąga zakres pietyzmu na wszystkich krewnych, a nawet na wszystkich współobywateli. Zdawałoby się przecież, że skoro winniśmy cześć rodzicom, dlatego, że nas zrodzili i wychowali, to niedorzecznością jest mówić o pietyzmie względem tych, którzy nas nie zrodzili i nie wychowali, a więc w stosunkach rodziców do dzieci, męża do żony, dzieci do dziadków i krewnych. Otóż zdaniem w. Tomasza stosunki te opierają się zasadniczo na podstawie faktu, że otrzymaliśmy życie od rodziców i to życie — cielesne lub duchowe — względnie jedno i drugie — przekazujemy innym mocą otrzymaną od Boga, „od którego nazwane jest wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi” (Ef 3. 15). Zresztą skoro wychowanie fizyczne jest niejako przedłużeniem rodzenia cielesnego, a wychowanie moralne oraz umysłowe jest przekazywaniem życia duchowego, i skoro wychowawcami są nie tylko rodzice, ale także całe środowisko rodzinne, a w pewnej mierze nawet dzieci wychowujący własnych rodziców przez swój nieraz bardzo skuteczny wpływ na nich — pietyzm rozciąga się także na stosunki rodziców do dzieci oraz krewnych między sobą, gdyż wszyscy się wzajemnie wychowują. Wychowanie bowiem, to pomaganie innym, zarówno dzieciom, jak i dorosłym w doskonaleniu ciała i duszy.

Czyż więc rodzice obowiązani są nie tylko zapewnić dzieciom należyte wychowanie i środki do życia, ale także czcić je, tak jak dzieci mają obowiązek czcić ojca i matkę? Przecież cześć jest głównym przejawem pietyzmu, jak w niniejszym artykule poucza św. Tomasz. Skoro więc rodzice są obowiązani do pietyzmu względem wszystkich krewnych, a więc, i to przede wszystkim, względem własnych dzieci, czyż mają je czcić? Niewątpliwie, że tak: mają w swych dzieciach czcić dzieci Boże, powierzone ich miłości i trosce wychowawczej, a raczej mają w nich czcić ojcostwo Boże, którego jako rodzice są uczestnikami i pośrednikami.

Oczywiście cześć ta nie oznacza pobłażliwości dla uchybień i wad dzieci. Właśnie dlatego, że ich dzieci to dzieci Boże, powierzone im ku wychowaniu, starać się będą zrobić wszystko co możliwe, by nie dopuścić, aby chwasty występku i wad zakorzeniły się w sercach tych dzieci Bożych. W tym dziele wychowawczym współdziałać winni wszyscy, którzy mogą. mieć wpływ na rozwój drugich, a zwłaszcza młodych ludzi. Należy bowiem pamiętać, że pierwszą i zasadniczą szkołą, wychowawczą jest rodzina jako całość, zgodnie z nauką II Soboru Watykańskiego: „Zadaniem rodziców — czytamy w Deklaracji Soboru o Wychowaniu Chrześcijańskim (nr 3) — ponieważ; dali życie dzieciom, jest w najwyższym stopniu wychowanie potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że w wypadku gdyby nie było spełniane, z trudnością można by je zastąpić. Do rodziców bowiem należy tworzenie takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, których potrzebują wszystkie społeczności”.

To wychowanie, jako przekazywanie i doskonalenie życia duchowego potomstwa, jest ze strony rodziców i wychowawców pierwszorzędnym ich zadaniem, które spełniać winni nie tylko w duchu sprawiedliwości, ale także miłości i czci dla

swych dzieci; ze strony zaś dzieci, także dorosłych, jest podstawą obowiązku jak najserdeczniejszego względem nich pietyzmu, przejawiającego się w głębokiej czci i szacunku dla nich. Ta cześć jest przedmiotem nakazu czwartego przykazania: „Czcij Ojca twego i Matkę swoją”.

Q 101, 2. Wyrażenie św. Tomasza, że „rodzicom należy się to, do czego ma prawo ojciec jako ojciec” i w ogóle częstsze mówienie o prawach ojca niż o prawach matki, nic znaczy, by Akwinata nie doceniał roli macierzyństwa w urojeniu i wychowaniu potomstwa, skoro to prawo, jakie ma ojciec jako ojciec, a więc jako rodzic, przyznaje obojgu, tzn. i ojcu i matce. Uwzględniał jednak fakt, że tak w starożytności, jak i we współczesnych mu czasach, ojcu przysługiwały pewne prawa nie tylko jako ojcu, ale także jako głowie rodziny i jej panu. Jako ojciec był zobowiązany wraz z żoną nie tylko wychowywać swe dzieci, ale także zapewnić im środki niezbędne do życia stosownie do stanu. Natomiast dzieci z prawa natury mają obowiązek okazywać rodzicom szczerą serdeczną cześć, jako dowód synowskiego przywiązania; ale zasadniczo nie mają obowiązku gromadzić dla nich bogactw. Niemniej również z prawa natury mają obowiązek zapewnić im środki do życia, jeśli rodzice sami nie są już zdolni do tego. Wymaga tego sprawiedliwość, pietyzm, a szczególnie miłość. Sprawiedliwość, gdyż obowiązek ten opiera się na wymaganiu prawa natury, aby tym, którzy dali nam największe dobrodziejstwo, bo życie i wychowanie, za które nigdy nie potrafimy im oddać tyle, ile się należy, daliśmy przynajmniej tyle, na ile nas stać, by oni mieli z czego żyć także wtedy, gdy sami staną się niezdolni do zapewnienia sobie środków do życia. Miłość również wymaga, by czynić dobrze, szczególnie tym, którzy są nam najbliżsi, dając im to, co dla nich jest niezbędne. Wreszcie pietyzm żąda byśmy we wszystkim, a więc także przy udzielaniu im pomocy, okazywali im największą po Bogu cześć, tak, aby przyjęcie 'tej pomocy nie upokarzało ich, ale było im ze wszech miar miłe i przyjemne. Obowiązek utrzymywania rodziców nie wypływa wprawdzie zasadniczo z samego pojęcia macierzyństwa czy ojcostwa, ale z przygodnych okoliczności, a mianowicie z tego, że rodzicom brakuje środków do życia zgodnie z ich stanem, niemniej obowiązek ten jest równie ścisły i ważny, jak i obowiązek, który jest zasadniczo związany z faktem, że rodzicom zawdzięczamy życie i wychowanie, a więc obowiązek czci.

Ten obowiązek pomagania w zapewnieniu środków do życia. naszym rodzicom, gdy nie mają z czego żyć, rozciąga się także na innych krewnych, a nawet na współobywateli w miarę a) naszych możliwości i b) ich praw do naszej pomocy, która, winniśmy nieść tym większą, im bliżsi są nam ci współobywatele z powodu pokrewieństwa, koleżeństwa, sąsiedztwa, sprawowanego urzędu itp., względnie w im większym znajdują się nieszczęściu, np. z powodu jakiejś klęski żywiołowej, trzęsienia ziemi, powodzi, pożaru itp. Tego wymaga od każdego obywatela dobrze pojęty patriotyzm w znaczeniu pietyzmu względem ojczyzny, jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność.

Q. 101, 3. Przy każdej niemal cnotce i przy każdej wadzie stawia św. Tomasz pytanie, czy ta cnota, względnie wada, jest odrębna od innych? Zdawałoby się, że jest to pytanie szkolne, teoretyczne bez jakiegokolwiek znaczenia praktycznego. W

rzeczywistości rozważanie odrębności cnoty lub wady pozwala nie tylko pogłębić wiedzę o danej sprawności, ale równocześnie ma wielką wartość praktyczną, gdyż odrębność cnoty czy wady zależy od gatunkowej odrębności jej przedmiotu istotnościowego, czyli jej zasadniczego zadania i celu. Cel bowiem różnicuje gatunkowo wszelki ruch, który do niego zmierza, czyli wszelkie dążenie. Czynności zaś ludzkie są dążeniami, a sprawności przysposabiają nas do tych dążeń. Cele poszczególnych cnót, a tym samym ich zadania, są nam z góry wyznaczone przez Boga w prawie natury lub w prawie pozytywnym. Odrębność więc cnoty oznacza odrębność nakazów oraz obowiązków dokonania czegoś, podobnie jak odrębność wad, oznacza odrębność zakazów i nowych względów unikania czegoś. A to ma podstawowe znaczenie praktyczne.

Co to znaczy „mieć odrębny przedmiot istotnościowy” (w dosłownym tłumaczeniu byłoby: ujmować jakiś przedmiot ze względu na jego specyficzną rację)? Przedmiotem istotnościowym jest to, do czego coś się odnosi ze swej istoty, a nie na skutek przygodnych okoliczności, ze względu na szczególną cechę tego, do czego się odnosi. Otóż wszelkie dążenie do czegoś, czyli każda czynność człowieka na ziemi, zmierza do zaspokojenia jakiejś potrzeby, czyli do pewnego dobra, gdyż dobrem dla każdej istoty jest to, co jej odpowiada zaspokajając jej potrzeby. Ta sama rzecz może zaspakajać różne potrzeby, czyli być 'dobrą z różnych względów, np. auto może być środkiem do zdobycia zarobku, osiągnięcia przyjemności w czasie wycieczki, niesienia pomocy innymi itd. Ten właśnie wzgląd na taką cechę rzeczy (rozumianej w szerokim znaczeniu, obejmującym również czynności, jakości, stany itp.), która zaspakaja jakąś potrzebę ludzkiej natury lub zdaje się ją zaspakajać, stanowi przedmiot istotnościowy (czyli formalny) tej czynności oraz przysposobienia do niej, a więc sprawności lub nałogu, czyli cnoty — jeśli czynność ta jest zgodna z rozumną naturą człowieka, a więc jeśli zmierza do zaspokojenia danej .potrzeby zgodnie z ostatecznym celem życia; względnie wady, jeśli czynność jest niezgodna z rozumną naturą, jako niezgodna z jej ostatecznym celem.

Otóż oddawanie czci należnej rodzinie i ojczyźnie, ze względu na to, że jednej i drugiej zawdzięczamy największe dobrodziejstwo ziemskie, jakim jest życie i wychowanie, stanowi odrębną cechę tego dobra, jakim jest spełnianie należności; dobra, które jest oczywiście jak najbardziej zgodne z rozumną naturą człowieka i zaspakaja pewne jego duchowe potrzeby jako istoty społecznej. Bez czci dla rodziców i ojczyzny żadne społeczeństwo nie może się rozwijać. Dlatego Bóg wszczepił w naszą naturę tę skłonność do okazywania czci krewnym i do szczególnego przywiązania do rodziców, do dzieci i do ojczyzny. Skłonność ta jest wyrazem rozporządzenia Bożego, skryzystalizowanego w naturalnej skłonności człowieka, czyli jest wymaganiem prawa natury i przedmiotem odrębnej cnoty, która ma nas usprawnić i udoskonalić.

Należy zwrócić uwagę na krótką, ale brzemienną w treści odpowiedź na trzecią trudność w sprawie różnicy między patriotyzmem w znaczeniu pietyzmu względem ojczyzny, a sprawiedliwością społeczną, którą św. Tomasz nazywa „legalną;”, o. J. Woroniecki „współdzielczą”, a jeszcze inni sprawiedliwością „ogólną”. Jak udowodnił o. H. Hering, są to cztery różne nazwy jednej i tej samej cnoty, której przedmiotem i zadaniem według św. Tomasza jest podporządkowanie tego wszystkiego, co człowiek czyni dobru ogółu; jesteśmy bowiem częstkami tej wielkiej całości, jaką jest ojczyzna

i Kościół, część zaś — w miarę jak jest częścią, — ma być podporządkowana w swoim działaniu dobru całości. To właśnie jest zadaniem sprawiedliwości społecznej, różnym od zadania pietyzmu względem ojczyzny, a więc okazywanie jej czci w postaci nie tylko pewnego uczuciowego przywiązania do niej, ale także w szacunku dla jej zdobyczy kulturowych, jej tradycji, jej przedstawicieli oraz w posłuszeństwie dla jej praw. Obowiązki te wynikają zarówno z miłości ojczyzny, jak i ze sprawiedliwości społecznej oraz z pietyzmu; stanowią tworzywo tych trzech cnót, ale w każdej z innego odrębnego względu.

Q. 101, 4. W osnowie św. Tomasz poucza, że niemożliwa jest sprzeczność między wymaganiami różnych cnót, skoro każda z nich usprawia; człowieka w dobru zgodnie z jego rozumną naturą, a tym samym z jednym i jedynym celem naszego życia; celem tym jest bezpośrednio zjednoczenie z Bogiem — jako naszym Ojcem, przez oglądanie Go — jako Najwyższej Prawdy, ukochanie Go — jako nieskończonego Dobra, i wieczne zachwywanie się Nim — jako największym Pięknem. Chociaż jednak sprzeczność między wymaganiami poszczególnych cnót jest niemożliwa, niemniej istnieje podporządkowanie jednych cnót oraz ich wymagań wymaganiom innych, wyższych cnót. Jest to zrozumiałe, jeśli się uwzględni, że środki powinny być podporządkowane celowi, do którego osiągnięcia służą, a tym samym ostatecznemu celowi życia. Dlatego wymagania cnót usprawiających nas w należyтым posługiwaniu się środkami do tego celu, muszą być podporządkowane wymaganiom tych cnót, które usprawiają nas w stosunku do celów względnie ostatecznych, np. wymaganiom sprawiedliwości społecznej w stosunku do dobra ogółu; wreszcie — wymagania cnót usprawiających nas w stosunku do celów ostatecznych muszą być podporządkowane wymaganiom cnót doskonalących nas w stosunku do celu bezwzględnie ostatecznego, a więc do zjednoczenia z Bogiem w wiecznej szczęśliwości. Drogą do tego zjednoczenia jest nadprzyrodzona miłość, będącą duszą wszystkich innych cnót.

Skoro więc wartość środków i celów podrzędnych mierzy się ich przydatnością do osiągnięcia celu nadrzędnego, to jasne, że także pietyzm względem rodziców musi być podporządkowany z jednej strony sprawiedliwości, zwłaszcza społecznej (nie wolno np. skrzywdzić kogoś, by sprawić radość lub korzyść rodzicom), a z drugiej strony miłości Boga i bliźniego w Bogu, a tym samym również cnoty religijności, która nas doskonali w oddawaniu Bogu należnej Mu czci. Nie wolno więc zabiegać o cześć dla rodziców lub ojczyzny kosztem czci Bożej — wbrew temu, co się spotyka, a mianowicie, że wielu całkowicie pomija swe obowiązki religijne, np. udziału we Mszy św. w niedzielę, dla osiągnięcia pewnych przyjemności, np. rozrywek, wycieczki, gościny, chociaż w praktyce wystarczyłoby trochę dobrej woli, by pogodzić jedno z drugim.

Oczywiście nieistotne wymagania cnót nadrzędnych muszą nieraz ustąpić istotnym wymaganiom cnót podrzędnych, wynikającym bezpośrednio z Prawa Bożego, wszczepionego w naszą naturę. Np. gdy ktoś nie może pójść na Mszę św. bez narażenia kogoś z najbliższych na jakieś nieszczęście, nie ma obowiązku iść wtedy do kościoła. Nakaz bowiem udziału we Mszy św. w niedzielę, jest przykazaniem Kościoła, podczas gdy obowiązek ratowania osób najbliższych od nieszczęścia, np. w razie choroby, jest nakazem prawa natury oraz nadprzyrodzonej miłości bliźniego w

Bogu. Tym bardziej nie wolno zaniedbywać ścisłych obowiązków względem rodziny czy urzędu pod pozorem praktyk religijnych, zwłaszcza nieobowiązkowych, np., gdy żona mając obowiązek przygotować mężowi i dzieciom śniadanie, nie dba o to, godzinami przesiadując w kościele. Częściej jednak bywa odwrotnie, to znaczy że ludzie, pod pozorem troski o potrzeby lub rozrywki swych najbliższych, zaniedbują najbardziej istotne swe obowiązki wobec Boga, np. opuszczając Mszę św. w niedzielę, choć przy dobrej woli potrafiliby znaleźć czas na nią bez szkody dla swych rodzinnych i zawodowych obowiązków.

Q. 102, 1. Zagadnienie to jest poświęcone omówieniu cnoty, którą św. Tomasz nazwał *observantia*, zaznaczając w prologu do następnego zagadnienia, że jest to cnota, która ma dwa składniki: *dulia*, czyli cześć, oraz posłuszeństwo. Przekład francuski Sumy oddaje ten wyraz: *observantia* przez, *le respect*, przekład niemiecki przez *die Ehrerbietung*. O. J. Woroniecki przetłumaczył go przez *szacunek*, ale *szacunek* to tylko jeden z przejawów tej cnoty. W języku polskim, podobnie zresztą, jak i w języku francuskim czy włoskim, nie mamy wyrazu, którego zakres obejmowałby zarówno pokazywanie szacunku osobom godnym szczególnego poważania oraz posłuszeństwo przełożonym, zgodnie z treścią Tomaszowego terminu *observantia*, podaną w prologu do następnego zagadnienia. Najłatwiej byłoby zostawić ten wyraz w łacińskim brzmieniu, ale podobnie jak wyrazy „forma”, „akt”, „materia”, tak i wyraz spolszczony „obserwancja” oznacza coś innego niż w terminologii Akwinaty. Obserwancja w języku polskim oznacza. tylko szacunek i wierne zachowanie przepisów czy ustaw, a zwłaszcza konstytucji zakonnych. Podobnie wyraz „karność” wyraża tylko cześć dla porządku społecznego, opartego na słusznych prawach oraz posłuszeństwo tym prawom tak chętne i konsekwentne, że łączy się z gotowością poddania się sprawiedliwej karze w razie jakiegokolwiek uchybienia tej czci dla porządku społecznego, ale nie oznacza szacunku dla przedstawicieli tego porządku. Ponieważ jednak w niniejszym zagadnieniu św. Tomasz ogranicza swe rozważania do omówienia samego, tylko szacunku, a posłuszeństwo omawia w następnym zagadnieniu, tłumaczymy wyraz „*observantia*” już to przez „szacunek”, gdy chodzi o samą czynność okazywania go pewnym osobom, już to przez „sprawność w okazywaniu szacunku”, gdy chodzi o cnotę, której szacunek jest czynnością. Żywienie i okazywanie szacunku poszczególnym ludziom jest przedmiotem cnoty, zwanej po polsku „grzecznością”, ale treść i zakres także tego wyrazu nie pokrywa się ze znaczeniem tomaszowego terminu „*observantia*”, gdyż nie wyraża posłuszeństwa ludzi dorosłych względem przełożonych t rozciąga się na wszystkich ludzi bez wyjątku; grzecznymi bowiem mamy być dla każdego człowieka (natomiast dziecko grzeczne, to takie, które szanuje starszych i jest posłuszne rodzicom oraz nauczycielom). Ślicznie o tej cnocie pisał Adam Mickiewicz w „Panu Tadeuszu”:

Grzeczność nie jest nauką łatwą ani małą.
Niełatwą, bo nie na tym kończy się, jak nogą
Zręcznie wierzgnąć, z uśmiechem witać lada kogo .,
Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna,
Bo nie jest bez grzeczności i miłość dziecinna,
I względ męża dla żony przy ludziach, i pana

Do sług swoich — a w każdej jest pewna odmiana.
Trzeba się długo uczyć, ażeby nie zbłądzić
I każdemu powinna uczciwość wyrządzić...
... Grzeczność nie jest rzeczą małą,
Kiedy się człowiek uczy ważyć jak przystało,
Drugich wiek, urodzenie, cnoty, obyczaje,
Wtenczas i swoją ważność zarazem poznaje”.

Q, 102. 2. Szacunek należy okazywać przedstawicielom porządku społecznego, nawet wtedy, gdy z powodu osobistego życia mało zasługują, na poważanie, gdyż ów szacunek odnosi się do samego społeczeństwa i jego dążenia do dobra ogółu. Tak więc jednym z głównych przedmiotów czci, jaką nakazuje ta cnota, są przełożeni oraz ci wszyscy, którzy piastuje jakąś godność, nawet wtedy, gdy nie jesteśmy ich podwładnymi, gdyż winniśmy okazywać cześć tym wartościom społecznym, które oni uosabiają w jakimkolwiek narodzie czy państwie. Dalszym przedmiotem tej czci są ci wszyscy, którzy zasługują na wyróżnienie nie tylko ze względu na wrodzone zdolności, ale i ze względu na zasługi i pracę. Pewien wreszcie szacunek należy się każdemu człowiekowi jako istocie rozumnej, stworzonej do udziału w życiu Bożym i będącej przybranym dzieckiem Bożym. Ten szacunek obowiązuje nawet w stosunku do ludzi, którzy swą własną godność ludzką podeptali, bo nic ma. takiego człowieka, który by nie miał pewnych zalet i nic miał możliwości, aby czymś dobrym w życiu się odznaczyć.

Q, 102, 3. Zasadnicza wyższość pietyzmu, a więc i patriotyzmu, od szacunku według św. Tomasza wynika stąd, że rodzice oraz ojczyzna są źródłem naszego istnienia i wychowania, podczas gdy przełożeni jedynie kierują nami w odniesieniu do pewnych czynności zewnętrznych. Dobrodziejstwo zaś życia i wychowania jest ważniejsze niż to dobro — składają konieczne i niezbędne, ale zawsze wtórne — jakim jest podleganie kierownictwu przełożonych. Pamiętać jednak należy, że przełożeni oraz osoby piastujące pewien urząd (np. nauczyciele), mają, prawo by oddać im to, co się im słusznie należy z dwojakiego względu: ze względu na dobro ogółu, dla którego pracują i są zwierzchnikami nad innymi, oraz ze względu na nich samych, jako ludzi na wyższym stanowisku, mniej lub więcej zasłużonych lub przynajmniej zdolnych do wyróżnienia się jakąś zaletą. W pierwszym wypadku mamy pietyzm względem swojej ojczyzny, w drugim zaś zwykły szacunek dla przełożonych jako dla ludzi. Ten pietyzm względem ojczyzny z jednej strony przeciwstawia się kosmopolityzmowi, a z drugiej szowinizmowi. Kosmopolityzm dąży do zniesienia podziału na narody, nie doceniając moralnej wartości życia narodowego. Szowinizm natomiast, to przecenianie własnego narodu, połączone z roznamiętniającym nastrojem nienawiści i pogardy dla drugich narodów. Szowinizm ten zaślepia niejedyn naród, zwłaszcza w okresach zatargów z innym narodem do tego stopnia, że nie dostrzega się zalet przeciwnika, które w zmaganiach politycznych, gospodarczych, czy wojennych mogą się okazać najbardziej groźne. Natomiast prawdziwy patriotyzm przejawia się w czci dla obyczajów narodowych, dla tradycji i całej kultury narodu, bez nienawiści lub pogardy dla sąsiednich narodów i bez jakiegokolwiek fanfaronady.

Q, 103, 1. Dwa są podstawowe zadania szacunku: cześć dla ludzi sprawujących jakiś urząd, oraz posłuszeństwo wobec przełożonych. Pierwsze zadanie jest przedmiotem zagadnienia 103. Św. Tomasz nie znalazł odpowiedniego słowa w języku łacińskim na określenie tego zadania, posłużył się więc wyrazem greckim *dulia* — (od *doulos* = niewolnik, sługa, co przypomina spotykany jeszcze frazes 'uniżony sługa'), w odróżnieniu od *latría*, który to wyraz w języku greckim *latreia* oznacza służbę i cześć oddawaną bóstwu. Urzeczywistnieniem tego zadania to świadczenie honorów tym, którym się one należą. Akwinata odróżnia przy tym honor od *reverentia*, czyli od szacunku i poważania, gdyż dlatego honorujemy kogoś, że go poważamy. Poważanie więc i szacunek są pobudką świadczenia honorów, a równocześnie ich celem, gdyż publiczne ich oddawanie ma służyć także do wywołania Szacunku u innych względem honorowanej osoby. W języku polskim zarówno *dulia*, jak i *latría* oraz honor tłumaczymy przez cześć, a mianowicie *dulia* — to cześć 'dla przełożonych oraz osób zajmujących wyższe stanowisko ze względu na swe wartości, zasługi, świętość itp.; *latría* to cześć Boża i służba Boża, a honor to cześć w najogólniejszym znaczeniu, okazywana zarówno osobom wyższym od nas stanowiskiem, jak i niższym oraz równym. Cześć należną Bogu możemy oddawać zarówno zewnątrz, jak i wewnątrz, np. modlitwą w myślach, natomiast cześć ludziom okazujemy za pomocą czynności zewnętrznych wyrażających nasz szacunek względem nich, np. przez ukłon, wyrażenie słowami swego uznania itp. Należy także zwrócić uwagę na odróżnienie św. Tomasza między czią a pochwałą w odpowiedzi na trzecią trudność, a także na jego podkreślenie, że nie tylko dobro, ale także piękno zasługuje na to, by je ujawniać i czcić.

Q, 103, 2. Cześć należy się nie tylko przełożonym, ale każdemu jestestwu rozumnemu, a więc aniołom i ludziom, ze względu na jakąkolwiek ich wyższość względem kogokolwiek, gdyż wszelkiej prawdzie, wszelkiemu dobru i pięknu należy się nie tylko szacunek, ale i cześć, jako odbłaskom Najwyższej Prawdy, Dobra i Piękna. Jak podkreśla Akwinata w odpowiedzi na trzecią trudność, w każdym człowieku można odnaleźć jakąś wyższość, jakąś wybitną zaletę, z powodu której ów człowiek, choćby pod innymi względami był zły i wrogi nami, zasługuje na cześć. Trzeba tylko umieć i chcieć patrzeć. To oczywiście wymaga wyzbycia się zarozumiałości, będącej jedną z głównych przeszkód zarówno w pracy nad udoskonaleniem własnego charakteru, jak i w stosunkach z innymi ludźmi. Do takiej czci zobowiązani są nie tylko podwładni względem przełożonych oraz względem ludzi zajmujących jakieś wybitne stanowisko w społeczeństwie, ale także w stosunku do wszystkich, a więc i do przełożonych choćby najwyższych, do podwładnych, choćby najniższych i najbardziej nikczemnych, oczywiście nie z powodu nikczemności tych ostatnich, ale z powodu ich ludzkiej godności, i ukrytych może zalet.

Q, 103, 3. Jaka jest różnica między czią Boga (*latría*), a czią ludzi zajmujących jakieś wybitne stanowisko (*douleia*), wyjaśniliśmy omawiając pierwszy artykuł niniejszego zagadnienia. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że w ludziach możemy czcić ich osobiste wartości oraz zalety — i to jest właśnie przedmiotem zwykłej czci — jak też obraz Boży, który znajduje się w każdym człowieku, skoro zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Otóż Bogu należy się jedyna w swoim

rodzaju cześć, zwana uwielbieniem (latreia), jako naszemu Ojcu, od którego wszelkie inne ojcostwo pochodzi, i jako naszemu Panu, od którego we wszystkim jesteśmy zależni zarówno w sprawach materialnych, jak i duchowych, tak doczesnych, jak i wiecznych. Oddawanie takiej czci komukolwiek czy czemukolwiek innemu byłoby bałwochwalstwem. Ze względu na tę bezwzględną zależność. Pan Bóg ma prawo traktować nas jako niewolników. Z powodu •naszych grzechów nie jesteśmy nawet godnymi być niewolnikami Bożymi. Niemniej Bogu podobało się przybrać nas. sobie za dzieci, dzięki czemu możemy ośmielić się do wzywania Go jako naszego Ojca. Toteż św. Paweł napomina nas: „Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba! Ojcze! Sam duch swym świadectwem wspiera naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami, dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy, po to, 'by też wspólnie mieć udział w chwale” (Rzym 8, 14-17).

Ponieważ jednak Pan Bóg jest nieskończonym Dobrem, a dobro z natury swej udziela się innym, podobnie jak słońce udziela swego blasku i ciepła innym ciałom przez swe promieniowanie, dlatego podobało się Bogu w każdym człowieku wyrazić swój obraz i podobieństwo po to, by człowiek doskonaląc ów obraz wewnętrzną pracą nad sobą i służbą bliźnim, utworzył największe arcydzieło piękna duchowego, jakim jest doskonałość dziecka Bożego. Dlatego, każdemu człowiekowi — a także każdemu aniołowi — winniśmy okazywać cześć jako obrazowi Bożemu, podobnie jak dla wyrażenia naszego szacunku dla ojczyzny, wieszamy na honorowym miejscu wizerunek jej prezydenta czy władcy. Tego rodzaju cześć ma poniekąd charakter religijny, gdyż jej główną pobudką Jest cześć dla samego Boga.

Niemniej możemy czcić bliźnich także ze względu na ich osobiste zalety, zdolności czy też stanowisko, które zajmują. Wprawdzie te zalety czy dobra także pochodzą od Boga, niemniej możemy mieć dla nich poważanie i szacunek ze względu na nie same, jako na pewne rzeczywiste dobra, godne czci. Tego rodzaju cześć ze względu na to, że pochodzi z innej pobudki aniżeli cześć Pana Boga, będzie czynnością, względnie przysposobieniem do czynności, czyli cnotą gatunkowo różną od czci należnej Bogu, tzn. uwielbienia. W szczególny sposób tego rodzaju cześć należy się przełożonym oraz tym wszystkim, którzy zajmują jakieś wybitne stanowisko, np. są naszymi nauczycielami, gdyż oni — po rodzicach — są przedstawicielami tych najwyższych z ziemskich dóbr wartości, jakim jest wychowanie, już to przez kierownictwo i rządy, już to przez nauczanie. Cześć tę w odróżnieniu od uwielbienia (latreia), tradycja chrześcijańska nazwała czcią służby (daniela). Nie znaczy to, by nasz stosunek do przełożonych w okazywaniu należnej im czci miał charakter służalczy, a tym bardziej niewolniczy, a więc był pozbawiony poczucia własnej godności lub opierał się na strachu czy lęku przed możliwymi następstwami nie okazania poważania osobom, od których jesteśmy zależni. Podobnie wszelka nadmierna, uniżoność przed innymi, jako wyraz braku szacunku dla siebie samego, a tym bardziej schlebianie występkom i wadom bliźniego, jest raczej obłudą aniżeli czcią.

Niemniej prawdziwa cześć dla bliźniego, a zwłaszcza dla osób piastujących jakiś urząd społeczny, lub zajmujących w społeczeństwie jakieś wybitne stanowisko,

winna się łączyć z gotowością do pewnej służby tym wartościom, które ta osoba przedstawia, oczywiście w miarę naszych możliwości. Wyrażenie „sługa uniżony”, jeszcze dotąd używane, zwłaszcza w listach, byłoby pustym frazesem, a nawet obłudą, jeśliby nic łączyło się z tą gotowością. Taka służba nikomu nie ubliża, podobnie jak służba ojczyźnie w jakiegokolwiek postaci (służba wojskowa, pomocnicza, młodzieżowa itp.). Z tego względu wyraz *dulia* można by przetłumaczyć również przez służbistość, rozumiejąc przez nią gotowość służenia społeczności przez ochotne spełnianie poleceń swych przełożonych w sposób jak najbardziej staranny, bez względu na trudności, jako wyraz czci dla tej społeczności oraz jej przedstawicieli.

Q, 103, 4. św. Tomasz odróżnia tu cześć w znaczeniu ogólnym jako okazanie szacunku komukolwiek i z jakiegokolwiek powodu, od czci w znaczeniu „gotowości do służenia” w miarę możliwości tym wartościom, które niejako uosabiają ludzi zajmujący wybitne stanowisko w społeczności, w dowód ich szczerego poważania. Pierwszego rodzaju cześć może być cnotą obejmującą wiele innych gatunkowo różnych cnót, takich jak religijność względem Boga, petyzm względem rodziców i ojczyzny, służbistość względem przełożonych, usłużność względem wszystkich. W drugim znaczeniu, wyrażającym to, co greckie *dulia*. cześć ta będzie gatunkiem cnoty karności (czyli obserwacji w tymi sensie, w jakim np. mówimy o obserwacji zakonnej), a mianowicie służbistością z tym, że ten ostatni wyraz podkreśla bardziej ujawnianie czci czynami (a więc służbą) aniżeli słowami, podobnie zresztą jak wyraz grecki. Ten właśnie charakter służby w czci podkreśla św. Tomasz w niniejszym artykule.

W odpowiedzi na drugą trudność Akwinata wyodrębnia tzw. hyperdulię czyli wyższą postać czci religijnej, jaką winniśmy okazywać Najśw. Pannie Maryi ze względu na Jej Boskie Macierzyństwo, które stanowi o Jej szczególnym powinowactwie z Bogiem.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz zaznacza, że częścią Krzyża św. ze względu na przelaną na nim Krew Zbawiciela, należy się ta sama cześć, co Chrystusowi, z tym jednak zastrzeżeniem, że cześć ta jest względna, a mianowicie czci się nie drzewo jako drzewo, ale Chrystusa, którego Krew Najświętsza wsiąkla w to drzewo, czyli ze względu na samego Boga.

Q, 104, I. Drugą postacią karności, obok czci okazywanej osobom na wybitnym stanowisku nie tylko słowami, ale przede wszystkim służbą tym wartościom, które poniekąd uosabiają, jest posłuszeństwo przełożonym. Ale obowiązek posłuszeństwa podwładnych jest ściśle związany z prawem rozkazywania przełożonych. Na czym to prawo się opiera? Czy naprawdę ludzie są obowiązani słuchać innych ludzi? A jeśli tak, to na jakiej podstawie, skoro zasadniczo wszyscy ludzie są równi? Oto pytania, które św. Tomasz stawia sobie w tym artykule.

Już niektórzy sofisci w starożytności uznali prawo rozkazywania, podobnie zresztą jak i ogół innych praw i poglądów ludzkich, za wytwór silnych, narzucony słabym dla ich wyzyskania. W czasach nowożytnych, gdy zarzucono religijne uzasadnienie życia społecznego jako porządku, wynikającego z samej ludzkiej natury, stworzonej przez Boga i wyposażonej przez Niego w skłonności odpowiadające Jego przedwiecznym prawom, jedni myśliciele za przykładem J.J. Rousseau, uznali prawo

rozkazywania za wynik zniesienia przysługujące} wszystkim ludziom równości wskutek wprowadzenia własności prywatnej, zmuszającej każdego do wywalczenia sobie tego, co uważa za potrzebne do osiągnięcia swych celów. Walki jednak prowadzą do wielu nieszczęść, takich jak wojny fędz. Dla uniknięcia tych walk, aby uzyskać pokój, ludzie zaczęli żyć tak, jakby byli skrepowani domnieraną umową społeczną, ograniczając swe pragnienia i swobodę działania na rzecz grupy społecznej, aby w zamian otrzymać od niej obronę. Lecz cel ten grupa może osiągnąć tylko wtedy, gdy dąży do niego pod kierownictwem wybranej przez siebie lub narzuconej sobie władzy rozkazywania. Jeśli władza ta jest narzucona przez silniejszego dla wyzyskania i ujarzmienia słabszych, ci ostatni nie mają obowiązku go słuchać. Jeśli natomiast sami ją sobie wybrali, mają równe prawo odwołać ją, kiedy im się to podoba, a to prowadzi do ogólnego bezładu i zamieszania.

Toteż inni, tacy jak Max Stirner (K. Schmidt zm. 1896), uznali społeczność i wszelkie prawo za szkodliwe widma, z których trzeba się wyzwolić, by nie być obowiązany im służyć. Nikt więc nie ma prawa rozkazywać komukolwiek, ani nikt nie ma obowiązku być posłusznym komukolwiek. Myśl te podjęli współcześni nam egzystencjaliści, twierdząc, że jeśli nic ma Boga, nie ma także norm ani nakazów, jest tylko wolność zmuszająca do brzemiennego w skutki wyboru!

Z drugiej strony inni, idąc za przykładem Th. Hobbesa (zm. 1679) i wychodząc z założenia, że życie jest walką wszystkich przeciw wszystkim bez jakichkolwiek praw i obowiązków, tak że ile ktoś wywalczy zależy tylko od jego sił, uznali że należy użyć siły sprzegającej wszystkich w jeden organizm państwowy, chcąc zmusić każdego, by robił to, co władca rozkazuje. Wolę jego uznano za normę życia, a nawet dobra i zła. Z czasem słynną zasadę równości, o którą tak walczono podczas rewolucji francuskiej, niemal całkowicie zarzucono. Tak np. Th. Carlyle (zm. 1881), wychodząc z założenia, że ludzie nie są sobie równi, doszedł do wniosku, że nie mogą mieć równych praw, ale prawo do każdej rzeczy mają tylko lepsi, bo ci potrafią lepszy użytek z niej zrobić. Lepszymi zaś są silniejsi, bo są dzielniejsi. Słabsi powinni im ustępować zarówno gdy chodzi o jednostki, jak i o narody. Z tym dodatkiem, że w myśl tego Filozofa, kto zwycięża, ten ma słuszość. Pogląd ten, rozwinięty przez Niemca polskiego pochodzenia Fryderyka Nietzsche, Hitler usiłował wprowadzić w życie.

Dziś wplątani jesteśmy w zaciętą walkę między totalitaryzmem, siłą zmuszającego swych Obywateli do słuchania narzuconych im dyktatorów oraz ich wykonawców, a egzystencjalistycznym liberalizmem, zaprzeczającymi by ktokolwiek miał prawo komukolwiek rozkazywać.

Cóż na to św. Tomasz? Otóż przede wszystkim stwierdza, że wszyscy ludzie są sobie równi, gdy chodzi o to, co stanowi istotę ludzkiej natury. Wszyscy bowiem w równej mierze są istotami złożonymi z ciała oraz ożywiającej je duszy, zasadniczo zdolnej do rozumowego myślenia i postępowania. Wszyscy też są stworzeni dla tego samego ostatecznego celu, tzn. pełnego urzeczywistnienia wszystkich swych potrzeb i całkowitego udoskonalenia swej osobowości w Bogu. Natura też wszystkich ludzi (z wyj. Najśw. Panny Maryi) jest skażona grzechem śmiertelnym i wynikającymi z niego ranami, w postaci ułomności, jak: pożądlivość, nieznajomość a nawet złośliwość. Wszyscy też zostali odkupieni przez śmierć Słowa Bożego i przeznaczeni do uczestnictwa w synostwie Bożym. Wszystkich ludzi wreszcie obowiązują prawa

moralne, mające na celu pełne ich udoskonalenie zarówno w życiu jednostkowym, jak i społecznym, przez usprawienie duszy i ciała, a więc zarówno popędów i uczuć, jak rozumu i woli. Wszystkich obowiązuje więc sprawiedliwość i miłość, roztropność i wiara, męstwo i umiarkowanie, pokora i wielkoduszność itd. Każdy też ma równe prawo do tego, co jest niezbędne do zdobycia tych cnót. Nierówne jednak są ludzkie siły i uzdolnienia, niejednakowe zdrowie i potrzeby, zalety i wady, w nierównych też żyją warunkach. Nie mogą więc mieć pod każdym względem równych praw i obowiązków. Wielu, np. małe dzieci, nie potrafiłoby dać sobie rady bez przełożonych, tj. rodziców, nauczycieli itp. Ponieważ jednak każdy człowiek z natury swej jest istotą społeczną i bez społeczeństwa nie mógłby się rozwijać ani pod względem cielesnym, ani pod względem duchowym, społeczność zaś nie może istnieć bez przełożenia i posłuszeństwa — nie z umowy ani na skutek przemocy, lecz z samej natury ludzkiej wynika konieczność posłuszeństwa wszystkim członków społeczności wobec tych, którzy nią kierują dla dobra ogółu, a więc także w celu udoskonalenia wszystkich jej członków i zaspokojenia w miarę możliwości wszystkich ich potrzeb, zgodnie z dobrami ogółu.

Porównanie św. Tomasza, że podobnie jak w przyrodzie siły wyższe poruszają siły niższe, np. energia słoneczna wywołuje ciepło, światło, życie itd. na ziemi, tak i w świecie ludzkim przełożeni rozkazami swojej woli pobudzają 'do działania podwładnych w myśl prawa natury. Co należy oczywiście rozumieć formalnie, czyli istotnościowe, a nie materialnie. A więc przełożeni jako legalni przełożeni mają swymi rozkazami pobudzać podwładnych do działania dla dobra ogółu, podobnie jak wyższe siły przyrody poruszają rzeczy niższe, zgodnie z porządkiem natury.

Q, 104 2. Nie każde posłuszeństwo jest cnotą, względnie cnotliwym uczynkiem. Bywa nieraz grzechem — np. gdy ktoś jest posłusznym w tym, w czym nie powinien. Posłuszeństwo jest cnotą tylko wtedy, gdy jest sprawnością doskonalącą człowieka w spełnianiu woli przełożonych w tym, co jest dobre pod względem moralnym ze względu na to, że to właśnie jest rozkazano. W tym też znaczeniu posłuszeństwo jest odrębną cnotą. Cnoty bowiem różnicują się gatunkowo według właściwych sobie przedmiotów istotnościowych, a takim przedmiotem w posłuszeństwie jest spełnienie moralnie dobrego rozkazu, ze względu na to, że rozkaz ten został wydany przez przełożonego. Jeśli ktoś jest posłuszny z innych względów, np. dlatego, że przełożony nakazuje to, czego wymaga sprawiedliwość, miłość braterska, religijność itd. będą to akty tych właśnie cnót, które dostarczyły głównej pobudki do ich wykonania. Kto jednak wykonuje je dlatego, że zostały nakazane, wykona akt cnoty posłuszeństwa formalnie, czyli istotnościowe, akt zaś danej cnoty, do której ta czynność należy, materialnie, czyli tworzywowo. Są jednak pewne czynności, które tylko dlatego 'moralnie są dobre, że są nakazane, albo dlatego tylko są złe, że są zakazane. Jeśli ktoś spełni pierwsze dlatego, że są nakazane, unikać zaś będzie drugich jako zakazanych tak istotnościowe, jak i tworzywowo, wykona akt cnoty posłuszeństwa.

W szerokim znaczeniu można nazwać posłuszeństwem każdy czyn cnotliwy, wykonany pod wpływem jakiegokolwiek pobudki na rozkaz przełożonego. Należy przy tym pamiętać, zgodnie z ostatnimi słowami odpowiedzi św. Tomasza na trzecią trudność, że możemy także okazać posłuszeństwo, wykonując to polecenie przełożonego, do którego wydania sami go namówiliśmy, jeśli oczywiście to

polecenie zmierza do dobra ogółu i jeśli je wykonujemy nie tylko dlatego, że się nam to podoba, ale dlatego, że przełożony to zlecił. Inicjatywa bowiem może wyjść także od podwładnego nawet bez uprzedniego sygnału ze strony przełożonego. Wolno, a nieraz trzeba przedstawić swoje spostrzeżenia przełożonemu, a niekiedy nawet prosić go o zmianę postanowienia, gdyż nie jest on nieomylny. Oczywiście uwagi te należy czynić z największą skromnością i gotowością do posłuszeństwa, gdyby przełożony dał nam rozkaz wbrew naszym radom czy życzeniom. Niezależnie bowiem od władzy w każdej społeczności „istnieją samodzielne zapłony sił, które zaczynają działać bez kontroli autorytetu”, jak się wyraża ks. K. Rahner (Stimmen der Zeit, 1956, nr 4). Żadna władza ani w rodzinie, ani w państwie, ani w Kościele nie powinna działać tak, jakby sama była jedynym źródłem wszelkich pożytecznych przedsięwzięć, bo to byłoby odmianą totalizmu niedopuszczalnego nawet w życiu zakonnym; choć bowiem zakonnicy powinni być całkowicie oddani służbie Bożej i we wszystkim co dobre posłuszni przełożonym, niemniej pozostają istotami zdolnymi do krytycznego myślenia, a nie jedynie odbiorcami rozkazów. Nigdy bowiem celem posłuszeństwa nie powinno być szkolenie podwładnych w bierności.

Q, 104. 3. Zagadnienie wyższości cnoty posłuszeństwa w stosunku do innych cnót jest bardzo praktyczne, gdyż łączy się z pytaniem, czy obowiązki i zakazy płynące z innych cnót należy podporządkować wymaganiam posłuszeństwa? Odpowiedź św. Tomasza jest jasna: Cnota jest tym wyższa, im wyższe jest jej zasadnicze zadanie, czyli przedmiot istotnościowy; im więcej cnota ta jest nadrzędna, tym bardziej jej wymaganiam należy podporządkować inne cnoty. Otóż wiara, nadzieja i miłość mają jako zasadnicze zadanie zjednoczyć nas z Bogiem, a to jest najważniejsze, gdyż bezpośrednie zjednoczenie z Nim ma stanowić naszą wieczną szczęśliwość, czyli cel ostateczny. Cel zaś ważniejszy jest od środków, które stanowią tworzywo cnót obyczajowych, w tym również posłuszeństwa. A więc posłuszeństwo nic jest największą cnotą, jeśli sprawę ujmujemy zasadniczo. Pod jednym wszakże bardzo ważnym względem posłuszeństwo w hierarchii cnót zajmuje bardzo poczesne miejsce, a mianowicie ze względu na wartość dóbr, które człowiek poświęca w celu lepszego i doskonalszego zjednoczenia się z Bogiem. Trzy są rodzaje tych dóbr: zewnętrzne — stanowiące majątek człowieka; cielesne — odnoszące się do jego ciała, oraz duchowe. Opanowanie pożądania pierwszych dóbr stanowi przedmiot cnoty dobrowolnego ubóstwa; panowanie nad popędem do dóbr cielesnych, jakimi są przyjemności związane z posługiwaniem się narządami płciowymi, jest zadaniem czystości, podporządkowanie zaś własnej woli rozkazom przełożonych w tym, co moralnie dobre, jest ofiarą z najcenniejszego dobra duchowego w prawie natury, jakim jest swoboda robienia tego, czego się chce i stanowi przedmiot cnoty posłuszeństwa. Stąd też posłuszeństwo ze względu na wielkość ofiary, jaką składa się Bogu z własnych dóbr, jest największą cnotą obyczajową, zwłaszcza że w tym wypadku poświęcenia swej woli Bogu, jest równocześnie aktem cnoty religijności najbliższej cnotom teologicznym.

Bardzo ważna jest uwaga św. Tomasza w odpowiedzi na trzecią trudność, przestrzegająca za św. Grzegorzem przełożonych, aby nie zabijali ducha swych podwładnych nadmiernymi rozkazami, nie dość starannie przemyślanymi lub wydanymi w niewłaściwej chwili czy formie.

Q, 104, 4. Im bardziej nadrzędny jest przełożony, tym większe obowiązuje wobec niego posłuszeństwo. Najwyższym jest oczywiście sam Bóg, któremu we wszystkim winniśmy bezwzględną, uległość, gdyż pod każdym względem jest naszym władcą i w niczym nie może przekroczyć miary lub nadużyć swej władzy. Nie zawsze jednak wiemy, jaka jest wola Boga w tym lub innym konkretnym wypadku. Pomaga nam w tym znajomość Prawa Bożego oraz studium etyki chrześcijańskiej czy raczej teologii moralnej. Studium to powinno nam ułatwić wydanie słusznego sądu praktycznego o dobroci i godziwości danego uczynku, który mamy wykonać, czyli sumienia. Głos sumienia jest głosem Pana Boga, ale pod warunkiem, że to sumienie nie będzie w nas spaczone pod wpływem ulegania popędom lub złym nałogom, ale oświecone wiarą i oparte na Prawie Bożym, poznanym tak z Pisma świętego, jak i z wniosowania na podstawie zasad praw natury ludzkiej, jako dzieła Bożego. Bóg jest panem życia i wszystkich dóbr ludzkich. Ma więc całkowite prawo nam je odebrać. Próba, na którą Bóg wystawił Abrahama, zlecając mu złożyć w ofierze swego syna, nie była niegodziwością. Podobnie jak pozwolenie dane Żydom, by uciekając z Egiptu, zabrali ze sobą kosztowności Egipcjan, nie było niegodziwością, gdyż Bóg miał prawo dać je komu by chciał. Zresztą tu chodziło o częściowe przynajmniej wyrównanie za niezliczone krzywdy i niezmiernie ciężką pracę, którą Żydzi musieli wykonywać za darmo, jako niewolnicy. Nakaz dany Ozeaszowi, by pojął cudzołożnicę i zrodził z nią dzieci, pomijając fakt, że nie zawierał w sobie w gruncie rzeczy nic niegodziwego, był tylko symbolicznym obrazem duchowego cudzołóstwa Narodu Wybranego w stosunku do Boga.

Posłuszeństwo względem Pana Boga obowiązuje nas także do poznania Jego woli, objawionej w Piśmie św., oraz w prawie natury, a następnie oddania wszystkich naszych sił w służbę spraw Bożych. Wiąże się ściśle z cnotą religijności, zwłaszcza przez modlitwę i udział w Najśw. Ofierze. Baczyć jednak trzeba, by słowa naszej modlitwy: „Bądź wola Twoja” nie były pustym frazesem, ale prawdą w czynach i w życiu.

Q. 104 5. Przełożonym ziemskim, zarówno świeckim, jak i kościelnym, winniśmy posłuszeństwo w tym wszystkim, w czym mają prawo nam rozkazywać zależnie od urzędu, który prawnie sprawują. Nie wolno nam ich słuchać, gdy rozkazują wykonanie czegoś niegodziwego, np. zabić osobę niewinną. Nie wolno nam ich słuchać również wtedy, gdy ich rozkaz jest na pewno sprzeczny z rozkazem wyższego przełożonego lub na pewno obowiązującego prawa, z którego niższy przełożony nie ma prawa nikogo zwolnić. Jeśli bowiem ma prawo zwolnić, może też z rozumnej przyczyny nakazać uczynić coś wbrew temu prawu ludzkiemu (nigdy natomiast przeciw prawu Bożemu). Dalej wolno przełożonych nie słuchać, jeśli rozkazują nam coś, do czego nie są upoważnieni z urzędu, co przekracza zakres ich władzy. Tak np. żaden przełożony nie ma prawa nam zakazać tego, czego wymaga natura ludzka, a więc jedzenia w ogóle, ani nakazać czegoś co tej naturze się sprzeciwia, nie może także nakazać lub zakazać małżeństwa lub zachowania dziewictwa, jeśli podwładny nie jest do tego skądinąd zobowiązany np. na podstawie ślubów zakonnych. Wreszcie podwładni mają prawo nie słuchać przełożonych, jeśli ci nakazują im akt czysto duchowy, nie wiążący

się z życiem zewnętrznym. Obowiązuje natomiast posłuszeństwo, gdy przełożeni nakazują akt wewnętrzny, związany z zewnętrznym, np. przysięgę.

Spełniając wolę przełożonych w tym, co nie sprzeciwia się sumieniu, pełniemy wolę Bożą. Ale to nie znaczy, że wydany rozkaz przełożonego, choć nie sprzeczny z sumieniem podwładnego, był sam przez się wyrazem uprzedniej woli Bożej. Mógł bowiem być tylko wynikiem, jak się wyraża ks. Rahner (tamże): „martwego tradycjonalizmu, ograniczonej inteligencji, bezdusznej rutyny, krótkowzrocznej tendencji do standaryzacji podstaw czy zachowań ludzkich, braku wyobraźni i całego szeregu innych czynników ... a nawet winy przełożonego”. Niemniej, jeżeli czynność nakazana nie sprzeciwia się sumieniu i wchodzi w zakres władzy przełożonego należy ją wykonać.

Q. 104, 6. Św. Tomasz przeciwstawia się tu stanowczo szerzonemu w owych czasach pogładowi niektórych przedstawicieli kleru, jakoby ich nie obowiązywało posłuszeństwo prawom państwowym oraz przełożonym świeckim, zwłaszcza niekatolickim. Akwinata przeciwstawia się temu pogładowi na tej podstawie, że porządek nadprzyrodzony nie zwalnia nikogo z obowiązku sprawiedliwości, a ta wymaga, by podwładni byli posłuszni przełożonym, gdyż inaczej społeczność ludzka rozleciałoby się. Powołuje się także na słowa Pisma św., a zwłaszcza na Listy Apostolskie św. Pawła i św. Piotra, pisane do Rzymian w okresie, gdy srożył się tam Neron, a zalecające posłuszeństwo wszelkimi przełożonym z nakazu sumienia. Ale równocześnie św. Paweł zaznacza, że posłuszeństwo to nie powinno być ślepe, ale ma być rozumne i świadome, gdyż nie polega na wypełnieniu rozkazu byle jak, bezmyślnie, ale jak najlepiej po myśli przełożonego.

To posłuszeństwo władzom świeckim napotyka nieraz na wielkie trudności, zwłaszcza wtedy, gdy przełożeni nie umieją rozkazywać, co niejednokrotnie zgubiło Polskę. Słusznie za generałem Zamoyskim powiedział o. Jacek Woroniecki (Umiejętność rządzenia i rozkazywania. Albertinum str. 7): „Nieprawda, aby Polacy byli z natury swej nieposłuszni i niekaralni, przeciwnie, są oni zdolni do doskonałego posłuszeństwa, tylko w Polsce nikt nie umie rozkazywać. Słuchać jak należy nierozumnych rozkazów jest niemożliwością i nie sposób tą drogą dojść do posłuszeństwa i karności”. Chodzi zwłaszcza o to, aby rozkazy były zgodne z prawem Boskim i sprawiedliwym prawem ludzkim, zostały przed wydaniem dobrze przemyślane oraz przygotowane i wreszcie w odpowiedniej chwili w właściwy sposób podane do wiadomości podwładnym, wystrzegając się jakiegokolwiek faworyzowania jednych lub krzywdzenia drugich, dopasowując ogólne wymagania prawa nie równo 'do wszystkich, ale równomiernie, według zdolności, sił i potrzeb poddanych, i równocześnie zgodnie z dobrem ogółu.

Q. 105, 1. Dowód na to, że nieposłuszeństwo 'jest samo przez się — czyli z natury — grzechem śmiertelnym, tj. takim, który pozbawia nas życia nadprzyrodzonego, Akwinata czerpie stąd, że nieposłuszeństwo w ścisłym znaczeniu a więc jako niespełnienie rozkazu przełożonego na {skutek zlekceważenia tegoż rozkazu, sprzeciwia się miłości Boga i bliźniego, będącej nadprzyrodzonym życiem duszy. Kochać bowiem Boga — to spełniać Jego wolę najświętszą, ujawnioną nam w poleceniach przełożonych. Jeśli nie ma zlekceważenia rozkazu przełożonego,

wówczas nie ma grzechu nieposłuszeństwa w ścisłym znaczeniu, choć może być inny grzech, np. niedbalstwa, lenistwa, niesprawiedliwości. Do istoty więc nieposłuszeństwa należy świadome zlekceważenie rozkazu przełożonego (wyraz „contemptus” tłumaczymy przez „zlekceważenie”, a nie przez „pogardę”, bo wystarczy, że ktoś przekraczając rozkaz przełożonego był świadom, że do spełnienia tego rozkazu jest obowiązany, ale o to nie dba, popełnia grzech nieposłuszeństwa w ścisłym znaczeniu, choćby rozkazu nie miał w pogardzie). Nie ma natomiast grzechu nieposłuszeństwa, jeśli ktoś nawet przekraczając rozkaz nie jest świadom, że jest obowiązany do spełnienia go, choćby nawet był świadomy, że nie wolno czynić (np. z innego powodu) tego, co czynić zamierza. Najczęściej prawdziwe nieposłuszeństwo w ścisłym znaczeniu tego słowa jest przejawem zarozumiałości i buntem przeciw poddaniu się cudzej woli, występującymi wtedy, gdy ktoś chcąc wszystko robić po swojemu, pragnie wyłamać się spod rozkazów przełożonych. Wadę tę nazywamy zwykle samowolą, która tak często prowadzi do anarchii i łączy się zwykle z uporem. Dokładniej pomówimy o niej w obj. do art. 2.

Wielką wartość wychowawczą ma odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, przestrzegająca przełożonych przed nadmiarem rozkazów, bowiem to wzmagają nieposłuszeństwo podwładnych.

Q. 105, 2. Św. Tomasz podaje tu różne stopnie nieposłuszeństwa, zależnie od tego, czyj rozkaz się przekracza i jaki rozkaz. Im wyższy stopień rozkazodawcy, tym cięższym przewinieniem jest nieposłuszeństwo jego rozkazom. Podobnie tym cięższym jest grzechem, im ważniejszy rozkaz ktoś przekracza. Najcięższym więc jest nieposłuszeństwo wobec Boga, połączone z pogardą dla Niego lub Jego praw. Pamiętać należy, że tak w tym, jak i w poprzednim artykule chodzi o nieposłuszeństwo w ścisłym znaczeniu, a więc nie o jakiegokolwiek przekroczenie rozkazu czy prawa — bo to zachodzi w każdym grzechu — ale o przekroczenie rozkazu na skutek zlekceważenia rozkazu lub rozkazodawcy, a więc połączone z pewnego rodzaju buntem przeciw przełożonemu lub jego rozkazowi. Prawnicy tego rodzaju zlekceważenie w postaci buntu przeciw przełożonemu lub jego rozkazowi — choćby nawet ów bunt nie był jawny i otwarty — nazywają formalnym, czyli istotnościowym, uznając je zawsze za grzech śmiertelny. Nie jest natomiast tego rodzaju zlekceważeniem, a tym samym nieposłuszeństwem w ścisłym znaczeniu, gdy ktoś po pierwsze, przekracza prawo lub rozkaz z innego powodu, np. pod wpływem uczucia lub namiętności, lenistwa itp., po drugie, gdy ktoś wprawdzie lekceważy rzecz nakazaną przez prawo lub przełożonego, ale nie dla tego, że jest nakazaną (względnie zakazaną), lecz dla innej przyczyny, np. uważa ją za mało ważną, nie odpowiadającą wymaganiom czasu, niewskazaną itp., po trzecie, gdy ktoś lekceważy przełożonego nie jako przełożonego, ale jako osobę prywatną, np. z powodu jego nieudolności, osobistych wad, braku inteligencji itp. Inna rzecz, że tego rodzaju lekceważenie jest skądinąd grzechem przeciw miłości bliźniego lub na skutek zarozumiałości. Łatwo też prowadzi do formalnego lekceważenia. Formalne, czyli istotnościowe, zlekceważenie przełożonego jest grzechem, o wiele cięższym niż zlekceważenie rozkazu, i zawsze jest grzechem śmiertelnym, choćby dotyczyło spraw mało ważnych, gdyż jest wielką niesprawiedliwością gardzić przełożonym jako przełożonym i z tego względu nie spełniać jego rozkazów, choćby nie były bardzo ważne. Formalne natomiast

lekceważenie rozkazu w sprawie ważnej jest grzechem śmiertelnym, w sprawie mało ważnej zaś jest grzechem powszednim.

Q. 106, 1. Niewielu spośród współczesnych moralistów zajmuje się cnotą wdzięczności. Nie świadczy to dobrze o nowoczesnej teologii moralnej, skoro nie docenia wielkiej roli szlachetności uczuć, jakiej ta cnota wymaga, podczas gdy jej brak świadczy zazwyczaj o gruboskórnym egoizmie. W starożytności zagadnieniem cnoty wdzięczności zajął się Arystoteles, Cyzero, a zwłaszcza nauczyciel Nerona, Lucjusz Anneusz Seneka, który na własnej skórze przekonał się, jak bolesna jest ludzka niewdzięczność, skoro jego własny wychowanek, Neron, skazał go na śmierć. Dzieło Seneki „O dobrodziejstwach”, w którym szczegółowo rozprawia o wdzięczności, św. Tomasz przytacza tu w każdym artykule, nieraz kilkakrotnie. Z pisarzy chrześcijańskich w starożytności najwięcej cnotą wdzięczności zajął się św. Augustyn, podkreślając, że jej pojęcie zawiera w sobie pamięć na usługi dobroczyńcy, przyjaźń i chęć odwzajemnienia się. Ale dopiero św. Tomasz poświęcił wdzięczności studium naukowe w dziesięciu artykułach, (w tym cztery omówieniu niewdzięczności), włączając w nie najpiękniejsze myśli starożytnych myślicieli. Rozpoczyna więc od ustalenia kolejności tych, którym należy się nasza wdzięczność: a więc najpierw Bogu, po tym rodzicom i ojczyźnie, dalej różnym przełożonym i wreszcie dobroczyńcom prywatnym, którzy z żadnego tytułu nie byli obowiązani do świadczenia nam dobrodziejstw. Największym jednak dobroczyńcą naszym jest Bóg, gdyż Jemu bezwzględnie wszystkie nasze dobra zawdzięczamy, łącznie z tymi, które od innych dobroczyńców otrzymaliśmy, gdyż On natchnął ich do udzielenia nam tych dóbr.

Q. 106, 2. Darem łaski Bożej jest zarówno wszelkie dobro, które posiadamy lub które czynimy, jak i zachowanie nas od jakiegokolwiek zła fizycznego czy moralnego, a tym bardziej uwolnienie nas z niego przez pokutę. Niewinność serca jest — przedmiotowo rzecz biorąc — największym darem nadprzyrodzonym, jaki możemy mieć na tej ziemi, dzięki nieskończonemu miłosierdziu Bożemu, bo tylko Bóg może nas ustrzec od grzechu. Dla grzesznika jednak jeszcze większym powodem do wdzięczności jest łaska nawrócenia, gdyż grzesznik był jeszcze bardziej tej łaski niegodny, skoro zasłużył sobie aż na karę potępienia. Z tego względu grzesznik pokutujący jest zasadniczo bardziej zobowiązany do wdzięczności, niż człowiek, którego Bóg ustrzegł od grzechu.

Q. 106, 3. Wdzięczność to cnota, która nie ogranicza się do powiedzenia zdawkowego: „Dziękuję serdecznie”, lub „Bóg zapiać, ale to stała gotowość do odwzajemnienia się każdemu, od kogokolwiek otrzymaliśmy jakieś dobrodziejstwo czy usługę, oczywiście w miarę naszych możliwości i stosownie do stanu tego człowieka, od którego otrzymaliśmy jakąkolwiek usługę. To odwzajemnienie się, choćby w najskromniejszy sposób, jest pewnego rodzaju odwzajemnieniem się, tym miłszym, gdy pochodzi ze szczerego i gorącego serca.

Znamienne jest dla św. Tomasza uznanie za cechę dobrego charakteru ocenianie innych ludzi według tego, co w nich jest dobre, a nie według tego, co jest złe

i wadliwe. Należy się więc wdzięczność także tym, którzy wyświadczają nam jakąś usługę niezbyt chętnie, jakby z przymusu lub w sposób nietaktowny, a także tym, którzy ją oddają mając własny interes na oku, gdyż choć to zmniejsza ich zasługę, nie zmniejsza jednak faktu, że oddana nam usługa jest prawdziwie usługą, św. Tomasz uzasadnia tę prawdę pięknymi słowami Seneki, przytoczonymi w odpowiedzi na trzecią trudność, a także na piątą, w jakiej słowa wychowawcy Nerona o tych, którzy zamykają niewinnych ludzi do więzienia po to, "by okazać jak są wspaniałomyślni gdy ich wypuszczą na wolność, zdają się przypominać jego własne dzieje, gdy przez Klaudiusza został skazany na wygnanie, a po latach za wstawiennictwem Agrypiny przywrócony do łaski cesarskiej.

Q. 106. 4. Tak świadczenie usług, jak i odwzajemnienie się powinno być dokonane we właściwy sposób, a więc z szczerą życzliwością i taktownie, gdyż inaczej sprawi większą przykrość niż korzyść. W szczególności trzeba uszanować ludzką godność osoby, której chcemy uczynić jakąś usługę, o czym tak często zapominają ludzie zarozumiali. Wdzięczność powinno się odczuwać niezwłocznie po wyświadczeniu nam usługi, ale odwzajemnienie się powinno nastąpić w odpowiednim czasie i na właściwym miejscu. Nie należy jednak zwlekać gdy nadejdzie właściwa pora, jak to zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność. Ważne są jego słowa w odpowiedzi na drugą trudność, że zapal jest tylko wtedy cnotliwy, gdy jest rozumnie uporządkowany. Narody o temperamencie sangwinicznym i cholerycznym łatwo unoszą się zapalem dla najszlachetniejszych ideałów, ale ponieważ ten zapal nie zawsze jest rozumnie uporządkowany i należycie skierowany, częściej staje się źródłem tragedii niż korzyści dla tego narodu,

Q. 106. 5. Oddając łacińskie „affectus” przez „uczucie”, ujmujemy ten ostatni wyraz w szerokim znaczeniu, obejmującym nie tylko wzruszenia wywołane przez spostrzeżenie lub wyobrażenie jakiegoś dobra przy pomocy zmysłów lub wyobraźni, ale przede wszystkim nastawienie woli człowieka. W przypadku wdzięczności chodzi o wolę zrobienia komuś usługi wynikającej ze szczególnej życzliwości ku niemu. Nie wyklucza to jednak uczucia w znaczeniu wzruszenia, gdyż to normalnie towarzyszy życzliwemu nastawieniu woli. To życzliwe nastawienie woli należy sobie cenić więcej niż sam dar dobroczyńcy.

Q. 106, 6. Nie zawsze możemy odwdzińczyć się dobroczyńcy większym, a nawet równym dobrem materialnym, jakiego doznaliśmy od niego (np. gdy jesteśmy biedni). Niemniej możemy się mu odwdzięczać przynajmniej szczerą modlitwą za niego, starając się równocześnie wdzięczność naszą okazać czynnie przez wyświadczenie mu jakichś usług. Obowiązuje to szczególnie w odniesieniu do rodziców, którym zawdzięczamy największe dobro naturalne, a mianowicie życie i wychowanie. Nie mogąc im odwzajemnić się równym dobrem, należy przynajmniej zrobić wszystko, by uprzyjemnić im życie oraz ich dążenie do doskonałości w Bogu.

Q. 107, 1. Podkreślenie św. Tomasza, że niewdzięczność jest zawsze grzechem, powinna otworzyć oczy także tym moralistom, którzy w podręcznikach teologii moralnej całkowicie przemilczają tę cnotę i przeciwstawną jej wadę, ograniczając się

do omówienia Dekalogu a pomijając cnoty teologiczne, roztropność, sprawiedliwość społeczną, oraz inne cnoty, związane ze sprawiedliwością, męstwem i umiarkowaniem. Nawet niemożność odwzięczenia się, ani fakt, że oddana nam usługa pochodziła nie tyle z życzliwości ku nam, ile z wyrachowania, nie zwalnia nas z obowiązku odwzięczenia się w miarę naszych możliwości, gdyż zawsze można znaleźć okazję odpłacenia się nie tylko modlitwą, ale także jakąś usługą za wyświadczoną nam grzeczność.

Q. 107, 2. Podane tu trzy stopnie niewdzięczności ludzikiem świadczą, że św. Tomasz był dobrymi obserwatorem postępowania ludzi. Najniższym stopniem niewdzięczności — to nieodwzajemnianie się za otrzymane dobrodziejstwo przynajmniej w taki sposób, na jaki nas stać, a tym bardziej odpłacanie się złem za otrzymane dobrodziejstwa, jak to, niestety, czynimy wobec Boga przynajmniej materialnie, przez popełnianie jakiegoś grzechu. Tego rodzaju niewdzięczność zdarza się również niejednokrotnie u dorosłych dzieci, gdy swym złośliwym zachowaniem wobec rodziców zatruwają im życie. Drugim stopniem niewdzięczności to udawanie, że się dobrodziejstwa nie otrzymało, a tym bardziej krytykowanie go, jak to często widać u ludzi zarozumiałych, którzy wolą nie doznawać pomocy, aby nie być obowiązanych za nią dziękować, ale postępują tak, jakby etycznie jej od nikogo nie doznali; a jeśli nie potrafią zaprzeczyć faktu, że ktoś im daną usługę wyświadczył, co najmniej skrytykują ją i zgania. Trzecim stopniem niewdzięczności — niestety najczęstszym — to zapomnienie o doznanym dobrodziejstwie, a jeszcze bardziej dopatrywanie się w nim złośliwości dobroczyńcy.

Mówiąc o tych trzech stopniach niewdzięczności trzeba pamiętać, że tworzywowo, czyli materialnie, niewdzięczność występuje w każdym grzechu, gdyż każdy grzech, nawet powszedni, jest odpłacaniem się Bogu ziem za dobrodziejstwa, otrzymane od Niego. Natomiast istotnościowe, czyli formalnie, niewdzięczność występuje wtedy, gdy lekceważy się dobroczyńcę względnie jego dobrodziejstwo z pogardy dla tegoż dobroczyńcy. Tego rodzaju niewdzięczność zachodzi w każdym z trzech wyżej wymienionych stopni.

Q. 107, 3. Niewdzięczność może być grzechem śmiertelnym, gdy wypływa z pogardy dla dobroczyńcy lub odpłaca mu złem za okazane dobrodziejstwo, pozbawiając go tego, co jest mu koniecznie potrzebne; a także gdy ktoś zamiast się odwzięczyć dobroczyńcy, okazuje mu niewdzięczność przez stałe niedbalstwo, mimo że chodzi o ważną przysługę. Grzech taki powstaje szczególnie łatwo wtedy, gdy ktoś ma w pogardzie nadprzyrodzone dobrodziejstwa Boże, np. Sakrament św., a. zwłaszcza Mszę św.

Q. 107, 4. Niewdzięcznik zasługuje na to, by go pobawić otrzymanych dobrodziejstw, tak jak to uczynił ów król z niecnym sługą, któremu zlecił talent, a sługa ów zamiast okazać wdzięczność znieważył króla obelżywymi zarzutami, że chce zbierać to, czego nic posiał. Św. Tomasz przestrzega 'jednak przed zbyt pochopnym posądzaniem drugich ludzi o niewdzięczność względem siebie i zachęca, by prawdziwych niewdzięczników nowymi dobrodziejstwami skłonić ku wdzięczności.

Q. 108, 1. Pomsta to wymierzenie kary za dokonana zło. Nie jest więc tym samym co zemsta, gdyż ta polega na wyrządzeniu komuś zła w odpowiedzi na uczynioną mu przed tym krzywdę. W zemście nie chodzi o karę za wyrządzoną krzywdę, ale o to, by odplacić złem za zło. Nie każde zaś zło jest karą. Kara bowiem to pozbawienie kogoś jakiegoś dobra za to, że zrobił coś złego, zmierzające już to do poprawienia winowajcy, już to przynajmniej do zapewnienia spokoju społeczeństwu. Kary dokonuje przedstawiciel władzy społecznej, zemsty natomiast dokonuje człowiek prywatny. Zemsta jest zawsze grzechem.

Według św. Tomasza, nie każda pomsta jest dozwolona i nie każda jest grzechem. Jest bezwzględnie niedozwolona, gdy zmierza do samego tylko zła, do tego tylko by wyrządzić szkodę sprawcy zła; dążenie bowiem do samego tylko zła lub wyrządzenie komuś szkody jedynie po to, by mu zaszkodzić, a tym bardziej by pozbawić go życia, jest zwykłą nienawiścią bliźniego. Ta jest zawsze grzechem śmiertelnym, a więc nigdy nie może być dozwolona, nawet w czasie wojny w stosunku do wrogów, którzy faktycznie wyrządzili nam krzywdę świadomie i dobrowolnie, czyli nawet gdy zawinili. Tym bardziej nie wolno dokonywać pomsty na ludziach, którzy nie zawinili lub spełniali jedynie swój obowiązek np. w stosunku do władnej ojczyzny, choćby to okazało się szkodliwe dla przeciwników ojczyzny. Nie wolno bowiem karać, a tym bardziej dokonywać pomsty za to, że ktoś spełnia! swój obowiązek, czyli za to, że postępował cnotliwie (choć w czasie wojny wolno go unieszkodliwić w tym znaczeniu, żeby czyniąc dobrze dla swego narodu, nie mógł jednocześnie szkodzić innemu narodowi np. przez szpiegostwo itp.). Tym bardziej — mówi św. Tomasz — „nie wolno zgrzeszyć przeciw drugiemu człowiekowi dlatego, że wpiersz zgrzeszył”, nie wolno więc wyrządzać komuś szkody tylko dlatego, że on wpiersz nam zaszkodził, gdyż to — jak ciągnie dalej św. Tomasz — „byłoby zwycięstwem zła nad nami”.

Nie każde jednak wyrządzenie zła lub szkody innej osobie jest złe, i nie każde jest przejawem nienawiści. Często bywa dowodem miłości i zyczliwości. Na przykład gdy lekarz wycina choremu zgangrenowaną i bezwzględnie nieuleczalną nerkę w tym celu, aby uchronić resztę ciała od zakażenia i śmierci, sprawia choremu ból, a więc pewne zło, ale przez to ratuje jego życie. Podobnie gdy tatuś wymierza z umiarem i w odpowiedni sposób karę synkowi za niedbalstwo w nauce, odbierając mu rower lub dając mu w skórę, wyrządza mu chwilową szkodę, ale równocześnie odstrasza go od lenistwa na przyszłość. W ten sposób kara staje się dobrodziejstwem, gdy tylko sama przez się i z woli tego, kto ją wymierza ma na celu już to dobroć karanego, już to zabezpieczenie innych przed szkodą z jego strony, albo co najmniej zachowanie sprawiedliwości; sprawiedliwość bowiem domaga się pewnego wyrównania w tym znaczeniu, że kto dla własnej korzyści lub dla przyjemności nie zawahał się do-konać niemoralnego czynu, powinien być je) pozbawiony.

Kara jest niewątpliwie sama w sobie pewnym złem fizycznym, gdyż pozbawia człowieka jakiegoś dobra, do którego jest on przywiązany, np. nienaruszalności ciała, przyjemności, korzyści, ojczyzny, wolności, majątku i dobrej sławy, Ale w przeciwieństwie do grzechu, który jest złem bezwzględnie, bo sprzeciwia się rozumnej naturze człowieka i jego ostatecznemu celowi, kara jest tylko złem względnym; owszem sama przez się jest środkiem przeciw temu, co jest istotnie i bezwzględnie złem, a mianowicie przeciw występki moralnemu. Jest więc bardziej dobrem niż

złem, gdyż nie tyle złem jest ponieść karę, ile raczej zasłużyć na nią, przez winę. Co więcej przez dobrowolne przyjęcie kary wymierzonej przez: uprawnioną do tego osobę, można poniekąd winę zmazać. Zmaza bowiem, jaką wywołuje wina, trwa tak długo póki człowiek wewnętrzną skruchą, czyli pokutą, nie oderwie się od tego, do czego w sposób niegodny wołą lub uczuciem przyłgnął, poddając się karze, przeciw której wprawdzie uczucie: się wzdryga, ale którą rozum nakazuje przyjąć jako środek do wyzwolenia z grzechu.

Tak więc, według św. Tomasza, pierwszym celem godziwej kary to poprawa przestępcy, a w razie gdyby się jej nie udało osiągnąć to przynajmniej zabezpieczenie innych od przestępstw oraz zadośćuczynienie sprawiedliwości wobec Boga i społeczności za naruszenie porządku moralnego — i tylko wtedy pomsta, jako wymierzenie kary może być godziwa, jeśli z natury swej i z zamiaru osoby, która jej dokonuje, zmierza do tych celów. Nie każda jednak kara, czyli pozbawienie kogoś jakiegoś dobra za przewinienie, jest pomstą, np. gdy kara ta jest niewspółmiernie wielka w stosunku do winy.

Q. 108, 2. W żadnym podręczniku ascetyki czy teologii moralnej nie spotkamy takiej odwagi, by uznać pomstę za akt cnoty, tak jak to czyni w niniejszym artykule św. Tomasz, oraz wierni mu tomiści. Na uwagę zasługuje tu szczególnie; uzasadnienie tego twierdzenia, godne humanisty z prawdziwego zdarzenia, a mianowicie, że „cnoty doskonala nas, byśmy we właściwy sposób szli za naszymi naturalnymi skłonnościami, będącymi wyrazem prawa natury. Z tego powodu każdej określonej skłonności naturalnej odpowiada odrębna cnota”. W poprzednim tomie, mówiąc o prawie (I-II, 57) w Objasnieniach omówiliśmy dokładniej, na czym polega prawo natury i które skłonności są naturalne człowiekowi. Widzieliśmy tam, że każda natura wraz z jej skłonnościami jest jakby skryształizowaniem odwiecznych praw Umysłu jej Stwórcy, tzn. Boga. Badając więc strukturę naszej natury i wrodzone nam skłonności, nie spacone przez złe ich skierowanie, możemy poznać, co jest nakazane lub zakazane, dozwolone lub zalecone przez naturalne prawo Boże, zwane prawem natury. Ponieważ skłonności natury wynikają z jej struktury, a ta pochodzi od Boga, to — do czego z natury swej mamy skłonność — jest samo przez się dobre. Oczywiście chodzi o skłonności nie spacone przez wady człowieka, który skierował je w niewłaściwym kierunku na skutek niedbalstwa w wychowaniu własnych: uczuć i woli. O tyle bowiem w człowieku jakaś skłonność jest naprawdę naturalna, o ile jest zgodną z ludzką naturą, a tym samym z rozumem nakazującym czynić tylko to, co bezpośrednio lub pośrednio jest zgodne z ostatecznym celem naszego życia. Skoro więc „w człowieku istnieje odrębna skłonność natury do usuwania rzeczy szkodliwych, ... człowiek zaś usuwa rzeczy szkodliwe broniąc się, by mu ich nie wyrządzano oraz dokonując pomsty za doznane już krzywdy, jednakże nie z zamiarem szkodenia, lecz celem usunięcia szkody” — należy uznać za cnotę sprawność w opanowaniu tej skłonności do usuwania krzywdy i szkody.

Jak tę sprawność nazwać? W języku polskim nie mamy osobnej nazwy, gdyż wyraz „pomsta” oznacza tylko akt tej cnoty — jeśli jest oczywiście godziwa, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Nie zawsze bowiem jest godziwa, i tym samym nie zawsze jest aktem cnoty, a tym bardziej cnotą. Nie można też uznać za cnotę mściwości, gdyż ta jest skłonnością do opłacania złem za złe w sposób namiętny,

bezwzględny, nie uznający żadnej litości. A to jest raczej wadą niż cnotą. O. J. Woroniecki nazywa ją niekiedy sprawiedliwością karną, rozumiejąc przez nią nastrój woli, który skłania do słusznego wymierzania kar za przestępstwo. Przyznaje jednak, że tego rodzaju sprawiedliwość karna należy właściwie do sprawiedliwości wymiennej, gdyż opiera się na tym, iż za dobro, którym sobie ktoś wbrew prawu dogodził, wymierza się pewne zło jako odwet. Istnieje jednak ta różnica, że sprawiedliwość wymienna zachodzi również w stosunkach między osobami prywatnymi, natomiast sprawność w wymiarze kary jako odwetu za dokonane zło może się zrealizować przez wymierzenie należnej kary jedynie przez osoby upoważnione do tego przez prawo.

Każdy człowiek powinien tę cnotę posiadać. Każdy ma prawo i obowiązek bronić się przed krzywdą i dążyć do jej wyrównania przez należną karę czy pomstę na sprawcy doznanej szkody, ale sam tej kary nie może wymierzyć, gdyż nikomu nie wolno karać, jeśli do tego nie jest upoważniony przez prawo naturalne (np. rodzice w stosunku do dzieci), lub pozytywne (np. sędzia w stosunku do przestępców). Nie jest to zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej, gdyż nie polega na rozdzielaniu czegoś wspólnego, co by należało wszystkim wymierzyć, gdyż na karę zasługują tylko przestępcy. Skoro zaś — jak tu dowodzi św. Tomasz — cnota ta posiada właściwe sobie zadanie, odrębne od zadań sprawiedliwości zamiennej czy rozdzielczej (względnie innych cnót) i skoro sprawiedliwość karna jest odmianą sprawiedliwości wymiennej cnoty usprawniającej w obronie przed krzywdą i w poszukiwaniu godziwego odwetu za doznaną krzywdę, można uznać ją nie za sprawiedliwość karną, ale za cnotę z nią, spokrewnioną, dla której nie mamy osobnej nazwy w języku polskim.

Q. 108, 3. Ponieważ zarówno pomsta, jak i kara, ma służyć jedynie powstrzymaniu zła, gdy koniecznie trzeba ją zastosować, należy to uczynić w taki sposób, by rzeczywiście wstrzymywała winowajcę i tych, którzy mają ochotę go naśladować, od popełnienia dalszych przestępstw, a więc przez pozbawienie ich, całkowicie lub częściowo, zależnie od wielkości winy, tych dóbr, do których są najbardziej przywiązani, gdyż na tym właśnie polega istota kary. Obawa kary jest bowiem dość skutecznym sposobem powstrzymania ludzi od przestępstw.

Myśl współczesna wzdyga się przed stosowaniem takich kar, jak wyrok śmierci lub chłosta. W większości krajów europejskich kary te zostały zniesione w przekonaniu, że są zbyt okrutne i nieskuteczne, a przede wszystkim sprzeczne z godnością człowieka, gdyż strach przed karą nie powinien być głównym hamulcem postępowania człowieka w krajach cywilizowanych. Nigdzie jednak, jak się zdaje, nie brak ludzi, których jedynie strach przed dotkliwą karą powstrzymuje od przestępstw. Gdy chodzi o karę śmierci w dzisiejszych czasach, wydaje się nam, że jej stosowanie tylko wówczas mogłoby być uzasadnione powołaniem się na jej skuteczność w powstrzymaniu ludzi od przestępstw, gdyby naprawdę nie było innego sposobu unieszkodliwienia złoczyńcy (np. przez zamknięcie go w więzieniu), tak że dalsze jego życie byłoby stałym zagrożeniem bezpieczeństwa i spokoju społecznego. Dziś ludzie tak są oswojeni ze śmiercią, na skutek tak częstych wypadków drogowych, w których wielu żywcem; się spala, że powieszenie czy rozstrzelanie już tak bardzo nie przestrasza, jak to było w dawnych czasach. Wielu nawet, dla których życie stało się

nieznośne na skutek dokuczliwego kalectwa, bolesnej nieuleczalnej choroby, czy zawodu w najgłębszych uczuciach, doprasza się śmierci.

Kara chłosty w wymiarze sprawiedliwości w sądach dla nieletnich stosowana jeszcze np. w Anglii, a również jako kara wychowawcza posiada dość wątpliwą wartość i skuteczność ; tak przyznaje większość współczesnych kryminologów i pedagogów, mimo może i słusznych teoretycznie wywodów moralistów katolickich, np. o. J. Woronieckiego, usiłujących uzasadnić nie tylko godziwość, ale także skuteczność tego rodzaju kary. Warunki bowiem skuteczności chłosty są tak liczne, że w dzisiejszych czasach rzadko kiedy spełniają się wszystkie razem. Mianowicie kara powinna być sprawiedliwa, tzn. współmierna z prawdziwą winą wychowanka, nie ułóżająca jego godności ludzkiej, nie wywołująca osłabienia jego systemu nerwowego, nie osłabiająca jego zaufania do wychowawcy, ani jego szlachetniejszych pobudek działania niż sam strach przed karą, nie wywołująca w dziecku wrażenia, że wychowawca wymierza karę więcej z nieopanowania własnych nerwów, niż z troski o jego dobro itp. itd. Nieraz jednak zdarza się, że sami chłopcy wolą chłostę, aniżeli inne kary, (jak np. zakaz bawienia się, chodzenia do kina, odebranie roweru, a zwłaszcza nieznośne gderanie). Argument z Pisma św. Starego Zakonu, takie jak: „Nie kocha syna, kto różgi żałuje” (Przyp. 13, 24), „karcenia chłopcu nie żałuj” ... „ty go uderzysz różgą, a od Szeolu zachowasz mu duszę” (Przyp. 24, 13); „Kto miłuje syna swego, często na niego używa różgi, aby na końcu mógł się nim cieszyć” (Ekli 30, 1), w czasach gdy zarówno dzieci, jak i sami wychowawcy są zbyt nerwowi, tylko wówczas mogą mieć zastosowanie, gdy w przekonaniu dziecka otrzymana chłosta jest jedynie wyrazem troski wychowawcy o jego dobro i jeszcze bardziej potęguje przywiązanie i zaufanie do niego. Należy zwrócić uwagę, że Pismo św. mówi o zastosowaniu różgi tylko do chłopców, a nigdy w odniesieniu do dziewcząt.

Q. 108, 4. Św. Tomasz w tym artykule — tłumacząc niektóre wyrażenia Pisma św. zdające się nakazywać Żydom w czasie wojny mordowanie kobiet i dzieci, lub zapowiadające pomstę Bożą nie tylko sprawcom grzechu, ale także ich potomstwu do trzeciego i czwartego pokolenia — podkreśla, że Bóg nigdy nikogo nie karze pozbawieniem dóbr duchowych, jeśli karany sam na nie nie zasłużył. Zdarza się jednak, że Bóg bez winy danego człowieka zsyła na niego lub dopuszcza rozmaite udreki cielesne nie tyle jako karę za popełnione cudze grzechy, ale jako lekarstwo już to na zgładzenie osobistych grzechów, już to do zapobieżenia grzechom w przyszłości i do pobudzenia człowieka do dobrych czynów. Podobnie czyni trener w stosunku do sportowców, hartując ich ciało i duszę do trudów, jakich wymagają zawody sportowe. Tego rodzaju hartowanie jest wręcz niezbędne nie tylko dla sportowców, ale dla wszystkich ludzi. Otóż doczesne utrapienia, które za do-puszczeniem Bożym nas spotykają, mogą stanowić dla nas nie tylko doskonałą okazję dla zadośćuczynienia, przynajmniej częściowo, za nasze uprzednie winy, jeśli przyjmujemy owe dolegliwości w duchu pokuty, ale równocześnie mogą stać się dla nas szkołą przezwyciężania trudności; Watką bowiem jest życie ludzkie. Nie ma zwycięstwa bez walki, ale nie ma walki bez trudności.

Ani wychowawcy, ani sędziowie, ani tym bardziej inni, nie mają prawa wymierzać kary z góry za przewidywane w przyszłości, ale jeszcze nie popełnione przewinienia. Inna rzecz, że na to, by we współczesnym życiu społecznym ustała tak

często panosząca się bezkarność, konieczne jest wychowanie narodu w duchu większej karności. Często, np. w harcerstwie rozumie to sama młodzież i samorzutnie ustanawia sobie kary, poddając się im bez sprzeciwu gdy zawini, widząc w karności zabezpieczenie porządku w swym życiu organizacyjnym. Znany jest także fakt, że dzieci karnie wychowane nie tylko wykazują większe przywiązanie do rodziców, aniżeli dzieci, którym na wszystko się pozwalało, ale także mają większe poczucie sprawiedliwości i większą dbałość o dobro ogółu, jeśli oczywiście ta karność była należycie stosowana w duchu prawdziwej miłości i szacunku dla dziecka.

Q. 109, 1. Łacińskie *veritas* oznacza zarówno „prawdę”, jak i mówienie zgodne z prawdą, czyli prawdomówność, i wreszcie szczerłość. Ponieważ wyraz „prawdomówność” najbardziej odpowiada treści niniejszego zagadnienia, posługujemy się nim zawsze, prosząc jednak Czytelnika, by rozumiał go także o podawaniu prawdy nie tylko słowami, i całym zachowaniem, a więc także w znaczeniu szczerłości. Wyrazem „prawda” posługujemy się również, a mianowicie wtedy, gdy z kontekstu wynika, że chodzi o zgodność myśli z rzeczywistością. Prawdomówność jest cnotą ze względu na to, że głosi prawdę, a to samo przez się jest czynnością dobrą, o ile, rzecz jasna, towarzyszące mu okoliczności są również dobre. Nie zawsze bowiem słuszne jest powiedzenie prawdy (np. zdradzenie tajemnic państwowych szpiegowi jest grzechem śmiertelnymi).

Jak każda cnota obyczajowa, tak i prawdomówność, polega na złotym środku: między ukrywaniem prawdy, wtedy gdy trzeba ją ujawnić, a rozprowadaniem jej w nieodpowiednich okolicznościach, np. komu nie należy lub w niewłaściwy sposób. Prawdę można mówić nie tylko słowami, ale także pismem, gestami i całym zachowaniem.

Q. 109, 2. To, do czego cnota z natury swej zmierza, co jest jej głównym zadaniem, stanowi równocześnie jej przedmiot istotnościowy, wyodrębniający ją od innych cnót. Przedmiotem tym jest pewne szczególne dobro. Mowa jest właśnie takim szczególnym dobrem, swoistym dla ludzkości. Dzięki mowie mogą ludzie przekazywać innym nie tylko swoje uczucia oraz nastroje, ale także swoje myśli i wzajemnie wpływać na rozwój kultury. Mową możemy służyć Prawdzie, Dobru i Pięknu przez pracę w każdej dziedzinie kultury: religijno moralnej, naukowej, artystycznej, fizycznej, gospodarczo-technicznej itd. Mowa bowiem jest jednym z zasadniczych źródeł postępu, podobnie jak i zdolność rozumowania, z której ona wynika. Ale postęp ten jest uwarunkowany prawdomównością. Przekazywanie bowiem drugim fałszu niczego wartościowego nie zbuduje, a wiele zburzy. Otóż takie właśnie udoskonalenie mowy ludzkiej, aby służyła Prawdzie, Dobru i Pięknu, a nie szerzeniu fałszu, zła i brzydoty moralnej, jest szczególnym zadaniem cnoty prawdomówności, nadającym jej odrębność gatunkową.

Q. 109, 3. Sprawiedliwość w ścisłym znaczeniu — to sprawność oddawania każdemu tego, co mu się prawnie należy. Prawnemu należy się każdemu człowiekowi, by go nikt mową ustną czy pisemną nie skrzywdził, np. oszukując go, lżąc go, oczerniając itp. Nie ma natomiast pozytywnego prawa, nakazującego ludziom zawsze mówić prawdę, innymi słowy nie istnieje nakaz prawny, aby to czynić. A więc prawdomówność nie jest sprawiedliwością w ścisłym znaczeniu, ani jej częścią przedmiotową, czyli

gatunkiem, ani nawet jej częścią scalającą, czyli integralną, o ile skądinąd komuś nie przysługuje ściśle prawo żądania, by mu powiedzieć prawdę. Ta-kie prawo ma np. sędzia w stosunku do świadków. Powiedzenie prawdy w takim wypadku będzie aktem sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu. Podobnie prawo natury wymaga, by nikogo nie oszukiwać, nie okłamywać, czyli świadomie mówić nieprawdę, gdyż to sprzeciwia się samej rozumnej naturze człowieka, w której mowa, jako jedna z głównych jej funkcji, ma służyć przekazywaniu prawdy, a nie fałszu. Łamanie więc prawdomówności przez kłamstwo, a tym bardziej przez oszczerstwo, jest grzechem przeciw sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu. Natomiast ani prawo natury, ani prawo pozytywne nie nakazuje wszystkim ludziom ujawniać wszelką poznaną prawdę. Wręcz przeciwnie, prawo natury niekiedy wymaga zatajenia prawdy, np. gdy chodzi o tajemnice państwowe wobec szpiega, lub o błędy czy wady bliźniego w rozmowie z innymi ludźmi, by nie popełnić grzechu obmowy. Między bowiem powiedzeniem prawdy a kłamstwem jest jeszcze miejsce na milczenie lub inne godziwe ukrycie prawdy. Otóż prawdomówność, jako odrębna cnota, ma za przedmiot zachowanie tego właśnie złotego środka, by mówić lub w go-dziwy sposób ukrywać prawdę, zależnie od tego, czego wymaga uczciwość moralna w wypadkach kiedy ani prawo natury, ani godziwe prawo ludzkie tego nie wymaga. Prawdomówność w tym drugim znaczeniu, nie będąc ani gatunkiem sprawiedliwości, ani jej częścią scalającą, niemniej jest składnikiem potencjalnym, jako cnota jej pokrewna, skoro zadaniem prawdomówności jest również oddać słowami każdemu to, co mu się należy, wprowadzić nie na mocy prawa, ale na podstawie uczciwości. Natomiast prawdomówność w znaczeniu zeznawania prawdy, gdy tego wymaga ściśle prawo natury lub godziwe prawo ludzkie, jest wymaganiem sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Q. 109, 4. W artykule chodzi nie tyle o to co gorsze: czy zaprzeczenie prawdy, czy przesada w jej powiedzeniu; zaprzeczenie bywa często cięższym grzechem, ale o to, czy mówiąc o sobie, lepiej jest nie ujawniać całego dobra, które się posiada (np. swą wiedzę, cnotę, znaczenie itp), czy też przesadzać w opowiadaniu o nich. Skromność wymaga, by o swoich zaletach nie mówić, jeśli to nie jest bezwzględnie konieczne, nie wymaga zaś by się ich wypierać lub twierdzić, że ich się nie ma wbrew własnemu przeświadczeniu. Toteż pięknie powiedziała św. Teresa z Lisieux (Dzieje Duszy, wyd. Veritas, str. 23): „Gdyby kwiat umiał mówić, to zapewne powiedziałby po prostu, bez chęci ukrywania, wszystko, co Bóg dobry uczynił dla niego; nie rzekłby pod pozorem fałszywej pokory, że jest pozbawiony piękna, woni, że słońce zniszczyło jego świeżość, że burze złamały jego łodygę, jeśliby sam uznawał, że dzieje się wręcz przeciwnie. Kwiat, który zaczyna opowiadać swoją historię, cieszy się że głosić będzie łaski Jezusa darmo dane. Uznaje, że nie w nim nie było, co mogłoby skłonić ku niemu Boskie spojrzenie, że jedynie miłosierdzie Boże napełniło go darami”.

Q. 110, 1. św. Tomasz bada tu istotę kłamstwa, a w szczególności czy jest nią chęć wprowadzenia kogoś w błąd, czy powiedzenia nieprawdy, czy wreszcie wola powiedzenia fałszu. W tym właśnie trzecim czynniku Akwinata upatruje formalny, czyli istotnościowy składnik kłamstwa, w drugim jego tworzywo, a w pierwszym jego następstwo, będące nieuchronną cechą woli powiedzenia fałszu. Czynnik istotnościowy jak już niejednokrotnie w poprzednich tomach objaśniliśmy, jest tym, co

stanowi że rzecz, względnie czynność, jest tym, czym jest i czym zasadniczo różni się od wszystkich innych rzeczy, względnie czynności. Tworzywem natomiast jest to, co w rzeczy lub w czynności należy do jej istoty, ale o tej istocie nie stanowi, będąc tym właśnie, co przez czynnik formalny, czyli istotnościowy, jest łącznie z nim tą rzeczą, względnie czynnością. Np. marmur, z którego Michał Anioł wyrzeźbił Dawida czy Mojżesza jest tworzywem tych rzeźb. Z tej samej bryły artysta, gdyby chciał, mógłby wyrzeźbić inną postać. Natomiast pomysł urzeczywistniony w tej bryle jest czynnikiem formalnym, czyli istotnościowym, bo on właśnie, chociaż sam bez tego tworzywa nie stanowi istoty rzeźby, niemniej stanowi o tym że to tworzywo jest właśnie rzeźbą przedstawiającą Dawida, a nie np. Mojżesza.

Tworzywem kłamstwa jest powiedzenie fałszu a także prawdy uznawanej jednak przez mówiącego za fałsz, np. gdy X przekonany, że Y ukraść coś, twierdzi, że ów Y nie ukraść, choć w rzeczywistości Y ukraść, o czym jednak X nie wiedział. Czynnikiem zaś istotnościowym, czyli jak gdyby formą kłamstwa, jest cel do którego czynność ta bezpośrednio zmierza, a tym jest wyrażenie fałszu słowami lub gestem,, że sprawa ma się tak a tak, gdy mówiący jest przekonany, że tak właśnie nie jest. Innymi słowy, istota kłamstwa polega na woli powiedzenia fałszu, a nie na tym, że ktoś rzeczywiście powiedział coś fałszywie, czyli niezgodnie z prawdą; mogło bowiem być tylko pomyłką a nie kłamstwem, ani nawet nie polegało na tym, że ktoś chciał kogoś wprowadzić w błąd. Ta chęć wprowadzenia w błąd zazwyczaj zawiera się w woli powiedzenia fałszu i z niej wynika, będąc jej zwykłym następstwem i dopełnieniem kłamstwa. Sama jednak chęć wprowadzenia kogoś w błąd nie stanowi jeszcze kłamstwa, mianowicie wtedy, gdy ktoś mówi coś zgodnie ze swym przekonaniem po to jednak, by wprowadzić pytającego na fałszywy trop, gdy jest to konieczne. Wyjaśni to najlepiej przykład św. Atanazego (zm.373). Ścigany przez Arian, uciekał przed nimi w małej łódce rybackiej. Wrogowie dopędzili łódź, ale z powodu mgły i przebrania nie poznali św. Biskupa. W przekonaniu, że mają do czynienia z prostym rybakim, zapytali go, czy nie widział Atanazego. Na to Święty: „Jest blisko was, spieszcie się a dopłyniecie do niego”. Wrogowie szybko popłynęli, a Święty zawrócił w innym kierunku. Czy skłamał? Nie, powiedział im nie tylko zgodnie z prawdą, ale zgodnie z tym co myślał, a że wprowadził ich na mylny trop, nie zgrzeszył przeciw prawdzie, a ocalił życie. Stąd wynika po pierwsze, że nie jest kłamstwem, gdy ktoś mówiąc coś, jest świadomy, iż jest to nieprawdą i że bezwzględnie nikt nie uzna tego za prawdę, np. gdy aktor w teatrze podczas przedstawienia mówi: „Jam jest król ... itp.”. W tym przypadku bowiem nie ma on woli powiedzenia fałszu, ani tym bardziej wprowadzenia słuchaczy w błąd. Chce bowiem powiedzieć tylko to, co autor dramatu włożył w usta bohatera, którego rolę odgrywa. Co innego jest świadomość, & co innego wola powiedzenia fałszu. Po drugie, nie kłamie ten, kto w mowie posługuje się tzw. hyperbolą, czyli świadomym przesadzaniem w opisie jakiejś rzeczy, w przekonaniu, że nikt tego nie weźmie dosłownie. Ten sposób mówienia, tak częsty na Wschodzie, nieraz spotyka się w Piśmie św. i sprawia czasem poważne trudności w rozumieniu sensu słów. Po trzecie, nie jest kłamstwem, gdy ktoś mówi coś nie zgodnie z prawdą, ale nie ma woli powiedzenia nieprawdy, np. gdy mówi to na skutek błędu w poznaniu lub przerostu wyobraźni, jak to często spotyka się u dzieci. Posądzanie ich o kłamstwo w takich wypadkach byłoby wielką krzywdą o tragicznych nieraz następstwach. W ogóle

posądzanie kogoś o kłamstwo, a tym bardziej zarzucanie mu go, lub nazywanie kogoś kłamcą wobec innych, nawet wtedy gdy ma się niemal zupełną pewność, że to, co on powiedział jest nieprawdą, bywa bardzo ryzykowne i najczęściej grzechem obmowy lub niesprawiedliwego posądzenia; nigdy prawie nie możemy mieć dowodu, że ktoś miał wolę nie powiedzenia prawdy, gdyż wola jest czymś tak wewnętrznym, że jej przejawy zewnętrzne nigdy tej bezwzględnej pewności dać nie mogą. Stąd też należy być jak najbardziej oględnym w karaniu, zwłaszcza dzieci, za rzekome kłamstwo.

Q. 110, 2. Idąc za o. J. Woronieckim, mendaciam officiasum iocosum et perniciosum tłumaczymy przez „kłamstwo usłużne, żartobliwe i złośliwe”. Podział ten, oparty na różnicy zamierzonych przez kłamcę celów, jest dziś niemal powszechnie przyjęty. Natomiast podział kłamstwa na chełpliwość i udaną skromność, chociaż swą podstawę ma w tym, co jest istotne dla kłamstwa w węższym znaczeniu tego słowa, jako woli wyrażania fałszu odnośnie do swych osobistych czynów, cech czy zasług, nie uchodzi dziś za podział samego kłamstwa, ale raczej za wyróżnienie dwóch odrębnych wad przeciwstawnych szczerości już to przez nadmiar (chełpliwość), już to przez niedomiar (udana skromność). Tym ostatnim wyrazem tłumaczymy za D. Gromską arystotelesowskie Eironeia, które św. Tomasz zachował w brzmieniu łacińskim ironia. Wada ta nie ma oczywiście nic wspólnego z ironią w dzisiejszym znaczeniu tego słowa (Etyka Nikomachejska Arystotelesa. Bibl. Klas. FU. P.W.N. 196, str. 482).

Q. 110, 3. Że kłamstwo złośliwe jest niedozwolone, nie ma wątpliwości — zarówno gdy chodzi o to, by przez to kłamstwo wyrządzić szkodę komu innemu, czy tylko o to, by uzyskać korzyść dla siebie samego, choćby nawet bez cudzej krzywdy. Natomiast wielu ma wątpliwości, czy nie można czasem posłużyć się kłamstwem usłużnym, czyli takim, które nikomu nie wyrządza krzywdy, a może kogoś ocalić od wielkiego nieszczęścia, np. od śmierci. Niemniej nawet takie kłamstwo nie jest dozwolone, bo dobra intencja mię może uniewinnić czynności, która sama w sobie jest zła. Cel bowiem, nawet najświętszy, nie uświęca złych środków. Wola powiedzenia fałszu w celu wprowadzenia kogoś w błąd jest sama przez się grzeszna, gdyż sprzeciwia się zasadniczemu zadaniu mowy ludzkiej, a mianowicie przekazywaniu prawdy innym. Często jednak — jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na czwartą trudność — zachodzą takie okoliczności, że ani skłamać nie wolno, ani jeszcze bardziej nie wolno powiedzieć prawdy. Co w tym przypadku zrobić? Zwłaszcza wtedy, gdy także milczeć nie można, gdyż milczenie samo przez się mogłoby zdradzić prawdę, którą sumienie nakazuje ukryć (np. gdy ktoś chcąc kogoś zamordować, pyta kogoś o miejsce, gdzie ukrywa się owa osoba, którą chce zabić). Można się wówczas wykręcić od odpowiedzi, odpowiadając pytaniem na pytanie, np. „Skąd bym ja mógł to wiedzieć?” Pytanie bowiem nie zawiera w sobie ani prawdy, ani żadnego fałszu, gdyż niczego nie twierdzi, ani niczemu nie zaprzecza. Można też użyć wyważenia dwuznacznego, które właściwie nie daje żadnej odpowiedzi na postawione pytanie, choć pytającego o rzecz, której wyjawić nie wolno, może wprowadzić w błąd, ponieważ nie wziął on pod uwagę, iż wyrażenie to może mieć inne znaczenie niż najczęściej przyjęte. Takim jednak wyrażeniem można się posłużyć tylko wtedy, gdy inaczej nie można ukryć prawdy, której ujawnić nie wolno, i gdy wyrażenie to w jednym z przyjętych znaczeń jest prawdziwe, bez nadawania w myśli słowom innego znaczenia niż mają w danym

języku, jak to ma miejsce w tzw. restrykcji czysto myślniej, np. gdy na pytanie: Czyś widział Y? zapytany odpowiada: Widziałem. A widział go tylko na fotografii. Nikt bowiem gdy słyszy taką odpowiedź nie może się domyślić, że odpowiadającemu chodziło o widzenie fotografii. Restrykcją więc czysto myślną posługiwać się nie wolno, gdyż nadanie w myśli słowom innego znaczenia niż mają nie różni się od kłamstwa, jeśli te słowa mają na celu wprowadzenie kogoś w Nad, względnie wypływają z woli powiedzenia komuś fałszu. W wypadku więc, gdy ktoś usiłuje zmusić kogoś do powiedzenia prawdy, której ujawnić nie wolno, najlepiej od początku nagabywać odmawiać odpowiedzi. A gdyby, taka odmowa Z natury swej mogła utwierdzić pytającego w jego podejrzeniu, zdaniem wielu moralistów można odpowiedzieć „nie wiem”; rozumie się przez to, że jeśli się coś o tym wie, to tylko wiedzą, której nikomu udzielić nie wolno, gdyż wyrażenie „nie wiem” w jednym z przyjętych znaczeń wyraża także to, że chodzi o tajemnicę zawodową, której zdradzić nie wolno. Lepiej Jednak podczas takich nagabywań od początku odmawiać wszelkich rozmów na temat związany z tajemnicą zawodową. Kiedy jednak o prawdę pyta ktoś, kto ma prawo o nią pytać, np. sędzia, wówczas nie wolno używać ani zastrzeżenia myślnego, ani słów dwuznacznych. Oczywiście chodzi o wypadek, gdy ów pyta zgodnie ze słusznym prawem.

Q. 110, 4. Kłamstwo tylko wtedy jest grzechem śmiertelnym, gdy sprzeciwia się miłości Boga lub bliźniego. Kłamstwo sprzeciwia się miłości Boga, gdy ktoś fałszuje świadomie i naumyślnie prawdę Bożą; albo, gdy ktoś mówi kłamstwo, by znieważać Boga; kłamstwo sprzeciwia się miłości bliźniego, gdy w ważnej sprawie przynosi mu szkodę, lub co najmniej zmierza do wyrządzenia mu takiej szkody na ciele, duszy, majątku lub sławie.

Kłamstwo usłużne i żartobliwe samo przez się nie sprzeciwia się miłości Boga ani bliźniego. Dlatego zasadniczo jest grzechem powszednim. Może jednak stać się grzechem śmiertelnym ze względu na złe następstwa, które kłamca mógł i powinien był przewidzieć, np. z powodu zgorszenia, jakie jego kłamstwo może wywołać. Stan doskonałości to stan zakonny oraz stanowisko Biskupa.

Q. 111, 1. Wyraz *simulatio* ma nieco węższe znaczenie niż nasze „udawanie”. W niniejszym jednak artykule wyraz ten u św. Tomasza oznacza kłamstwo, wyrażone zewnętrznym zachowaniem się człowieka. Udawanie bowiem to nic innego jak ukazywanie siebie innym, niż się jest w rzeczywistości. Tym samym jest grzechem, mało ważne bowiem czy ktoś kłamie słowami, czy też czynami. Akwinata przy tym odróżnia fikcję od symulacji, czyli zmyślenie od udawania. Zmyślenie może, ale nie musi być kłamstwem, jest bowiem wytworem umysłu, a niekiedy wyobraźni, przedstawiającym coś w sposób obrazowy, ale nie stwierdzającym że zmyślone zdarzenie miało miejsce w rzeczywistości. Takimi zmyśleniami posługują się nie tylko poeci i powieściopisarze, ale także prorocy i w ogóle pisarze biblijni. Dlatego tak trudno nieraz, czytając Pismo św., zwłaszcza Starego Zakonu, stwierdzić, kiedy jest opis rzeczywistości historycznej, a kiedy obraz przyszłości lub jakiegoś stanu duszy podany w sposób obrazowy.

Q. 111, 2. Obluda, czyli hipokryzja, z którą Chrystus szczególnie walczył, to udawanie uczciwości lub nawet świętości, aby uchodzić za lepszego, niż się jest w

rzeczywistości. Sprzeciwia się szczerości, która jest sprawnością w ukazywaniu się takim. Jakim się jest, nie dając jednak innym zgorszenia. Niebezpieczeństwo obłudy łatwo zagraża szczególnie tym, którzy z natury swego powołania czy urzędu powinni być wzorem postępowania: zakonnikom, księżom, sędziom, nauczycielom, rodzicom i w ogóle wychowawcom. Gdy bowiem zaniedbają pracę nad sobą, łatwo popadają w przewinienia i wady, których nie mogą ujawnić swym wychowankom, aby ich nie zgorszyć. Potępiając więc wobec nich te wady, którym sami hołdują, udają przed nimi, że ich nie mają.

Q. 111, 3. W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz "wspomina o cnocie prostolinijności. Wyrazem tym tłumaczymy łacińskie simplicitas, które wielu tłumaczy przez „prostotę”. Ponieważ ten ostatni wyraz w języku polskim jest zbyt wieloznaczny, wyraża bowiem także niezłożoność, brak wykształcenia itd., lepiej posługiwać się wyrazem „prostolinijność” na oznaczenie cnoty, przeciwstawnej dwulicowości (duplicitas). Św. Tomasz wspomniał już o niej w Q. 109a. 2 4m. Tu wyjaśnia., że zadaniem tej cnoty jest zapobieganie możliwości uwodzenia ludzi pozorem cnoty, usprawniając człowieka, by nie dążył zewnętrznemu do czego innego niż zmierza wewnętrznemu. Człowiek prostolinijny bowiem zawsze zewnętrznemu dąży do tego, do czego zmierza wewnętrznemu. Z tego względu prostolinijność jest postacią prawdomówności, chociaż różni się od niej myślowo, a nie rzeczowo), gdyż prawdomówność polega na tym, aby zarówno w słowach, jak i w czynach przedstawiać siebie czy inne rzeczy zgodnie z wewnętrznym przeświadczeniem. Rzeczowo więc prostolinijność utożsamia się z prawdomównością, gdyż jest jedną z jej postaci.

Q. 111, 4. Nie zawsze wprawdzie obłuda jest grzechem śmiertelnym, zawsze jednak następstwa jej są bardzo groźne zarówno dla obłudnika, jak i jego otoczenia. Dla obłudnika, gdyż ten, raz przywdziawszy maskę uczciwości, czując się w niej dobrze ze względu na szacunek, jakim go inni otaczają, z czasem sam zaczyna wierzyć w swoją uczciwość; dba tylko o pozory, a nie by tę uczciwość zdobyć, a to już jest grzechem śmiertelnym. Wręcz tragiczne są następstwa obłudy dla otoczenia, a zwłaszcza dla młodzieży. Obłuda z natury swej budzi w młodzieży odrazę nie tylko do człowieka obłudnego, ale także do ideologii, którą obłudnik głosi, a co najmniej wytwarza w duszach zgubny dualizm między wzniosłymi ideałami a hipokryzją życia. Zagraża to nawet dzieciom, których sądy etyczne początkowo odtwarzają poglądy otoczenia. Dzieci wchłaniają w siebie nie tyle słowa wychowawców, ile wpływ środowiska, w którym żyją, a wpływ ten jest zlepkim nawet wzniosłej nieraz frazeologii moralistycznej i grubego faryzeizmu życia praktycznego. Narody europejskie, mimo zobojętnienia religijnego i szerzącego się ateizmu, wyznają nadal wiele podniosłych ideałów Ewangelii, ale jakżeż często żyją tak, jakby wyznawały poglądy sprzeczne z nauką Chrystusa. W szkole, w kościele i w domu rodzicielskim dziecko słyszy pochwały cnoty i zachęty do niej. Przyswaja je sobie i wkłada w nie cały żar swej młodej duszy, ale żyć uczy się podług życia środowiska i w postępowaniu kieruje się nie naszymi słowami, ale naszymi czynami. Jeśli w naszym życiu jest wiele kłamstwa, dziecko nasiąknie skłonnością do niego i w ten sposób w duszy jego zrodzi się zabójczy rak dualizmu przekonań i czynów. Ten dualizm u dzieci jest niewinny, naiwny i prostoduszny, bo dziecko, choć nasiąka trującą atmosferą obłudy ośrodka,

nie uświadamia sobie tego i naśladuje dorosłych z całą bezpośredniością. Zazwyczaj dopiero w okresie dojrzewania uświadamia sobie tę obłudę otoczenia i buntuje się przeciw niej na swój sposób, a więc krnąbrnością, Uporem i ostrym, nieraz jadowitym krytykowaniem wszystkiego i wszystkich, a zwłaszcza wychowawców, gdy zauważy w nich zaskorupienie, kompromisowość, obniżanie energii. Życie bowiem instynktownie nienawidzą zastygania i śmierci. Krytykując dorosłych młodzież równocześnie przystępuje do ataku na rzeczywistość, marząc by przerobić ją na swoją. modłę. Wnet jednak, przekonawszy się o nieskuteczności tego ataku, popada w rozczarowanie. Broniąc się instynktownie przed trucizną zwątpienia, ucieka w świat marzeń o przyszłości pełnej swobody i nieograniczonych możliwości, idealizując siebie, bo w tym świecie marzeń nie napotyka oporu rzeczywistości. Wyobraża np. siebie w roli wielkich i dzielnych inżynierów, pilotów, astronautów. Idealizując siebie, młodzież ulega złudzeniu, że jest lepsza od dorosłych, których rozważną i ostrożną umiejętnością pogardza. Ten idealizm młodzieńczy, czy raczej idealizowanie siebie samych, u młodych ludzi jest górnolotny, szczery i czysty, ale później łatwo przechodzi w obłudę, gdyż człowiekowi nie łatwo zrzucić z siebie strojną, szatę idealizmu, która zdobywa mu uznanie u innych, i dlatego powtarza nieraz górnolotne słowa, które stają się pustym frazesem. Ale trzeba przyznać, że pośród współczesnej nam młodzieży spotykamy coraz mniej tych górnolotnych słów, które sama nazywa „drewną mową”, coraz mniej idealizowania, gdyż coraz lepiej zdaje sobie sprawę, że idealizowanie siebie - to zazwyczaj bezwiedne okłamywanie, bielenie grobów czy też, jak się wyraził prof. Szuman, „jest cukierkiem nadającym - truciznie smak słodki, sukienką, która zakrywa wrzody i nieuleczalnie chore ciało”. Idealizować znaczy również upiększać coś, co nie jest piękne, łudzić siebie nadziejami, które prowadzą prosto w otchłań... Młodzież idealizuje siebie i życie również z bojaźni przed przyznaniem się wobec siebie, że jest taką a nie inną, że świat jest taki, jaki jest” (Psychologia światopoglądu młodzieży, str. 23.). Dziś młodzież wzdraga się przed idealizowaniem i przed obłudą idealizującego siebie starszego pokolenia, ale czy z czasem nie pójdzie w jego ślady?

Q. 112, 2. Chępliwość oraz samochwalstwo to czyjeś opowiadanie o swoich zaletach, zdolnościach lub niezwykłych czynach, by uchodzić w oczach innych za większego niż; o nim myślą, względnie niż jest w rzeczywistości. Stanowi więc przeciwieństwo prawdomówności na skutek przesady, która jest nieodłączną od tej wady. Najczęściej rodzi się z próżności i wraz z nią jest tak częstą przywarą wieku dziecięcego oraz młodych narodów, w tym także bardzo wielu Polaków. Należymy bowiem do ludzi, którzy najwięcej lubią się chwalić bohaterską przeszłością swej ojczyzny i męstwem swych przodków. Tego rodzaju samochwalstwo „patriotyczne” nie jest aktem cnoty, zwłaszcza, że zawarta w nim przesada drażni przedstawicieli innych narodów. Wystrzegając się jednak chępliwości, wolno i trzeba starać się, by inne narody poznały wartości naszego narodu, gdyż tego wymaga patriotyzm. Nie wolno natomiast czynić tego, co u obcokrajowców mogłoby wywołać niechęć do naszego narodu. Otóż chępliwość „narodowa” jest właśnie taką przywarą.

Q. 112, 2. Chępliwość nie jest tak „niewinnym” grzechem, jakby się zdawało. Łatwo może być grzechem śmiertelnym, gdy pochodzi z zarozumiałości, lub gdy prowadzi

do zwodzenia ludzi, wyrządzenia im wielkiej szkody, lub gdy występuje przeciw Bogu. Szczególniej samochwalstwo „narodowe” wywołujące u innych narodów niechęć do narodu w niewłaściwy sposób wychwalanego przez jego członka, stanowiąc wielką szkodę dla tegoż narodu, może być ciężkim przestępstwem przeciw patriotyzmowi. Tym bardziej zaś, samochwalstwo „narodowe”, łączące się z pogardą lub lekceważeniem innych, zwłaszcza sąsiednich narodów. Ukraińcy, Litwini, Czesi, a nawet Włosi mają z tego powodu wiele uraz do Polaków.

Q. 113, 1. Jak zaznaczyliśmy w objaśnieniu do Q. 110, 2, wyraz ironia tłumaczymy przez „udawana skromność”, bo taki jest sens tego słowa u św. Tomasza, który je przejął z Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa.

Nie wolno się przechwalać ani chełpić zarówno z zalet osobistych, jak i z wielkości swego narodu. Ale z drugiej strony byłoby również grzechem wbrew własnemu przeświadczeniu twierdzić, że się ma wady lub że się nie ma pewnych zalet. Na tym właśnie polega udawana skromność (używamy stale wyrazu „udawana”, a nie „udana”, gdyż ten drugi wyraz jest dwuznaczny, wyraża bowiem zazwyczaj, że coś się udało). Wolno natomiast, a nawet nieraz trzeba przemilczać swoje dobre cechy i przyznać się do wad, o których posiadaniu jesteśmy przeświadczeni.

Udawaną skromnością „narodową” jest nie tylko oczernianie własnego narodu słowami lub w gazetach czy książkach, oskarżanie go lub jego żyjących czy zmarłych przywódców o wady, których nie mają lub o zbrodnie, których owi przywódcy nie popełnili — bo to byłby grzech nie tylko przeciw prawdomówności, ale także przeciw miłości i przede wszystkim przeciw sprawiedliwości; jest nią także uogólniania •wad lub występków pewnej części narodu na cały naród oraz twierdzenie wbrew własnemu przeświadczeniu, że naród ten, względnie jego przywódcy nie posiadają zalet, zwłaszcza takich, których brak, czy też opinia, że ich brak, mogłaby poważnie temu narodowi zaszkodzić, w stosunkach z innymi narodami. Np., gdy się publicznie oskarża własny naród lub jego przywódców o brak inteligencji, skłonność do anarchii i nieumiejętność rządzenia, bezkarność, niezaradność itp.

Q. 113, 2. W wyżej przytoczonym przypadku udana skromność „narodowa” — będąca tak często wadą zaprzańców — jest niewątpliwie cięższym grzechem aniżeli chełpliwość „narodowa”, gdyż bardziej szkodzi własnemu narodowi niż samochwalstwo.

W życiu jednak prywatnym chełpliwość zazwyczaj pochodzi z bardziej nikczemnej pobudki, np. z chęci zysku lub próżnej chwały, i dlatego jest cięższym grzechem niż udawana skromność w mówieniu o sobie.

Zdarzają się jeszcze inne wady w posługiwaniu się mową, np. gadulstwo, a także takie grzechy jak bluźnierstwo, lekkomyślne wzywanie Imienia Bożego, zaklinanie się, krzywoprzysięstwo, obelgi rzucone na bliźnich, kłótnie, zniewagi słowne, obmowy, przezywanie, oszczerstwa i potwarze, kpiny i drwiny z innych, szyderstwa, pochlebstwa. Ale grzechy te i wady św. Tomasz omawia już to w traktacie o religii, już to w traktacie o miłości, a przede wszystkim w traktacie o sprawiedliwości.

Należałoby jeszcze powiedzieć parę słów o wychowaniu w prawdomówności przez usprawienie w tej cnocie dzieci i młodzieży. Najważniejszym czynnikiem jest

tu — jak widzieliśmy — brak zakłamania w samym środowisku wychowawczym oraz jego przykład prawdomówności. Szczególniej niebezpieczne jest, gdy sami rodzice popełniwszy jakiś niegodziwy czyn na oczach dzieci, kłamliwymi opowiadaniem starają się to zatuszować, podkopując w nich umiłowanie prawdy i szczerości. Nie należy też zbyt łatwo posądzać dzieci o kłamstwo, a tym bardziej je im zarzucać, mimo że wszelkie pozory zdają się wskazywać na kłamstwo. U bardzo wielu dzieci, podobnie jak i u dorosłych histeryków, opanowanie wyobraźni przedstawia nieraz poważne trudności tak, że nie odróżniają oni tego, co sobie wyobrażają od rzeczywistości, i stąd opowiadanie ich o tym, co widziały lub słyszały odbiega od prawdy, ale nie jest kłamstwem. Trzeba je raczej przyuczyć i zaprawić do większej kontroli swych wypowiedzi i do porównania tego, co widziały i słyszały, do tego, co sobie wyobraziły, by mogły uświadomić sobie różnicę między światem wyobraźni a rzeczywistością.

Często podniętą do prawdziwych kłamstw staje się nadmierna surowość rodziców oraz obawa kary. Dzieci powinny być przeświadczone, że szczerością w przyznaniu się do jakiegoś przewinienia więcej zyskają niż kłamliwymi wykrętami, - W razie kłamstwa złośliwego, a zwłaszcza potwarzy, trzeba dopilnować by dziecko odwołało to oszczerstwo i naprawiło szkodę. Przede wszystkim jednak należy dzieciom zawsze dawać przykład prawdomówności w życiu osobistym.

Q. 114, 1. Wyraz *amicitia*, którym w tym zagadnieniu św. Tomasz częściej się posługuje niż *affabilitas* ma dwojakie znaczenie: po pierwsze, przyjaźni, czyli wzajemnej życzliwości dwojga lub więcej osób, opartej na współdziale w pewnym dobru przyjemnym, użytecznym lub moralnym, a szczególnie na współdziałaniu w dążeniu do tego samego celu (patrz na ten temat: O. Feliks W. Bednarski O.P. Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu. *Veritas*), po drugie, w znaczeniu uprzejmości wypływającej z prawdziwej życzliwości ku innym ludziom. W tym właśnie drugim znaczeniu św. Tomasz używa tu tego wyrazu. Ponieważ jednak w art. 1 św. Tomasz używa tego wyrazu w znaczeniu ogólniejszym, tłumaczymy go przez „przyjacielskość”. Polega ona na zwracaniu baczonej uwagi na wszystko, co może być bliźniemu miłe lub przykre, celem uniknięcia tego, co może mu' sprawić przykrość, usłużenia zaś tym, co jest mu miłe. Objawy więc uprzejmości, np. towarzyskie zwyczaje, nie mogą być tylko zewnętrznymi gestami bez pokrycia wewnętrznego, ale mają być objawami szczerej życzliwości dla każdego, choćby nam niemiłego, a nawet wrogiego człowieka, którego spotkamy. Jest to cnota odrębna od innych, bo opiera się na powinności opartej nie na prawnej, ale na moralnej podstawie, aby oddać każdemu co się mu należy. Chociaż bowiem bliźni, z którym nas nie łączą stosunki pokrewieństwa czy przyjaźni w ścisłym znaczeniu, nie ma prawa opartego na jakiejś ustawie, żądać od nas tych objawów uprzejmości, każdy jednak ma moralne prawo do uszanowania jego ludzkiej osobowości przez te, choćby tylko konwencjonalne usługi w towarzyskim współżyciu. Oddawanie takich usług jest odrębnym gatunkiem dobra moralnego i dlatego uprzejmość, której zadaniem jest właśnie urzeczywistnianie tego dobra, jest odrębną cnotą, spokrewnioną ze sprawiedliwością, ale zachowującą pewne podobieństwo do przyjaźni, która jest najdoskonalszą postacią miłości.

Przepiękne są słowa św. Tomasza w odpowiedzi na drugą i trzecią trudność, podkreślające, że w objawach uprzejmości względem obcych ludzi nie powinno być udawania jakiejś przyjaźni, ale ma być prawdziwa przyjaźń w szerszym znaczeniu tego słowa, w miarę, jak każdy człowiek z natury swej jest przyjacielem każdego innego człowieka, choć nie jest możliwa w stosunku do każdego taka zażyłość, jaka łączy tych, którzy są związani przyjaźnią w ścisłym znaczeniu, czyli wzajemną życzliwością, opartą na współudziale w jakimś dobru.

Potrzebę wnoszenia radości we współżycie z ludźmi, tak ładnie tu ujętą, św. Tomasz uzasadnia raczej teologicznie powołaniem się na polecenie Pisma św., aniżeli filozoficznie.

Q. 114, 2. Na uwagę zasługuje podkreślenie św. Tomasza, że człowiek Jest zobowiązany na mocy naturalnej uczciwości do uprzyjemniania współżycia z innymi. Tezę tę Akwinata uzasadnia na podstawie spostrzeżenia Arystotelesa, że człowiek nie może żyć w społeczeństwie bez przyjemności. Jedni więc drugim winni uprzyjemniać to współżycie.

Q. 115, 1. Pochlebstwo, to mówienie ludziom tego, co głaszcze ich miłość własną, chwalać ich za to, co godziwe i niegodziwe dla sprawienia im przyjemności lub dla własnego .Zysku. Chwalenie kogoś za to, co godziwe, tylko po to, by sprawić mu przyjemność lub zachęcić go do dalszego postępu, nie jest pochlebstwem, lecz może być uczynkiem cnotliwym, jeśli chwalonego nie zaślepia lub nie utrwała w nim próżności. Chwalenie kogoś za to, co niegodziwe, jest zawsze grzeszne, choćby było bezinteresowne, bo chwalonego utrwała w złej namiętności. Najczęściej jednak takie pochlebstwo dąży do zaskarżenia sobie przychylności chwalonego do nie-godziwych celów.

Q. 115, 2. Chwalenie kogoś za to, co jest niegodziwe, jest zasadniczo grzechem śmiertelnym ze względu, na to że w ten sposób podtrzymuje chwalonego w złem. Podobnie Jak chwalenie kogoś w tym celu, aby mu zaszkodzić na ciele lub na duszy. Natomiast pochlebstwo dla samej tylko chęci zrobienia przyjemności nie jest grzechem śmiertelnym.

Q. 116, 1. Św. Tomasz przez kłótność (litigium) rozumie tu nie tyle skłonność do sporów i pieniactwa czy jakiegokolwiek innej postaci niezgody, a więc wad przeciwnych miłości, omówionych w traktacie o tej najważniejszej cnotce (Patrz T. XV Sumy Teologicznej, wyd. Veritas), ile raczej usposobienie przekorne i skore do mówienia i robienia innym tego, co im niemiłe, co ich drażni i złości (gdy się np. zajmuje stale stanowisko przeciwne niż osoba, z którą się rozmawia). Taka wada sprzeciwia się bezpośrednio uprzejmości, podczas gdy niezgoda w jakiegokolwiek postaci sprzeciwia się wprost miłości. Kłótność pochodzi z pewnego gruboskórnego sobkostwa, najczęściej bezmyślnego. Dotknięty tą wadą człowiek, jest nieustępliwy tam, gdzie nie potrzeba, wrażliwy raczej na to, co ludzi dzieli, niż na to co ich łączy, nieczuły na cudze potrzeby, bez taktu i delikatności wobec innych, szorstki w mowie, opryskliwy w jaj treści. Opryskliwość ta przybiera nie-kiedy postać grubiaństwa. Odróżniając kłótność w znaczeniu skłonności do szerzenia niezgody, a więc wady

przeciwstawnej wprost miłości, od usposobienia skłaniającego do mówienia ludziom tego, co im niemiłe, lub robienia im tego, co ich złości, to ostatnie można by nazwać opryskliwością. Ona to właśnie wprost sprzeciwia się uprzejmości, chociaż pośrednio godzi również w miłość bliźniego.

Q. 116, 2. Opryskliwość z natury swej jest cięższym grzechem, aniżeli przeciwstawna jej wada, tzn. pochlebstwo, bo gorszą rzeczą jest uprzykrzać życie innym, drażniąc ich brakiem taktu i delikatności, niż chcieć przypodobać się przesadnymi pochwałami, czy prawieniem przymilnych słówek. Niekiedy jednak z powodu złej pobudki, oraz następstw, które należało przewidzieć, pochlebstwo może być większym przestępstwem, a zwłaszcza niebezpieczniejszym, bo łatwiej ustrzec się trucizny o wstrętnym zapachu lub smaku niż jadu podanego w słodkim winie czy cukierku. Należy zwrócić uwagę na słowa św. Tomasza w odpowiedzi na drugą trudność, że nie zawsze grzech brzydszy jest cięższy. Grzech jest tym brzydszy, im bardziej niweczy piękno natury ludzkiej, polegające przede wszystkim na jedności w wielości, wyrażającej się w doskonałości formy, w równomierności składników i w jasności układu tych czynników, które składają się na ludzką naturę i na postępowanie naprawdę ludzkie. Otóż źródłem tej jedności w wielości, będącej istotą piękna i „blaskiem ładu”, czyli porządku, jest rozumność duszy ludzkiej, gdyż wszelki porządek i ład, a tym samym i jedność w wielości, może być jedynie dziełem rozumu, względnie umysłu wyższych Istot. Im bardziej więc tworzywo grzechu oddala się od rozumnej duszy, czyli im więcej grzęźnie w zmysłowości, tym grzech jest brzydszy, ale niekoniecznie cięższy, gdyż grzech jest tym cięższy, im bardziej sprzeciwia się miłości Boga i bliźniego. Z tego więc względu pochlebstwo jest grzechem, brzydszym, ale niekoniecznie cięższym od opryskliwości.

Q 117, 1. Wyrazem „hojność” oddajemy Tomaszowa liberalitas od łacińskiego słowa liberare, które znaczy czynić wolnym, wyzwalać. Chodzi tu o wyzwolenie siebie samego od przywiązania do dóbr ziemskich przez ofiarne ich wydawanie. Wiadomo, że przywiązanie do majątku czyni człowieka jego niewolnikiem, gdyż zmusza go do służenia mu, do bezustannej troski o jego zachowanie, pomnożenie i wyzyskanie. To niewątpliwie krępuje człowieka w swobodnym rozporządzaniu swymi rzeczami, gdyż przywiązanie do nich ogranicza wolność człowieka. Otóż cnota, którą św. Tomasz nazywa liberalitas, uwalniając człowieka od tego przywiązania do dóbr zewnętrznych, pozwala mu na swobodne rozporządzanie nimi zarówno na własne wydatki, jak i na potrzeby innych. W języku polskim nie mamy wyrazu, który by wskazywał na to wyzwolenie od przywiązania do majątku. Idąc za ogółem polskich moralistów, w naszym tłumaczeniu posługujemy się wyrazem „hojność” jako najbliższym treścią łacińskiemu liberalitas. Stale jednak pamiętajmy, że tak pojęta hojność obejmuje pięć składników: 1) wolność od nadmiernego przywiązania do dóbr zewnętrznych, czyli do majątku; 2) swobodę w rozporządzaniu nimi na własne wydatki; 3) gospodarność i pracowitość w ich zdobywaniu; 4) oszczędność w ich wydawaniu i 5) ofiarność w udzielaniu ich na potrzeby innych. Jeśli ta ofiarność posuwa się do wydawania wielkich sum na potrzeby innych, a zwłaszcza na ważne cele publiczne, wówczas mówimy o szczodrości. Składniki te wysnuwamy z całej nauki św. Tomasza w tym zagadnieniu. W niniejszym artykule jest mowa o trzecim składniku, tzn. o gospodarności jako umiejętnym posługiwaniu się rzeczami

zewnętrznymi; o czwartym, czyli o oszczędności (w odp. na trzecią trudność), i o piątym, tzn. o ofiarności (w odp. na drugi zarzut). O dwóch pierwszych składnikach Akwinata mówi w odpowiedzi 2 art.

Q. 117. 2. Gospodarność, czyli umiejętność posługiwania się dobrami zewnętrznymi (materialnymi), wymaga między innymi właściwego ustosunkowania się do środków wymiennych, czyli do pieniędzy, za które można wszystko to nabyć, co jest potrzebne do użytku osobistego i wydawania na potrzeby innych. Zadaniem pieniędzy jest służyć człowiekowi do wymieniania swych dóbr na inne dobra. Stanowią ona pośrednio tworzywowy przedmiot cnoty hojności, to znaczy odnoszą się do narzędzi, którymi ta cnota się posługuje. Bezpośrednim przedmiotem hojności są uczucia w stosunku dorzeczy zewnętrznych, a przede wszystkim ich lubienie, pożądanie i uciecha z powodu ich posiadania. Otóż pieniądze, za które te dobra można nabyć, są bezpośrednio przedmiotem tworzywowym tychże uczuć w sposób szczególny, sikoro przez nie można zdobyć wszystkie inne dobra zewnętrzne.

Q. 117, 3. Hojność w znaczeniu wolności od przywiązania do dóbr zewnętrznych i swobody w rozporządzaniu nimi, zmierza do właściwego ich użytkowania, a szczególnie do należytego posługiwania się pieniędzmi. Oto zasadnicza treść niniejszego artykułu.

Ks. dr S. Bełch wyraz magnificentia tłumaczy przez „wielmożność” (patrz tom 21, str. 117-124). Inni tłumaczą ten wyraz przez „wspaniałość”, a jeszcze inni, za o. J. Woronieckim przez „szcudroblivość”. Ten ostatni wyraz chyba najlepiej oddaje o co chodzi, a mianowicie o sprawność w wydawaniu wielkich sum na wzniosłe cele. W artykule, a szczególnie w odpowiedzi na drugą trudność, św. Tomasz ponownie wspomina o czwartym składniku hojności (patrz obj. do art. 1), a mianowicie o umiejętnym przechowywaniu dóbr użytkowych i pieniędzy, czyli o oszczędności uchodzącej za jedną z największych cnót w tzw. etyce mieszczańskiej, o której ciekawe studium napisała prof. Maria Ossowska (Moralność mieszczańska. Łódź 1956, 325 str). Oszczędność wymaga ograniczania wydatków do prawdziwie koniecznych, jak najlepszego zużytkowania w miarę możliwości w najmniejszej ilości surowca i jego — zdawałoby się — mało wartościowych odpadków czy makulatury do jej ponownego przetworzenia, nie robienia niczego w nadmiarze, (nie marnowania rzeczy, zapobiegania niszczeniu, nie wydawania pieniędzy na rzeczy nietrwałe, o ile to nie jest konieczne, regularnego odkładania pewnej sumy pieniędzy na przewidywany większy wydatek lub na „czarną godzinę”. Oczywiście celem tak pojętej oszczędności nie jest bogacenie się przez składanie grosza, tak jakoby majątek był ostatecznym celem pracy człowieka, ale wydawanie zaoszczędzonych dóbr na istotne potrzeby osobiste i bliźnich lub na cele społeczne.

Q. 117, 4. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na pierwszą trudność, oszczędność 'nie jest celem sama dla siebie, nie na to ciuła się grosz do grosza, aby leżały w kasie, ale by je wydać rozumnie na istotne potrzeby. Aby umiejętnie wydawać pieniądze czy jakiegokolwiek inne dobra, trzeba je mieć, a więc, w godziwy sposób zdobyć je i starannie przechować, by należycie ich użyć, gdy zajdzie potrzeba. Gospodarność więc i oszczędność są tylko składnikami cnoty usprawniającej człowieka do

właściwego posługiwania się dobrami zewnętrznymi. Ponieważ zaś posługiwanie się pieniędzmi, to ich wydawanie, głównym przedmiotem cnoty hojności to wydawania pieniędzy na godziwe cele.

W tejże odpowiedzi św. Tomasz łagodzi powiedzenie Arystotelesa, że ci, którzy majątek odziedziczyli i nie wiedzą z osobistego doświadczenia co to bieda, skłonniejsi są do hojności niż ludzie, którzy muszą walczyć o utrzymanie siebie i swych najbliższych. Rozdawanie dóbr na skutek samego tylko niedoświadczenia biedy jeszcze nie jest cnotą hojności. Zresztą jakżeż często doświadczenie stwierdza, że ludzie, którzy są biedni i ciężko pracują, są o wiele ofiarniejsi niż bogacze i syci. Toteż Samuel Pepys pisał: „Nigdy nie jest tak ciężko rozstawać się z pieniędzmi, jak wtedy, gdy ma się ich najwięcej” (Dziennik, T. I., s. 316).

Q 117, 5. Hojność jest cnotą odrębną, gdyż ma odrębne zadanie, a mianowicie rozumne wydawanie dóbr zewnętrznych na słuszne cele, a szczególnie na potrzeby bliźnich. Czasami takie wydawanie może być nakazem prawa natury lub prawa państwowego; wówczas obowiązuje ono na mocy sprawiedliwości, np. gdy trzeba wydać pieniądze, aby spłacić zaciągnięty dług. Wtedy, rzecz jasna, nie mamy do czynienia z hojnością, gdyż ta ma miejsce tylko w przypadku gdy wydajemy samorzutnie nasze dobra innym, choć nie mamy obowiązku ich wydać i nikt nie ma prawa żądać naszych dóbr.

Niemniej hojność jest składnikiem potencjalnym sprawiedliwości, czyli cnotą pokrewną jej, gdyż w przeciwieństwie do innych cnót, obie odnoszą się do dóbr zewnętrznych ze względu na innych ludzi. Tym hojność różni się także od miłości bliźniego, gdyż miłość usprawia nas, aby bliźnim czynić dobrze, np. udzielać im pomocy ze względu na ich ludzką godność (w miłości przyrodzonej), lub ze względu na to, że są dziećmi Bożymi (w miłości nadprzyrodzonej); natomiast hojność usprawia nas, byśmy rozdawali innym nasze dobra, oczywiście w sposób rozumny, ze względu na to że te dobra, a zwłaszcza pieniądze, są przeznaczone z natury swej do ich wydawania i nie powinniśmy być ich niewolnikami, lecz rozporządzać nimi z całą swobodą, jaką zapewnia nam hojność, wyzwalając nas od nadmiernego przywiązania do tych dóbr.

To oczywiście nie przeszkadza, że hojność zasadniczo powinna wypływać z miłości bliźniego, a nie tylko z woli uwolnienia się od przywiązania do owych dóbr.

Q. 117, 6. Hojność nie będąc najwyższą spośród cnót, gdyż główne jej zadanie nie jest tak wzniosłe, jak zadania cnót teologicznych i kardynalnych, posiada wielkie znaczenie zarówno dla jednostek, jak i dla społeczeństwa. Dla jednostek — gdyż hojność wyzwalając człowieka od nadmiernego przywiązania do dóbr zewnętrznych, zapewnia mu większą wolność duchową, a ta jest podstawowym warunkiem rozwoju osobowości ludzkiej. Oto co św. Franciszek Salezy pisze na ten temat do Filotei (rozdz. 14): „Jeśli silnie jesteś przywiązana do dóbr, które posiadasz, jeśli się nimi bardzo zaprzątasz, Igniesz do nich sercem i myślą i lękasz się pełna niepokoju o ich utratę, wierz mi, żeś jeszcze w pewnej gorączce”. Tym bardziej nie można uznać za najwyższą cnotę innego składnika hojności, a mianowicie oszczędności, którą etyka mieszczańska nawet podniosła do rangi cnoty kardynalnej, mierząc wartość cnoty jej użytecznością gospodarczą. Tego zdania był m. fal. B. Franklin oraz Helwecjusz,

sądząc, że wyrzekanie się tych rzeczy, które są zgodne z naturalnymi skłonnościami, a więc także posiadania i mnożenia majątku, to dowód obłądu. Trzeba szczególnie pamiętać przy zachęcaniu ludzi, a zwłaszcza naszej młodzieży, do oszczędności, o cnotach, którym oszczędność ma służyć, a szczególnie o miłości bliźniego i sprawiedliwości. inaczej oszczędność może przerodzić się w sobkostwo.

W życiu społecznym hojność służąc dobru ogółu, wychowuje ludzi ofiarnych, wolnych Od zawiści wywołanej niezadowoleniem z tego co się ma i pożądaniem rzeczy cudzych. Niektóre kierunki rewolucyjne celowo podsycają to niezadowolenie w przekonaniu, że właśnie ono jest najmocniejszym motorem przemian, społecznych. Cnota hojności opanowując to, co Pismo św. nazywa pożądliwością oczu (1 Jan 2, 16), czyli nadmierne przywiązanie do majątku, a zwłaszcza pieniędzy, tym samym doskonalili obywateli w ofiarnej służbie ludowi oraz ojczyźnie.

Q. 118, 1. Cnocie hojności przeciwstawiają się dwie wady: przez nadmiar — rozrzutność, przez niedomiar — chciwość wraz ze skąpstwem i sknerstwem. Wrodzona ludziom chęć posiadania rzeczy na własność sama w sobie nie jest zła. Jeśli jednak człowiek jej nie opanuje, przetwarza się w jedną z trzech pożądliwości, które według św. Jana Ewangelisty (i, 2, 16) nie pochodzą od Boga, ale od świata: „pożądliwość oczu, pożądliwość ciała i pycha tego życia”. Pierwsza z nich, pożądliwość oczu, czyli nieuporządkowane pożądanie dóbr zewnętrznych, jest istotą wady zwanej chciwością, której zazwyczaj towarzyszy skąpstwo, czyli stała niechęć do wydawania swych dóbr zewnętrznych, a zwłaszcza pieniędzy, także wówczas gdy trzeba je wydać w celu zaspokojenia istotnych potrzeb własnych lub innych ludzi. Różnica więc między chciwością a skąpstwem polega na tym, że chciwy nadmiernie lubi brać, a skąpy nadmiernie nie lubi dawać. Zdarza się jednak, że skąpstwo nie towarzyszy chciwości, a mianowicie gdy ktoś nadmiernie gromadzi bogactwa nie dla samego ich posiadania, ale dla pofolgowania swej zmysłowości, ambicji lub próżności. Można także być skąpym nie będąc chciwym, np. człowiek, który nie pragnie powiększyć swego majątku, ale także nie chce ani grosza wydać, jeśli tego nie musi uczynić. Przed chciwością niejednokrotnie przestrzega Pismo św. Sam Chrystus powiedział (Łk 12, 15): „Strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nie od nadmiaru czyjegoś mienia zależne jest jego życie”. A św. Paweł (1 Tym. 6, 10) dodaje wręcz: „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość”, jak bowiem korzenie karmią sokami czerpanymi z ziemi każdą roślinę, tak chciwość dostarcza środków do podtrzymania wszystkich innych wad.

Na podkreślenie zasługuje jedno zdanie Odpowiedzi św. Tomasza na drugą trudność, że „nikt nie może mieć zbyt wiele dóbr zewnętrznych bez niedostatku drugich ludzi”. Myśl tę wspaniale rozwinął Ojciec św. Paweł VI w swej Encyklice „Populorum progressio” w zastosowaniu do życia międzynarodowego, a szczególnie do wyzysku narodów biednych przez narody bogate: „Narody wysoko uprzemysłowione — pisze Papież — wywożą przede wszystkim wytwory przemysłowe, podczas gdy gospodarczo słabo rozwinięte, mają do sprzedaży wyłącznie produkty rolnicze i surowce. Dzięki postępowi technicznemu wzrasta szybko wartość wyrobów przemysłowych, które znajdują dostateczny rynek zbytu. Natomiast surowce pochodzące z krajów mało rozwiniętych, narażone są na ogromne i gwałtowne wahania cen, dalekich od stałego wzrostu wartości przemysłowych ...

Narody ubogie pozostają wciąż ubogie, a bogate stają się wciąż bogatsze” (nr 57). Dochodzimy więc do paradoksu, że w wyniku chciwości narodowej narody biedne pomagają krajom 'bogatym jeszcze bardziej się bogacić kosztem własnego zubożenia. Toteż Papież nawołuje „Co zbywa krajom zamożnym, winno służyć krajom ubogim” (Tamże, nr 49).

Q. 118, 2. Odrębność chciwości zarówno jednostkowej, jak i narodowej czy krajowej od innych wad, ma podstawę w fakcie, że nieuporządkowane pożądanie dóbr zewnętrznych, będące istotą chciwości, jest odrębną postacią zła moralnego. Język potoczny czasami miesza chciwość z łakomstwem, jakie w niektórych katechizmach zaliczono nawet do siedmiu grzechów głównych na miejsce właśnie chciwości. Łakomstwo w ścisłym znaczeniu to nieuporządkowane pożądanie smacznego pokarmu, a tylko w przenośni wyraz ten oznacza pragnienie innych dóbr. Natomiast w języku polskim nic mówimy o chciwości w stosunku do takich dóbr, jak zaszczyty, urzędy, a tym bardziej do dóbr wewnętrznych, jak wiedza, nauka itp.

Q. 118, 3. W języku polskim przeciwieństwem hojności jest raczej skąpstwo niż chciwość, gdyż „hojność” — jak widzieliśmy w obj. Q. 117, 1 podkreśla raczej skłonność do rozdawania, aniżeli wolność od przywiązania do dóbr doczesnych, gospodarność w ich rozporządzaniu oraz oszczędność. Natomiast w języku łacińskim chciwość (avaritia) jako nadmierne pożądanie bogactw sprzeciwia się bezpośrednio „hojności” w znaczeniu liberalitas, czyli wolności od przywiązania do dóbr zewnętrznych. Tym bardziej skąpstwo jako nadmierne przywiązanie do bogactw, połączone z niechęcią ich wydawania, nawet w razie koniecznej potrzeby, przeciwstawia się temu, co w języku polskimi rozumiemy przez hojność jako cnotę, skłaniającą człowieka do chętnego wydawania pieniędzy czy innych rzeczy na potrzeby drugich.

Q. 118, 4. Pismo św. często przestrzega przed chciwością jako jednym z najniebezpieczniejszych grzechów. Sam Chrystus z naciskiem powiedział: „Strzeżcież się wszelkiej chciwości”. Przywiązanie do majątku Chrystus uznał za wielką przeszkodę w osiągnięciu ostatecznego celu życia ludzkiego. Gdy Jezus zalecił pewnemu młodzieńcowi, który pragnął większego postępu w doskonałości, by majątek swój rozdał ubogim, a sam poszedł za Nim, on spochmurniał na te słowa i odszedł zasmucony, posiadał bowiem bardzo duży majątek. Wówczas Jezus spojrzał wokoło i rzekł do swych uczniów: „Jak trudno będzie zamożnym wejść do królestwa Bożego”. Uczniowie osłupieli na Jego słowa, lecz Jezus powtórnie rzekł do nich: „Dzieci, jakże trudno wejść do królestwa Bożego tym, co w dostatkach pokładają zaufanie. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego” (Mk 10, 22-25).

Słowa św. Bazylego, przytoczone w drugiej trudności nie należy rozumieć jako potępienie wszelkiej własności prywatnej i wszelkich bogactw. Jak wyjaśnia Akwinata w odpowiedzi na tę trudność, św. Bazyli uważa zatrzymanie bogactw dla siebie za krzywdę wyrządzoną bliźnim, a nawet za kradzież, jedynie w tym wypadku, gdy ktoś na mocy prawa natury lub prawa pozytywnego był obowiązany rozdać swój majątek na potrzeby ubogich, aby nie dopuścić do ich nędzy, lub nie spowodować nadmiaru

tego majątku, nawet gdyby ten nadmiar nie był zdobyty drogą wyzysku innych, ani do wyzysku nie prowadził. Kiedy zaś zachodzi ów nadmiar? Zdaniem Kajetana, jednego z najwybitniejszych komentatorów św. Tomasza (XVI w.) nadmiar ów zachodzi gdy bogactwa są większe niż potrzeba bogaczowi do życia zgodnie ze swym stanem. Stąd, jak stwierdza św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność, w razie zagrażającej nędzy innych osób, bogacz powinien w odpowiedni sposób ten nadmiar zużytkować na zapobieżenie tej nędzy, względnie na pomoc tym, którzy są nią dotknięci — oczywiście w miarę swych możliwości i w sposób jak najbardziej celowy i skuteczny. Jeśli tego nie czyni, władze państwowe — zdaniem Kajetana — mają prawo zmusić go do tego ze względu na dobro ogółu, gdyż własność prywatna temu właśnie dobru ogółu ma służyć (patrz dokładniejsze objaśnienia na ten temat w poprzednim tomie, do Q. 66, a. 2).

Tu wystarczy przypomnieć, że według św. Tomasza własność prywatna jest wówczas zgodna z prawem natury, gdy służy nie tylko właścicielowi, ale także dobru ogółu, gdyż — zgodnie z tłumaczeniem nauki św. Tomasza przez J. Maritain'a — wszystkie dobra są dla wszystkich, w tym znaczeniu, że posiadanie nie tylko dóbr zbytecznych, ale wszystkich, ma być tak zorganizowane, by urzeczywistniało zasadę wspólnego korzystania z prywatnej własności. W konkretnych warunkach życia ludzkiego — zdaniem św. Tomasza — ustrój oparty o zachowanie własności prywatnej po pierwsze, przyczynia się do spotęgowania pracowitości i sumienności ludzi, gdyż „każdy człowiek więcej dba o to, co jego, niż o to, co jest wspólne dla wszystkich, lub dla wielu, unikając bowiem pracy zostawia innym troskę o dobro wspólne” ; po drugie, ustroi ten ułatwia zachowanie należytego podziału pracy, a przez to pozwala na osiągnięcie większej korzyści społecznej: „Jeśli każdy sam musi się troszczyć o zdobycie jakiejś rzeczy, wówczas jest większy porządek w życiu społecznym; natomiast byłoby zamieszanie, gdy każdy bez różnicy musiałby o wszystko zabiegać”; po trzecie, ustrój oparty na zachowaniu własności prywatnej zawsze z tym zastrzeżeniem, że służy dobru ogółu — przyczynia się do zachowania pokoju społecznego „gdy każdy zadawała się tym, co posiada” (2-2, Q. 66, a. 2 m).

Q. 118, 5. Co to jest czynnik istotnościowy (formalny) oraz tworzywowy (materialny) w grzechu objaśniliśmy uprzednio, tłumacząc np. Q. 110, a. I. Wyrażenie św. Augustyna, że chciwość jest trucizną miłości, odniesione przez św. Tomasza do żądzdy jakichkolwiek dóbr doczesnych, doskonale zobrazował św. Franciszek Salezy, pisząc do Filotei (R.14): „Jeśli posiadasz dobra ziemskie, zachowaj serce wolne od wszelkiego do nich przywiązania. Niech, owszem, serce twe zawsze góruje nad nimi, niech wśród bogactw będzie bez bogactw, niech będzie ich panem. ... Co innego posiadać truciznę, a co innego być zatrutym. Aptekarze wszyscy przechowują u siebie trucizny, by ich używać do różnych potrzeb, a wszakże nie są zatruci, bo mają truciznę nie w ciele swoim, lecz w aptece. Podobnie i ty możesz posiadać bogactwa, a nie być zatrutą nimi”.

Q. 118, 6. Chciwość dąży do przyjemności nie tyle zmysłowych, ile raczej umysłowych, ale z powodu posiadania przedmiotów cielesnych, a raczej zewnętrznych dóbr materialnych. Mówiąc więc o przyjemnościach „duchowych” mamy na myśli nie tylko radość czysto, duchową z powodu cnoty, ale wszelką przyjemność

spowodowaną umysłowym spostrzeżeniem jakiegoś dobra. Widok 100-dolarowego banknotu sam 'przez się' zmysłom nie sprawia przyjemności. Dopiero myśl, że to poważna suma pieniężna, budzi w woli pragnienie jej zdobycia, względnie radość z powodu jej posiadania. Myśl zaś, posługując się wyobrażeniami, z kolei wpływa na wywołanie uczuć pożądania czy przyjemności, które później, na skutek kojarzenia się wyobrażeń, budzą się samorzutnie na sam widok tego lub podobnego banknotu. Tak więc chciwość — a tak samo i skąpstwo — nie jest namiętnością zmysłową, skoro daje zadowolenie umysłowe z posiadania. Skąpiec bowiem doznaje przyjemności na samą myśl, że ma pieniądze czy bogactwa, a równocześnie, jak powiada o. J. Woroniecki (Kat. Etyka Wych. T. III, R. XXIII): „popęlnia on w myśli błąd urągający wprost rozumowi, bo polegający na tym, że w bogactwach mających- oczywiście charakter środka, stawia sobie cel życia. Znane są wypadki skąpców umierających w krańcowym niedostatku i pozostawiających po sobie spory majątek, z którego wzdragali się „wziąć nawet cokolwiek na własne potrzeby”.

Q. 118, 7. Niektóre polskie katechizmy do wad głównych (nazywanych niekiedy błędnie „grzechami głównymi”) zaliczały łakomstwo. Tradycyjna jednak myśl teologiczna od czasów Kasjana i św. Grzegorza W. wymienia avaritia w znaczeniu przywiązania nadmiernego do bogactw, czyli chciwości. Jak każda wada główna, tak i chciwość wraz ze skąpstwem, jest zaczynem zła w wielu kierunkach, a gdy się zakorzeni staje się rozsądnikiem wielorakiego zła oraz pobudką do całego szeregu wykroczeń, które św. Tomasz wymienia za św. Izydorem w następnym artykule. Kiedy człowiek da się ować chciwością, ta coraz bardziej wywiera na niego swój despotyczny wpływ i tyrańską władzę, skłaniając go do wielu występków w celu zaspokojenia zachcianek tej wady, która zaczyna odgrywać rolę przywódcy, czyli głowy, we wszystkich pobudkach, jakie kierują postępowaniem owego człowieka. Zwykle chciwośći towarzyszy druga wada główna, a mianowicie zawiść, czyli smutek z cudzego dobra. Zob. świetny rozdział VIII u M. Ossowskiej, „Moralność mieszczańska”.

Q. 118, 8. Wyliczone tu następstwa, czyli owoce chciwości, zwane tu poetycznie „córami”, świadczą jak niebezpieczną jest ta wada, zwłaszcza gdy łączy się ze sknerstwem — okrucieństwo 'bez miłosierdzia w stosunku do słabszych, grabieże, oszustwa, zdrada itp. A pamiętajmy że jeszcze bez porównania potworniejsze są następstwa chciwości zbiorowej, a zwłaszcza „narodowej”. Doświadczaliśmy tych następstw na własnej skórze od tych, którzy uwierzyli swojemu prorokowi Nietschemu, że nie należy oszczędzać bliźniego, jeśli się ma własne wielkie cele, gdyż wolność należy się tylko temu, kto ma dość siły, aby ją sobie zapewnić. Historia wojen oraz kolonializmu może nam wiele powiedzieć o tych „córach chciwości” w stosunkach międzynarodowych.

Q. 119, 1. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na pierwszą trudność, niekiedy rozrzutność, czyli skłonność do wydawania własnych dóbr materialnych bez dostatecznego powodu lub w nadmiernej ilości, współlistnieje z chciwością u tego samego człowieka, mimo że te dwie wady przeciwstawiają się sobie, gdyż ta sama osoba może być pod jednym względem chciwa, pożądając nadmiernie, np. pieniędzy,

a pod innym względem nadmiernie rozrzutna, np. chcąc olśnić swym bogactwem, co wspaniale wydrwił Moliere w komedii „Mieszczanin szlachcicem”.

Q. 119, 2. Z rozrzutnością łączy się nieraz marnotrawstwo, czyli niedbałość o należyte przechowanie własnych lub społecznych dóbr w takim stanie, by nie uległy zniszczeniu. Takie marnotrawstwo jakżeż często spotyka się w uspołecznionych działach gospodarki w krajach socjalistycznych, jak świadczą tam wydawane gazety. Marnotrawcą jest ten, kto wydaje pieniądze na rzeczy nieważne, a potem nie jest zdolny do pokrycia potrzeb najbardziej istotnych. Marnotrawi pieniądze ten, kto je przegrywa w karty, wydaje na alkohol lub tytoń, przesiaduje w barach, podczas gdy w domu nie ma co jeść i dzieci są bez butów. Marnotrawcą jest ten, kto robi zupełnie niepotrzebne wydatki, kto nie stara się przy produkcji jak najlepiej wykonać zamówienia, przy jak najlepszym nieraz zużyciu surowca, kto nie ochrania powierzonych jego opiece rzeczy przed zniszczeniem. Rozrzutność, czyli wydawanie swych dóbr na rzeczy niepotrzebne, jest także pewną postacią, marnotrawstwa w wyżej podanym znaczeniu.

Marnotrawstwo i rozrzutność mogą doprowadzić do ciężkich grzechów, jeśli dotyczą spraw poważnych, a zwłaszcza rzeczy należących do wspólnoty, albo gdy służą celom niegodziwym. Tym bardziej taka rozrzutność lub marnotrawstwo jest grzechem śmiertelnym, jeśli łączy się z poważną krzywdą innych, np. gdy ojciec rodziny marnuje zarobek na pijaństwo, a dzieci nie mają co jeść. Także w przypadku, gdy bezpośrednio nikt nie ponosi szkody z powodu marnotrawstwa lub rozrzutności, może zachodzić grzech śmiertelny ze względu na to, że własny majątek ma służyć dobru ogółu i nikomu nie wolno tak gospodarzyć swoimi dobrami, aby nie było to z korzyścią dla innych. Własność prywatna bowiem ma służyć dobru ogółu.

Q. 119, 3.2 Chciwość, a zwłaszcza skąpstwo, według św. Tomasza jest cięższym grzechem, względnie gorszą wadą niż rozrzutność, jeśli ciężar tych wad, względnie grzechów, mierzy się według tego, co bardziej sprzeciwia się cnotie będącej złotym środkiem, a więc hojności. Jak tu dowodzi św. Tomasz, chciwość, a zwłaszcza skąpstwo, bardziej się sprzeciwia hojności aniżeli rozrzutność, z której łatwiej się wyleczyć, i która bywa niekiedy innym pożyteczna, podczas gdy chciwość innym przynosi szkodę, a nikomu nie daje korzyści. Ten ostatni dowód nie sprawdza się jednak w odniesieniu do marnotrawstwa, które również nikomu nie przynosi korzyści, a szkodzi nawet samemu marnotrawcy. Zasadniczo jednak skąpstwo, a zwłaszcza sknerstwo, jest gorsze i od rozrzutności i od marnotrawstwa, gdyż ze środków użytkownych, jakimi są pieniądze, czy inne dobra materialne, czyni sobie cel życia, znieczula człowieka na potrzeby i cierpienia drugich, prowadzi nieraz do kradzieży, oszustw, rabunków, podstępów i zdrady najświętszych nawet zobowiązań (np. u szpiegów), jak to św. Tomasz wykazał w Q. 118, 8. Dodajmy, że skąpstwo łatwo prowadzi do dziwactw, manii i stałego niepokoju o swe bogactwa i do podejrzliwości wobec bliźnich, że czyhają na majątek sknery.

Za Arystotelesem św. Tomasz stwierdza tu, że do chciwości i skąpstwa skłonni są szczególnie] starcy, a to niekiedy z powodu dręczącej ich obawy, że nie będą mieć środków do życia w bardziej podeszłym wieku, jeśli przed tym czynić będą wydatki, niekiedy zaś z powodu tak częstej w wieku starym skłonności do zaskorupiania się w sobie.

Ale zarówno chciwość, jak i marnotrawstwo spotyka się także i u młodzieży. Zdarzają się nawet wypadki, że kilkunastoletni chłopak popełnia morderstwo, by zdobyć sobie pieniądze, np. na kupno gitary. Stąd konieczność właściwego wychowania dzieci i młodzieży w duchu chrześcijańskiej nauki o stosunku do rzeczy zewnętrznych, przyzwyczajając wychowanków od najmłodszych lat z jednej strony, by tych rzeczy nie marnowali i nie trwonili bezużytecznie, a z drugiej, by się do nich nie przywiązywali i w razie czyjejs potrzeby chętnie ich użyczyli; aby zdobywali je sumienną pracą, oszczędnie je wydawali i rozumnie posługiwali się nimi na zaspokojenie swoich i cudzych potrzeb.

Q. 120, 1. W naszym tłumaczeniu pilnie unikamy wprowadzania neologizmów, chociaż nieraz posługujemy się wyrazami rzadko występującymi w mowie potocznej, jak istność, istotność, tworzywo. Ale wyrazy te spotykamy w polskiej literaturze filozoficznej XIX i XX w. Pilnie także unikamy barbaryzmów i wyrazów wieloznacznych. Ale na oddanie greckiego rzeczownika epieikeia nie znaleźliśmy odpowiednika polskiego, podobnie jak i św. Tomasz nie znalazł odpowiednika łacińskiego. Próbował przetłumaczyć ten wyraz przez *aequitas* (znaczy dosłownie „równość”). Przekład ten jednak widocznie nie podobał się mu, skoro raz tylko jeden użył w naszym zagadnieniu wyrazu łacińskiego, stale posługując się słowem greckim, odrobinę zlatynizowanym *epikeia* zamiast *epieikeia* — choć i w tym ostatnim brzmieniu również raz jeden przytacza ten wyraz. W języku polskim „epikeia” nie został przyjęty, poza historią prawa oraz niektórymi wzmiankami w teologii moralnej. W naszym przekładzie posługujemy się nim również, ale ze względów stylowych oraz z chęci ułatwienia czytelnikowi skojarzenia tego wyrazu z jego właściwym sensem posługujemy się obok wyrazu „epikeia” także słowem „nadprawność”, gdyż ono najlepiej chyba oddaje to, o co w tej cnotcie chodzi, a mianowicie o pewne wzniesienie się ponad prawne przepisy w wypadkach, których prawo ludzkie nie przewidziało, albo nawet i przewidziało. O. J. Woroniecki wyraz „epikeia” tłumaczył przez „słuszność”. Podobnie niektórzy inni moralisci. Takie tłumaczenie może jednak tylko wprowadzić w błąd z powodu powszechnie przyjętego znaczenia tego wyrazu jako zgodności postępowania i myślenia nie tylko z prawem, ale przede wszystkim z prawdą. Gdy mówimy np. że ktoś ma słuszność, chcemy wyrazić, że zdanie jego jest prawdziwe. P. Daniela Gromska w przekładzie V Księgi Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa w rozdz. 10, wyraz „epikeia” oddaje przez „prawość”. Tłumaczenie to o tyle wydaje się lepsze, że nawiązuje do wyrazu „prawo”, ale poza tym jest zbyt ogólnikowe i w potocznym języku oznacza raczej to co łacińskie *rectitudo*, a więc ogólną uczciwość, czy szlachetność charakteru. Prawym nazywamy człowieka, który we wszystkich okolicznościach postępuje tak, jak przystało na osobę uczciwą. *Epieikeia* zaś dotyczy nie tyle prawości, ile prawnych przepisów).

O. J. Woroniecki (Katolicka Etyka Wychowawcza, t. III, paragr. 72, nr 5) mówi, że cnota ta „jest jakby nad sprawiedliwością i zadaniem jej jest uzupełniać i poprawiać jej braki. Sprawiedliwość bowiem ludzka opiera się zawsze na wspólnych dla wszystkich prawach, czy to na prawach niepisanych, tj. obyczajach, czy też na prawach pisanych, tj. ustawach. Otóż w ustanawianiu norm postępowania w poszczególnych dziedzinach życia ludzkiego bierze się pod uwagę to, co zdarza się zwykle w ogromnej większości

wypadków. Ale bywają wypadki rzadkie, których prawo nie przewidziało... Ścisłe zastosowanie go w takich wypadkach może stać się jawna, niesprawiedliwością i wprost sprzeciwiać się zamierzeniu prawodawcy, który dane prawo ustanowił'. Wyraz „nadsprawiedliwość”, zastosowany tu przez o. J. Woronieckiego, w pewnej mierze oddaje to, o co chodzi w „epikei”, ale jest również zbyt ogólny, gdyż nad sprawiedliwością ludzką jest jeszcze Bóg i Jego prawo, są cnoty teologiczne, a zwłaszcza miłość. Z tego względu wolimy „prawność” od wyrazu „prawny”, chociaż nie jest to zgodne z etymologią wyrazu epiekeia przytoczoną przez św. Tomasza w drugiej trudności drugiego artykułu: „epi” znaczy bowiem „nad” a „dikaion” „prawność lub sprawiedliwość”. Nie mogliśmy także zachować greckiego brzmienia wyrazu „epikeia” w wypadkach, gdy trzeba było użyć jego przymiotnikowej formy, np. w wyrażeniu „quod epieikes est quoddam iustum” (w art. 2). Gdzie jednak możemy, tam zachowujemy wyraz ten w greckim brzmieniu.

Istotę tej cnoty jasno tłumaczy św. Tomasz w osnowie: artykułu, stwierdzając, że czyny ludzkie z powodu swej jednostkowości mogą być wykonane podług niezliczonych sposobów, i dlatego jest rzeczą niemożliwą ustanowić takie przepisy prawa, by nigdy nie zawodziły. Z tego powodu ustawodawcy, uchwalając przepisy prawne, biorą pod uwagę to co zazwyczaj bywa, chociaż w niektórych wypadkach przestrzeganie tych. przepisów mogło by sprzeciwiać się sprawiedliwości oraz zamierzeniom ustawodawcy. W takich wypadkach należy kierować się duchem prawa, a nie jego literą. Otóż właśnie epiekeia, czyli „naprawność” uprawnia nas, by kierować się duchem prawa w wypadkach, gdyby stosowanie litery prawa sprzeciwiało się sprawiedliwości czy dobru ogółu.

Q. 120, 2. Dobrym objaśnieniem tego artykułu jest ustęp Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa, od którego św. Tomasz przejął swą naukę o cnocie. Przytaczamy je w przekładzie: p. D. Gromskiej (Ks. V, rozdz. 10, str. 199-200): „Z kolei zając się trzeba prawością i tym, co prawe, a mianowicie stosunkiem prawości do sprawiedliwości, i tego co prawe, do tego co sprawiedliwe. Wydaje się bowiem ... że nie są to rzeczy ani w bezwzględnym tego słowa znaczeniu te same, ani też rzeczy różnego rodzaju. ... kiedy trzymamy się ściśle znaczenia wyrazu „prawy”, wydaje się nam niedorzecznością, by to co prawe, będąc czymś różnym od tego, co jest sprawiedliwe, nie jest szlachetne, albo to co prawe, nie jest sprawiedliwe, skoro są czymś różnym” ... Lecz wszystko, co wyżej powiedziano, jest poniekąd trafne i nie ma w tym żadnej wewnętrznej sprzeczności; bo i prawość, choć jest czymś lepszym od pewnego rodzaju sprawiedliwości, sama jest czymś sprawiedliwym i jest czymś lepszym od sprawiedliwości nie dlatego, że się od niej różni rodzajem. A więc sprawiedliwość i prawość są tym samym, i choć obie są szlachetne, to 'jednak prawość stoi wyżej. Wątpliwość zaś rodzi się stąd, że to co prawe, jest wprawdzie sprawiedliwe, jednakże nie w znaczeniu sprawiedliwości stanowionej, lecz jest korekturą sprawiedliwości stanowionej. Pochodzi to stąd, że wszelkie prawo jest ogólne, o niektórych zaś rzeczach nie można wydać sądu w sposób ogólny. Gdzie więc należy wydawać o czymś orzeczenie ogólne, ale nie można uczynić tego w sposób trafny, tam ustawa dotyczy większości wypadków, zdając sobie sprawę z błędności takiego postępowania. Niemniej jednak postępuje trafnie — błąd bowiem nie tkwi tu ani w ustawie, ani w ustawodawcy, lecz w naturze rzeczy, bo taki jest właśnie materiał,

którymi operują wszelkie poczynania praktyczne. Jeśli więc ustawa orzeka o czymś ogólnie, a zdarzy się wypadek, który nie podpada pod to orzeczenie, to słuszną jest rzeczą by tam, gdzie ustawodawca coś opuścił i przez sformułowanie ogólne popełnił błąd, uzupełnić ten brak, orzekając tak, jakby ustawodawca sam orzekł, gdyby był przy tym obecny, i jakby sam postanowił być, gdyby był z góry znał dany wypadek. Dlatego prawość jest sprawiedliwością, a nawet czymś lepszym od pewnego rodzaju sprawiedliwości, choć nie od sprawiedliwości samej w sobie, lecz od błędu, wynikającego z ogólnego sformułowania”.

W tym tłumaczeniu, utożsamiającym prawość ze sprawiedliwością, wyłącza się z zakresu prawości wszystkie cnoty, nie będące składnikiem sprawiedliwości, a więc cnoty teologiczne, roztropność, męstwo, umiarkowanie i cnoty pokrewne tym trzem cnotom kardynalnym. A przecież prawość w pobocznym znaczeniu tego słowa, obejmuje wszystkie cnoty.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że św. Tomasz, choć przejął naukę Arystotelesa o epikei, czyli „nadprawności” uzupełnia ją stwierdzając, że cnota ta odpowiada sprawiedliwości społecznej, czyli legalnej, w której pod pewnym względem zawiera się, a którą pod innym względem zawiera w sobie.

Wyższość epikei nad sprawiedliwością społeczną należy rozumieć w tym znaczeniu, że w przestrzeganiu praw społeczności ludzkiej trzeba bardziej uwzględniać ducha praw aniżeli ich literę w wypadkach, gdyby zachowanie litery prawa było niesprawiedliwe i sprzeciwiało się dobru ogółu, któremu należy podporządkować wszystkie czynności człowieka, łącznie z tłumaczeniem prawa podług jego ducha i litery. Prawość, będąc postacią sprawiedliwości w ogólnym znaczeniu tego wyrazu, nie jest wyższą od wszelkiej sprawiedliwości, ale tylko od pewnych jej form, jak to podkreśla św. Tomasz w odp. na drugą trudność. Niezbędność tej cnoty oraz konieczność stosowania się raczej do ducha prawa niż jego litery dowodzi konieczności istnienia prawa natury, które wysnuwa normy postępowania z rozumnej natury człowieka i wynikających, z niej stosunków między ludźmi, zwłaszcza, gdzie normy prawa stanowionego okazują się niewystarczające.

Q. 121 1. Co to są Dary Ducha Świętego Akwinata wyjaśnił w osobnym zagadnieniu (I-II, Q, 68). Tu wystarczy przypomnieć że są to nadprzyrodzone sprawności, które Duch Święty wlewa w dusze sprawiedliwych wraz z łaską uświęcającą by uczynić je uległymi natchnieniom Bożym. Jak stwierdziliśmy w naszych objaśnieniach tego zagadnienia (patrz tom XI Sumy Teologicznej) w wyd. Veritasu, str. 325-326) u proroka Izajasza, który wyliczył te dary Ducha Świętego jest mowa tylko o sześciu z nich, a mianowicie — jak czytamy w przekładzie z języka hebrajskiego (11, 2) — „Wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzenia i spocznie na niej Duch Jahwe, Duch mądrości i rozumu. Duch rady i męstwa. Duch wiedzy i bojaźni, Jahwe. Upodoba sobie w bojaźni Jahwe”. W tłumaczeniu greckim i łacińskim ostatni wyraz „bojaźń Jahwe” przetłumaczono dwoma słowami: raz przez „bojaźń”, a drugi raz przez „pobożność”. Zarówno liczba sześciu darów, jak i siedmiu wyraża tylko ich pełnię, gdyż nie jest istotne ile jest tych darów, lecz jak je mieć. Polskie katechizmy ten siódmy, niewymieniony wprowadzie po imieniu w prorocztwie Izajasza, dar Ducha Św. nazywają darem pobożności, w ten sposób tłumacząc łacińską nazwę donum pietatis. Otóż, jak pisze o. J. Woroniecki (III R, XX, paragraf 77, nr 4):

„nie jest to szczęśliwa nazwa, nie oddaje bowiem zupełnie istotnego zadania tego daru. Będziemy go więc na razie nazywać z łacińskiego darem pietyzmu, póki się lepsza rodzima nazwa nie ustali. Może by najlepiej było nazywać darem dziecięstwa Bożego. To doskonale odpowiadałoby treści odpowiedzi św. Tomasza w tym artykule, podającym uzasadnienie tegoż dziecięstwa Bożego na podstawie Pisma św., a w szczególności listu św. Pawła do Rzymian (8, 15), stwierdzającego, żeśmy otrzymali przez chrzest ducha przybrania za synów, czyli dar synostwa Bożego. Zresztą sam Chrystus Pan, nauczywszy nas Modlitwy Pańskiej, każe w jej wstępie nazywać Boga Ojcem: „Ojczy nasz, któryś jest w niebie”.

Doskonałym komentarzem do nauki św. Tomasza z Akwinu o darze dziecięstwa Bożego jest życie i nauka św. Teresy od Dzieciątka Jezus — karmelitanki (Karmel był zawsze wierny nauce św. Tomasza).

„Tak samo jak słońce darzy swymi promieniami równocześnie cedry wyniosłe i małe kwiaty, tak samo światłość Boża oświeca każdą duszę z osobna, wielką czy małą, i każdej daje, co jej najpotrzebniejsze; podobnie jak w przyrodzie następujące po sobie pory roku sprawiają, że zakwitnąć może i najskromniejsza stokrotka” (s. 23). „Co trzeba czynić, aby nabyć ducha dziecięstwa? Co to znaczy być małym? Być małym to jest uznawać swoją nicość, oczekiwać wszystkiego od Boga, jak małe dziecko oczekuje wszystkiego od ojca. Niczym się nie kłopotać ani gromadzić mienia. ... Być małym — to nie przypisywać sobie cnót, które się pełni, nie sądzić że się jest zdolnym do czegokolwiek), lecz .uznawać że Bóg daje swemu małemu dziecku skarb cnót w ręce, aby go używało w potrzebie; lecz jest to zawsze skarb dobrego Boga. Wreszcie nie zniechęcać się swoimi błędami, bo dzieci upadają często, ale są za małe, aby sobie uczynić wielką krzywdę' (str. 221). Warto ludziom przypomnieć tę drogę dziecięstwa Bożego, już trochę zapomnianą po II wojnie światowej!

Q. 121, 2. Dar pietyzmu, ożyli dziecięstwa Bożego, jest dopełnieniem i udoskonaleniem sprawiedliwości oraz związanych z nią cnót — a szczególnie pobożności i pietyzmu, rozciągając je na całą rodzinę Bożą, na wszystkie dzieci Boże w Jezusie Chrystusie jako pierworodnym Synu Bożym. Widząc w każdym człowieku przybrane dziecko Boże, chrześcijanin powinien mieć serce przeniknięte serdecznym współczuciem dla każdego człowieka oraz gotowością do ofiar dla utrwalenia wokoło siebie ducha naprawdę rodzinnego, ustępując w razie potrzeby ze swych osobistych uroszczeń. Toteż św. Tomasz z tym darem pietyzmu łączy drugie błogosławieństwo Chrystusowe, zalecające cichość serca, gdyż właśnie ona najbardziej zapewnia pokój i harmonię życia rodzinnego, którego owocem jest usłużność, dobroć i łaskawość.

Q. 122, I. Wiele, nawet leszcze dziś powszechnie używanych podręczników teologii moralnej, jest zbudowanych, na podstawie Dziesięciorga Przykazań Bożych, a nie według cnót, jak to czyni św. Tomasz. Podział teologii moralnej według Dekalogu wyłącza z niej takie traktaty, jak zagadnienie celu ostatecznego, łaski, cnót teologicznych, roztropności, męstwa, sprawiedliwości społecznej oraz cnót związanych z cnotami głównymi, prócz cnoty religii, którą omawiają w związku z III przykazaniem i czci rodziców w związku z IV przykazaniem. Ponieważ istotą moralności chrześcijańskiej jest wierne stosowanie przykazania miłości Boga i bliźniego w Bogu przez naśladowanie Chrystusa i doskonalenie swego charakteru za

pomocą wszystkich cnót doskonalących jego umysł, wolę i uczuciowość, a przez nie nawet ciało, ograniczenie etylu chrześcijańskiej do Dekalogu jest jej sprowadzeniem do czterech nakazów i sześciu zakazów, odnoszących się tylko do niektórych zadań sprawiedliwości, a tym samym jest jej całkowitym zniekształceniem.

Św. Tomasz nie pomija jednak Dekalogu. Nawiązuje nic jednokrotnie do niego, omawiając poszczególne cnoty, a — tu na końcu traktatu o cnotach związanych ze sprawiedliwością — omawia go szczegółowo.

Wprawdzie wszyscy Czytelnicy znają dziesięć przykazań na pamięć, uważamy jednak za stosowne wyliczyć je tu według tłumaczenia z tekstu hebrajskiego:

Jam jest twój Bóg, Jahwe, który cię wyprowadził z Egiptu, z domu niewoli:

1. Nie będziesz miał bogów innych oprócz mnie. Nie uczynisz sobie posągu ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, albo na ziemi nisko, lub w wodzie poniżej ziemi. Nie będziesz się im kłaniał, ani im służył.
2. Nie będziesz brał imienia twego Boga, Jahwe, nadaremnie.
3. Będziesz uważał na szabat, aby go święcić, jak ci nakazał twój Bóg, Jahwe.
4. Będziesz czcił ojca twego i swoją matkę, jak ci nakazał twój Bóg, Jahwe, abys długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje twój Bóg, Jahwe.
5. Nie będziesz zabijał.
6. Nie będziesz cudzołożył.
7. Nie będziesz kradł.
8. Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu fałszywego świadectwa.
9. Nie będziesz pożądał żony bliźniego.
10. Nie będziesz pożądał domu swego bliźniego, ani jego pola, ani jego sługi, ani służącej, ani jego wołu, ani jego osła, ani niczego, co należy do twego bliźniego.

W odpowiedzi św. Tomasza należy zwrócić uwagę na uznanie przykazań Dekalogu za pierwsze zasady prawa natury, odnoszące się do niektórych, szczególnie ważnych, zadań sprawiedliwości. Celem tych przykazań jest jednak nadprzyrodzona miłość, jak to św. Tomasz zaznacza w odpowiedzi na czwartą trudność, idąc po myśli św. Pawła Apostoła.

Q. 122, 2. Stwierdziwszy, że przykazania w Dekalogu są podane we właściwym porządku, zaczyna od tego, co jest pierwsze w życiu moralnym, a mianowicie od Boga przez usunięcie zasadniczej przeszkody w zjednoczeniu z Nim, jaką jest bałwochwalstwo choćby w postaci nadmiernego przywiązania do dóbr doczesnych, zgodnie z nauką Chrystusa: „Nie możecie służyć Bogu i mamonie” (Mt 5, 24). Jak wyjaśnia św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność, zakaz tworzenia rzeźb i obrazów odnosił się do wizerunków pogańskich bóstw w celu ustrzeżenia Żydów którzy żyli wówczas w środowisku pogańskim, od bałwochwalczego kultu. Dziś takie niebezpieczeństwo nie grozi, wobec czego wolno rzeźbić czy malować nawet wyobrażenia pogańskich bóstw, gdyż nie ma obawy, aby znalazł się ktoś, kto by tym obrazom czy rzeźbom oddawał cześć religijną. Tym bardziej wolno rzeźbić i malować postacie Świętych.

Q. 122, 3. Najświętsze Imię Boga w języku hebrajskim brzmi Jahwe, które znaczy „Jestem który Jestem” — jak tłumaczy samo Pismo św., a raczej sam Bóg,

przemawiając do Mojżesza z krzaku ognistego (Wyd. 3, 14). Teologowie ze św. Tomaszem na czele Imię to tłumaczą w tym znaczeniu, że Bóg jest bytem, którego istotą jest istnienie, w przeciwieństwie do wszystkich innych bytów, które są złożone przynajmniej z tych dwóch składników, to znaczy istoty, jako pewnej możliwości, oraz istnienia jako istności, czyli pełni doskonałości. Żaden więc byt, prócz Pana Boga, nie jest ze swej istoty istnieniem, gdyż istota żadnego z nich nie jest istnieniem. Wszak nie zachodzi żadna sprzeczność, by którykolwiek z tych bytów nie istniał. A skoro może nie istnieć, wobec tego istotą jego nie jest istnienie. Natomiast Bóg nie istniejący jest absurdem, czymś nie do pomyślenia.

Kwakrzy zrozumieli drugie przykazanie w sensie całkowitego zakazu składania przysięgi. Ale przykazanie to zakazuje tylko wzywać Pana Boga nadaremnie, czyli bez dostatecznej przyczyny, a nie w razie potrzeby, np. w życiu społecznym.

Q. 122, 4. Trojaki są przykazania Boże — jak to wyłożył św. Tomasz, w traktacie o Prawie Starego Testamentu (patrz XIV Tom Sumy Teologicznej), a mianowicie obyczajowe, czyli moralne, obrzędowe i sądownicze. Pierwsze, wywodzące się z prawa natury lub ustanowione wolą Bożą w Starym czy Nowym Przymierzu zawsze i wszędzie obowiązują. Natomiast przepisy obrzędowe oraz sądownicze przestały obowiązywać z wyjątkiem tych, które albo wynikają z prawa natury, albo na nowo zostały ustanowione przez ustawodawców w Nowym Przymierzu. Przykazanie o święceniu dnia sobotniego — jak tu uczy św. Tomasz, ma częściowo charakter nakazu moralnego, wynikającego z samej natury ludzkiej, która domaga się, by człowiek co kilka dni odpoczął od ciężkiej pracy i mógł swobodnie oddać się sprawom Bożym — a częściowo ma charakter przykazania obrzędowego, które w Nowym Przymierzu uległo pewnej zmianie z powodu przesunięcia dnia świętego z soboty na niedzielę na pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego, a także z powodu pozwolenia na. czynności i prace, które nie przeszkadzają zasadniczemu celowi święcenia dnia Bożego. Obecnie bowiem zakazane są wyłącznie tzw. prace służebne, czyli takie, które niegdyś wykonywali niewolnicy, a więc oranie, zasiewanie pola, zbieranie z pola zboża, kucie żelaza, rąbanie drzewa. W Starym Zakonie było wzbronione nawet gotowanie posiłków w dzień sobotni, co prawowierni Żydzi do dziś jeszcze stosują, przynajmniej w ten sposób, że w piątek przed zmierzchem przygotowują wszystko w kuchni, a w sobotę proszą jakiegoś nie-Żyda, by podpalił uprzednio przygotowane ognisko. Prace umysłowe, np. studium, malowanie, granie na instrumentach muzycznych itp. nie jest wzbronione. Podobnie wolno wykonać te czynności i prace fizyczne, które są potrzebne już do kultu Bożego, już to do bezpośredniego przygotowania posiłków, utrzymania porządku w domu itp.

W tym najdłuższym chyba w Sumie Teologicznej artykule zasługuje na uwagę szczególnie śliczne przypomnienie o konieczności pamiętania o tym pierwszym dobrodziejstwie Pana Boga, jakim było stworzenie wszechświata. Właśnie dzień świąteczny w każdym tygodniu, przypominając nam dzieło stworzenia w ciągu sześciu „dni” ma służyć wielbieniu Boga za to wielkie dobrodziejstwo, mniejsza o to, czy tych siedem dni w rachubie Bożej dokonało się w jednym momencie Jego wieczności, czy też trwało przez miliardy lat, które dla Boga są chwilką. (Jak tłumaczyć opis stworzenia świata w ciągu owych siedmiu „dni”, wyjaśnia św. Tomasz w pierwszej części Sumy Teologicznej (Q. 61-73).

Q. 122, 5. Św. Tomasz uzasadnił głęboko kolejność siedmiu przykazań drugiej tablicy Mojżesza (z którą zstępował z góry Synaj). Na pierwszym miejscu stoi tam nakaz pietyzmu i czci dla tej pierwszej komórki naszego życia fizycznego i moralnego, jaką jest rodzina. Chociaż bowiem w tych siedmiu przykazaniach jest mowa o stosunkach między poszczególnymi ludźmi, niemniej stosunki te dokonują się w ramach społeczności, z których najmniejszą, ale najbardziej podstawową jest rodzina, gdyż ona daje początek życiu ludzkiemu i zapewnia mu przetrwanie. Stąd też przykazanie czwarte wymaga podporządkowania się jednostki dobru wspólnemu. W ramach rodziny każdy człowiek, od dzieciństwa, uznając się za część całości powinien swe postępowanie skierować ku jej dobru. Tak więc życie rodzinne to pierwsza szkoła życia społecznego. Zasadniczym zaś czynnikiem w utrzymaniu rodziny jest ojciec i matka, którym dzieci są winne cześć i szacunek.

Q. 122, 6. Do sześciu ostatnich przykazań Dekalogu, zakazujących robienia szkody innym na ciele, w życiu rodzinnym, na mieniu i sławie oraz pożądania cudzych rzeczy, z którego te szkody pochodzą, dadzą się pośrednio sprowadzić "wszystkie inne przykazania, odnoszące się do sprawiedliwości Wymiennej, Dekalog wymienia szczególnie zakaz zabójstwa, "cudzołóstwa, kradzieży i fałszywej przysięgi jako najczęstszych spośród najcięższych grzechów przeciw tej cnocie.

Zdarza się, że za ludzi „porządnych” i uczciwych uważają się osoby, którym wystarczy, że nikogo nie zabiły, nie okradły, nie oczerniły i nie popełniły cudzołóstwa, choć serca ich pełne są zawiści, a nawet nienawiści lub złych po-żądań. Dlatego Dekalog w dwóch ostatnich przekazaniach zakazuje szczególnie chciwości i nieczystej pożądlivosti, której najbardziej niesprawiedliwą postacią jest pragnienie cudzołóstwa, gdyż ono właśnie prowadzi tak często do rozbicia rodziny z wielką krzywdą dla dzieci i całego społeczeństwa.

Pamiętać jednak należy, że celem wszystkich przykazań jest miłość, jak o tym naucza nas Pismo św. Nowego Zakonu (I Ty. 1, 5): „A celem przykazania jest miłość z czystego serca i z dobrego sumienia i z wiary nie obłudnej”. Miłość zaś, będąc duszą wszystkich cnót, czyli pierwiastkiem nadającym im życie, jak powiada św. Paweł Apostoł (Kol 3, 14) — „jest więzką doskonałości”. Każdy człowiek z natury swej jest obowiązany dążyć do doskonałości, podobnie jak w przyrodzie wszystko co żyje ma się rozwijać, wydać owoce i potęgować życie. Prawo ewolucji w stosunku do człowieka jest przykazaniem dążenia do doskonałości. Toteż Chrystus Pan z takim naciskiem wzywa wszystkich: „Bądźcie tedy doskonali jako i Ojciec wasz Niebieski jest doskonały” (Mat 5, 48).

Doskonałość chrześcijańska jest pełnią życia nadprzyrodzonego, które ma swe źródło w łasce Bożej uświęcającej i przejawia się w działaniu cnót teologicznych, wiary, nadziei i miłości, a pod ich kierunkiem także cnót obyczajowych takich, jak: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, oraz licznego orszaku cnót powiązanych z tymi czterema cnotami głównymi. Doskonałość ta jest równocześnie urzeczywistnieniem wszystkich twórczych możliwości człowieka w tworzeniu tego największego arcydzieła piękna, jakim jest pełny obraz dziecka Bożego w duszy ludzkiej, gdyż po to żyjemy „żebyśmy czyniąc prawdę w miłości, przez wszystko rozrastali się w Tego, który jest głową, w Chrystusa”(Ef4.15).

SPIS OBJAŚNIONYCH WYRAZÓW

(pierwsza liczba oznacza numer kwestii, druga — artykuł w Objasnieniach)

Chełpliwość (iactantia)	112/1
Cześć (dulia, honor)	101/4: 103/3
Cześć Boża (latria)	103/3
Cześć bliźniego (honoratio)	103/3
Czystość (castitas)	104/3
Drętwa mowa (verbositas)	111/4
Dualizm zasad i postępowania	111/4
Dulia (cześć)	103/3
Dwulicowość (duplicitas)	109/2
Dwuznaczne wyrażenia (ambiguum)	110/2
Dziecięctwa Bożego dar (donum pietatis)	121/1
Faryzeizm	111/2
Gadulstwo (garmitas)	113/2
Gospodarność (bene uti rebus)	117/1
Grzeczność (observantia)	102/1
Hipokryzja (hypocrisis)	111/2
Hojność (liberalitas)	117/1
Idealizowanie	111/4
Ironia (udawana skromność)	113/1
Istotność (forma)	110/1
Istotnościowy (formalis)	110/1
Kara (poena)	108/1
Karność (observantia, disciplina)	102/1
Kłamstwo usłużne (mendacium officiosum)	110/2
Kłamstwo złośliwe (mendacium perniciosum)	110/2
Kłamstwo żartobliwe (mendacium iocosum)	110/2
Latria (cześć Boża)	103/1
Lekceważenie (contemptus)	105/2
Łakomstwo (avaritia)	118/1
Marnotrawstwo (defectus curae)	119/2
Miłość (amor, charitas, dilectio)	101/1
Nadprawność (epikeia)	120/1
Nieposłuszeństwo (inoboedientia)	105/1
Nieustępliwość (obstinatio)	116/1
Obluda (hypocrisis)	111/2
Odrębność cnoty (virtus specialis)	101/3
Odwet (vindicatio)	108/2
Ofiarność (dare sua aliis gratuite)	117/1
Opryskliwość (litigiositas)	116/1
Oszczędność (frugalitas parsimonia)	117/3

Patriotyzm (pietas erga patriam) 101/3
 Pietyzm (pietas przywiązanie do rodziny) 101/1
 Pochlebstwo (adulatio) 115/1
 Pobożności dar (donum pietatis) 121/1
 Pochwała (laus) 115/1
 Pogarda (contemptus) 105/2
 Pomsta (vindictio) 108/1
 Posłuszeństwo (oboedientia) 104/1
 Poważanie (reverentia) 102/1
 Prawda (veritas) 109/1
 Prawdomówność (veritas, veracitas) 109/1
 Prawość (rectitudo) 120/1
 Prostota (simplicitas) 111/3
 Prostolinijność (simplicitas) 111/3
 Przedmiot istotnościowy (objectum formale) 101/3
 Przyjaźń (amicitia) 114/1
 Przykazania Boże (Praecepta Decalogi) 122/1
 Przywiązanie (affectio) 117/2
 Rozrzutność (prodigalitas) 119/2
 Równość ludzi (aequalitas) 104/1
 Samochwalstwo (adulatio) narodowe 112/2
 Skąpstwo (avaritia) 118/1
 Równość ludzi (aequalitas) 104/1
 Sknerstwo (avaritia, teneritas) 118/1
 Skłonność natury (inclinatio naturae) 108/2
 Skromność udana (ironia) 110/2 ; 113/1
 Służbistość (servitus) 103/3
 Służalczość (servilitas) 103/3
 Sprawiedliwość (iustitia) 120/2
 Sprawiedliwość karna (iustitia vindicativa) 108/2
 Sprawiedliwość społeczna (iustitia legalis) 101/3
 Sumienie (conscientia) 104/4
 Szacunek, karność (observantia, reverentia) 102/1
 Szowinizm (nationalismus exegeratus) 102/3
 Szczerłość (sinceritas, veritas in factis) 111/3
 Szczodrość, szczodrobliwość (magnificentia) 117/1
 Ubóstwo (paupertas) Uczucie (passio) 104/3
 Uczucie (passio) 106/5
 Udawanie (simulatio) 111/1
 Uprzejmość (affabilitas, amicitia) 114/1
 Uwielbienie (adoratio, latria) 103/3
 Tajemnica (secretum) 110/3
 Takt (affabilitas) 116/2
 Tworzywowy (materialis) 110/1
 Wdzięczność (gratitudo) 106/1
 Wielmożność (magnificentia) 117/3

Własność prywatna (proprietas pr.)	118/4
Wspaniałomyślność (magnificentia)	117/3
Wychowanie (institutio, educatio)	111/4
Wychowanie prawdomówności	113/2
Zastrzeżenie myślnie (restrictio ment.)	110/3
Zmyślenie (fictio)	111/1